

FILOSOFIA E LITERATURA DESDE O PRIMADO DO POÉTICO NO CAMPO TRANSCENDENTAL

[PHILOSOPHY AND LITERATURE SINCE THE PRIMACY OF THE POETRY IN THE TRANSCENDENTAL
FIELD]

Abah Andrade*
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

RESUMO: Há a *Nous*, área noética e/ou campo transcendental, que tem a forma caótica da alegoria, a qual dou o nome de “forma esquizofrênica”, de onde saem os símbolos como modos de fazer mundos e habitá-los. Cada um desses modos é um *logos*, e nenhum *logos* é capaz de capturar e trazer para si o todo de sua fonte. A fonte é produção infinita. Os *logoi* são meros produtos. Como isso só pode se dar no interior de uma teoria do conhecimento, eis o primado do poético sobre todos os demais saberes. A filosofia é um *logos*; as formas literárias são outros tantos *logoi*. A existência mesma de cada um de nós é um magma a espera de forma singular que faça dele um poema a ser experimentado, desde a consciência do trágico.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Literatura; Primado do Poético; Campo Transcendental; Trágico

ABSTRACT: There is *Nous*, a noetic area and/or transcendental field, which has the chaotic form of allegory, which I call “schizophrenic form”, from which symbols emerge as ways of making worlds and inhabiting them. Each of these modes is *logos*, and no *logos* is capable of capturing and bringing to itself the whole of its source. The source is infinite production. *Logoi* are mere products. As this occurs within a theory of knowledge, this is the primacy of the poetic over all other knowledge. Philosophy is a *logos*; literary forms are so many *logoi*. The very existence of each one of us is a magma waiting plural way that makes it a poem to be experienced, from the awareness of the tragic.

KEYWORDS: Philosophy; Literature; Primacy of the Poetic; Transcendental Field; Tragic

O projeto filosófico ao qual o trabalho realizado por mim nessas últimas duas décadas tem procurado dar forma seria o de uma filosofia da literatura em um sentido muito específico: aquele de um pensamento que se desenvolve partindo deliberadamente do primado do poético sobre todos os demais saberes, sem que isso tenha qualquer compromisso com algo como uma “poesia filosófica”: nenhuma renúncia ao rigor, nem desespero do lugar próprio da filosofia, o campo transcendental.

Para dar conta desse primado nesses termos, foi preciso elucidar, antes, um conceito de trágico nem sempre imediatamente disponível. Esse conceito, fui buscá-lo na leitura do livro *Arqueologia da ação trágica*, de Sandra Luna. Nesse livro, parece-me, a professora Sandra produz uma radicalização da tese nietzscheana, segundo a qual a tragédia grega teria sofrido uma decadência a partir das obras de Eurípides, um

* Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: aca@academico.ufpb.br

contemporâneo de Sócrates e dos Sofistas. Segundo essa tese, Eurípedes teria introduzido no enredo trágico a dimensão individualista; teria, portanto, deslocado a centralidade do coro trágico e suas preocupações políticas e religiosas para os sentimentos puramente pessoais. Ora, esse coro seria para Nietzsche o núcleo propriamente trágico da tragédia, de modo que deslocá-lo ou diminuir sua importância implicaria na decadência do próprio trágico. Não por acaso, durante muitos séculos, *As Suplicantes*, de Ésquilo, cuja personagem principal é justamente o coro das suplicantes, foram consideradas a peça mais antiga da tragédia grega. Embora os estudiosos, depois de 1952, viessem a contestar essa primazia de *As Suplicantes*, de qualquer maneira se supõe que há esse núcleo do trágico, a compor, a pensar com Nietzsche, o coro trágico como cerne próprio da tragédia, com o que esta última pode se apresentar como manifestação religiosa de um povo.

O deslocamento desse coro trágico, coro que, ao meu juízo, seria a representação teatral da própria potência popular na cena trágica, teria resultado, então, no degradingar-se da tragédia grega como aquela manifestação religiosa. Sandra Luna, entretantes, dirá que não seria bem assim, no sentido de um evento restritivo a Eurípedes. E, depois de uma vasta análise, de suprema erudição, elegância e profundidade nas abordagens de cada um dos pontos estudados por ela, comprova que esse processo de racionalização seria bem mais anterior do que em Eurípedes, e não estaria presente menos em Ésquilo. Com isso, a racionalidade pode ser aproximada da religiosidade (que é um fato em Ésquilo e em Sófocles), liberando o sentido do trágico para dele se pensar em um novo conceito, como aquilo que se poria como oposto radical da religiosidade/racionalidade.

Ora, foi justo esse o toque inspirador que me levou a fazer uma pesquisa pessoal na obra do próprio Esquilo e ali vislumbrar, digamos assim, um conceito de trágico que, em primeiro lugar, deixou-me espantado e, aos poucos, na medida em que eu fui assimilando aquela descoberta, permitiu-me isolar um certo traço literário da tragédia e, em segundo lugar, permitiu-me cartografar esse traço em quase todas as tragédias de Ésquilo, de modo a me permitir identificar religiosidade, criatividade e racionalidade como posicionamentos opostos ao trágico, ao mesmo tempo em que o trágico surge como potência selvagem e indômita.

O traço literário a que me referi, esse traço formal, é algo que alguns poderiam chamar de ironia “trágica” ... mas eu acho muito vago essa expressão, e, para dizê-lo de um modo franco, seria preciso designá-lo pela expressão bem brasileiroamente popular conhecida como “indireta”. Só que eu elaborei um conceito mais técnico para dar conta dessa “expressão indireta” como traço formal do trágico: seria o conceito obliquidade alusiva... ou seja, obliquidade porque desvia do que se vai dizer; mas alusiva porque: exatamente ao desviar-se diz aquilo que não pode ser calado. A ser assim, esse seria o núcleo formal do que a partir dali eu passei a chamar de trágico, mas então eu aprofundei, em alguns de meus escritos posteriores, esse estudo da tragédia, do trágico, nessa acepção de obliquidade-alusiva, pensando a partir de uma informação paleontológica, arqueológica, pré-histórica e antropológica de que não existe grupo humano que não seja, também, um grupo religioso. Essa informação científica guarda em si um filosofema político-social-ontológico: todos os grupos humanos se compõem no sentido de conjurar, por meio da religião (ou de outro tipo de “racionalidade”), o trágico da existência.

Dito de outro modo: o nascimento do grupo humano é coetâneo do nascimento da religiosidade, da produção de uma crença, a saber: aquela que se inicia com a ideia de que haja vida depois da morte; e, então, com isso, eu criei ou enfatizei uma diferença entre o religioso e o trágico, pois aquilo que não pode ser calado (e, no entanto, nunca é

dito) é justo o fato de que vamos morrer, enquanto a consciência trágica seria porventura a consciência dessa morte.

O “religioso” seria, pois, tudo quanto seja cultural, dotado de certa racionalidade própria; a elaboração de uma cultura, qualquer cultura, seria desse modo forçosamente um trabalho de religiosidade e/ou racionalização: invenções e conexões, contra a ideia de morte. Nesse sentido, o que eu percebi a partir daí foi que todo ato de fundação de um povo seria um ato de obliquidade-alusiva também, na acepção segundo a qual esse ato fundador se desvia do trágico para produzir o religioso, mas esse desvio do trágico... ele não é sem alusão àquilo de que ele foge, do que ele afasta: a ideia desnorteadora de que vamos morrer, de que possa ocorrer de que não sejamos imortais.

Dizendo isso com outras palavras, tudo se passaria como se eu dissesse o seguinte: todos os grupos humanos conhecidos pela paleontologia, pela arqueologia e por todas as outras disciplinas convergentes são grupos que fogem do trágico; grupos que se fazem tais à medida em que se firmam num exercício de conjuração da experiência trágica ou da consciência de morte que ela desperta. Se Mircea Eliade vai dizer que a religiosidade é um traço estrutural da consciência humana, então eu diria que... olhando essa informação antropológica por outro ângulo, nós poderíamos dizer, ao invés: toda realidade humana é, na verdade, uma tentativa reiterada de fugir do trágico.

Para dar conta dessa afirmação, é preciso recorrer a uma indicação de Heidegger que, alhures, diz não podermos identificar sem mais *logos* e razão... Razão seria apenas uma certa tradução dada a partir do latim *ratio* para uma certa concepção de *logos*. Razão não recobre o todo do encerrado na palavra *logos*. Assim, se *logos* não é redutível à razão... então o que seria esse *logos* em si e para si, para além de sua ligeira identificação com a *ratio*? Heidegger diria que o *logos* seria uma certa articulação, de cada vez, diversa, entre alguns elementos sempre iguais, ou que mudam somente quanto ao sentido com o qual cada um é fisgado. Quais elementos? Veja... responder a essa pergunta... já é tomar como certo um certo *logos* e, portanto, responder a essa pergunta sofre da necessidade de que ela seja respondida em primeiro mão por quem já está com os dois pés fincados numa certa concepção de *logos*... e por tanto é preciso responder a quem pergunta... de acordo com a fixação desse conceito... porque, quando eu digo que *logos* seja uma certa relação entre o “ser humano”, a “natureza” e o “outro ser humano”, a própria distinção, de um lado, ser humano, de outro lado, a natureza, e, no lado vizinho, o outro ser humano, essa distinção que cada leitor pode de antemão compreender, ele o pode porque no momento dessa compreensão já toma para si uma figura do *logos*. A própria noção que é para cada um de nós bastante clara de que haja um ser humano aqui, que há uma natureza ali e há uma relação entre um ser humano e outro, acolá, isso nos é claro por que já estamos no interior de um *logos*, isto é, de uma articulação que clarifica esses termos e sua distinção.

O próprio fato de nós compreendermos tão facilmente essa definição atesta que essa compreensão rápida ocorre porque nós já admitimos de antemão que exista mesmo uma natureza diante de nós... e que nós já estejamos mesmos afastados dessa natureza, como a plateia de seu público no teatro convencional. Mas o que de fato acontece é que o conceito de *logos* prescinde dessas nomenclaturas “homem”, “natureza” e “outro homem”; ele na verdade é uma articulação entre elementos e aí o tipo dessa articulação é que vai delimitar a forma do *logos* e a designação dos termos de sua articulação, tanto quanto o modo de distingui-los ou misturá-los.

Destarte, essa “definição” que eu dei agora nem chega a ser uma definição; foi um mero exemplo do nosso próprio *logos*, que é o *logos* violento da racionalidade ocidental moderna, supostamente herdeira de uma certa interpretação de Sócrates,

Platão e Aristóteles, aquela interpretação que cinde sujeito e objeto, homem e natureza, e toma o outro como alguém que pode estar a serviço de um projeto alheio a si, alguém que pode estar tranquilamente a serviço de um projeto que só o inclui para melhor excluí-lo. Mas se voltarmos aos primórdios, veremos que o tipo de relacionamento que cada um dos seres “humanos”, ou seja, dos grupos humanos, porque lá nos primórdios não havia “cada um” no sentido moderno da individualidade (a noção de individualidade é tardia...), então a realidade humana se daria a nós, como vão dizer Marcel Mauss e Lévi-Strauss, de uma só vez como social e linguageira, e isso significa que quando o ser humano acontece como realidade social... como realidade, digamos assim, como realidade pura e simplesmente, ele já acontece imediatamente como grupo, e cada grupo perfaz um certo sentido de *logos*, que aparece em conformidade com o tipo de organização social que ele compõe, de cada vez, com sua linguagem própria, seus costumes, leis e valores. Não há nada como um “nós”, racionais, e um “eles”, *pré-lógicos*. Todo grupo “humano” é um *logos* encarnado, e cabe aos etnógrafos decifrar, de cada vez, que *logos* encarna cada experiência etnológica.

A ser como aludimos, naquele primeiro relacionamento “lógico” a natureza não era um outro com quem o homem se defrontava, tampouco os outros homens são um outro que se relacionaria hierarquicamente na sua lateralidade, seja de amizade, seja de guerra. O modo como cada um se relacionava com o outro num tempo em que a natureza e o ser humano eram um só dado, ali havia um *logos* que depois veio a se explicitar como uma pletera de “mitos”, porque tudo, afinal, era pura e simplesmente vivo, tudo era divino.

Aliás, nem se precisaria ir tão longe, aos sobreditos primórdios, pois a existência da multiplicidade de povos estudados pela moderna Etnologia dá igualmente testemunho dessa variedade de *logoi* experimentados sob a forma do mito.

Isso posto, e para melhor esclarecê-lo, que não seja esquecido o fato de que minha tarefa aqui seja articular filosofia e literatura.

Essa tarefa, imagino, poderia sem dúvida ser realizada, ao menos, de duas maneiras... Digamos: uma maneira de superfície, talvez sintagmática ou mesmo simplesmente “representacional”; e outra, de profundidade, digamos, “paradigmática”, ou “transcendental”. A maneira sintagmática poderia ser chamada também “histórica” ou “empírica”, no sentido positivista dos termos, e poderia se desdobrar de duas formas: uma em que eu pegasse um texto filosófico, por exemplo, a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, e procurasse articular com um texto literário, *Os Anos de Aprendizagem*, de Goethe, também por exemplo... Uma outra forma, ainda, seria elencar todas ou as várias formas ou os vários autores que já trataram do assunto da relação entre filosofia e literatura, como um dia eu mesmo fiz em um de meus ensaios. Nele, de fato, mostro como, numa pletera de autores que tratam do tema, é possível haver quatro tipos de relações: Heterogeneidade I: filosofia e literatura são duas formas diferentes de pensar e saber, e não se misturam, sob pena de uma ou outra perder sua especificidade; Heterogeneidade II: são diferentes, mas se comunicam; Homogeneidade I: filosofia é o mesmo que literatura, e pensar é uma ficção; Homogeneidade II: literatura é o mesmo que filosofia, e ficcionar é uma forma de pensar; e aí defino cada um deles e digo quais autores participam de cada um desses tipos de relação. Aqui, todavia, não vou me permitir demorar-me em nenhuma dessas possibilidades de abordar o tema. Gostaria, antes, de experimentar aquela outra maneira de cumprir essa tarefa de relacionamento entre filosofia e literatura, a qual chamei acima de paradigmático, e que pode ser encontrada no eixo de um discurso ontológico ou mais precisamente “transcendental”.

O transcendental... ele, enquanto a gente em geral tem filosofia, de um lado, literatura, do outro, e se trata de articular filosofia e literatura... o transcendental começa

nesse “e”, e esse “e” nunca é inocente... Nietzsche, a propósito, já chamava atenção disso quando escrevia “Goethe e Schiller” ... Será que a gente não vai nunca esgotar o que significa... o que está em jogo nesse “e”? Na verdade, eu vou prescindir de fazer uma exposição sobre filosofia e uma sobre literatura e vou me deter no “e”; vou chamar essa detenção de uma abordagem ontológico-transcendental porque, como se sabe, ontológico se opõe a ôntico... e ôntico se diz do conjunto das coisas que estão sendo enquanto produtos de uma certa produção. O ontológico... eu o penso antes como a própria produção, a produção infinita e inesgotável das coisas que são e podem vir a ser... e o transcendental seria o ponto de vista filosófico que desdenha, digamos assim, das distinções fáceis... (masculino e feminino; alto e baixo; história e ontologia; filosofia e literatura; dentro e fora), e o faz porque ele pensa que essas distinções que a gente compreende tão bem, elas são de segunda categoria; pensa que lá em baixo, no nível do paradigma, onde encontra-se o “e”, o *entremeio* (*metaxis*), há em movimento uma realidade, um magma que eu chamaria de poético e também poderia chamar de trágico.

Com isso, reencontramos o começo de nossa exposição.

Em meus trabalhos mais recentes, estou tendo a desfaçatez ou a coragem filosófica de chamar a essa realidade do entremeio, essencialmente trágica, como “Divino sem Deus”. Obviamente, por divino eu não entendo absolutamente nada que se relacione aos Deuses ônticos... aos Deuses experienciados pelas religiões estabelecidas... Trata-se do campo que foi inventado ou descoberto por Platão, campo que já teria sido tocado por Anaximandro quando instaura o conceito de *Apeiron*, o indeterminado... Esse indeterminado seria justamente o “e”, o entremeio que, porquanto indeterminado, ainda não é nem literatura nem filosofia... E, portanto, esse campo ele se põe como anterior aos pré-socráticos e anterior a epopeia homérica e hesiódica... ele teria uma de suas primeiras manifestações, portanto, nos mitos que Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do Esclarecimento*, chamariam de mitos “ctônicos”... que são os mitos anteriores à sua elaboração epopeica e, portanto, à estilização literária.

Só que o mito... o que seria o mito? O mito é uma articulação ou um enredamento de símbolos... e os símbolos, por sua vez, são um compósito, uma composição de imagens e de noções. Ora, essas imagens e essas noções, elas são retiradas de um magma que nos aparece em primeiro lugar como o sofrimento, o desamparo experimentado pelo ser humano enquanto ser originariamente “livre” no sentido de não-ligado a um amparo (além dos seios maternos). Essa liberdade, todavia, não é vivida como um bem, mas como algo que se teme e se procura dominar e esconjurar. O temor da liberdade gera a busca por amparos e anteparos, quando já não se pode mais contar com os seios da mãe. Então, se buscamos formas que nos amparem, há a precedência dada do desamparo. O desamparo excede a cada um e a todos nós e a forma mínima ou última e primeira desse desamparo, ela aparece como o trágico, a consciência da morte...

O que diz o trágico? Ele diz, com efeito: “Tu vais morrer!” Então, fugindo dessa realidade dada, nós criamos formas de evitar ou de conjurar essa verdade... e aí onde nasce a religiosidade nasce também uma forma de *logos*, uma “racionalidade”.

Com efeito, Nietzsche, na coletânea de seus escritos sobre História, faz a seguinte anotação: “Eliminar a ilusão, por exemplo, na religião, isto seria destruir em si mesma a religiosidade, quer dizer, a disposição criadora; somente se teria nas mãos um saber vazio e frio ao lado de um sentimento de decepção.” Que se registre essa definição magistral de religiosidade: religiosidade é disposição criadora... Saber quente. Daí eu ter dito acima que toda cultura, enquanto reação ao trágico, seria criação de uma realidade que tem como tarefa atar o nó da convivência por meio da conjuração do que,

em sendo trágico, nos avisa, de antemão, que essa convivência é inútil, porquanto vamos todos, afinal, morrer.

A consciência sempre acesa da morte não levaria o ser humano a lugar algum. O paralisaria no temor da “liberdade” como ausência de vínculos; no desamparo implicado na experiência dessa liberdade selvagem inscrita na consciência do trágico. O trágico nos acontece com o sentimento de sofrimento e desamparo, como percepção de finitude... Mas, contra essa finitude, nós criamos religiões... nós criamos mundos e formas com as quais nos organizamos mundos; e, nessa organização de mundos, nós criamos grupos humanos que se mantêm enquanto mantêm viva a figura do Deus que eles compõem em seu próprio *corpo comunitário*, que eles cultuam e, no culto, com o qual eles se constituem como povos e se mantêm como povos na medida em que se constituem nessa relação com o Deus, vivem a experiência de estar com os deuses.

Com isso, duas coisas são ditas de uma só vez: Que o ser humano é atravessado simultaneamente por um dado finito... e por uma plethora de não-dados infinitos... Esses não-dados seriam justamente aquela disposição criativa que Nietzsche chamou de “religiosidade”. Então... se eu parto do pensamento segundo o qual o ser humano seria um ser infinito... eu estou propondo um discurso ideológico... porquanto unilateral, do tipo que se pode talvez chamar de clerical, ou ao modo de Scheler. Mas se eu parto do outro pensamento de que o ser humano é finito... como quer Heidegger... eu também me engajo em um discurso ideológico, mereológico, com ares de uma filosofia sem maior consideração por uma qualquer psicologia racional ultrapassada que reconheceria na alma do homem, em oposição ao corpo, sua dimensão infinita. Um discurso filosófico radical não pode se satisfazer com nenhuma dessas duas posições, mas tem de colher em um mesmo movimento do pensar essa “travessia” de finitude e infinitude na realidade dita “humana”.

A ser desse modo, como, então, o discurso filosófico pode superar essa dualidade estanque, essa divisão entre finitude e infinitude? Como pensar as duas coisas de uma só vez e, portanto, fazer filosofia, em vez de ideologia ou outro discurso qualquer manco?

A resposta parece estar na determinação da natureza metaléptica daquele princípio que a palavrinha “e” tentava inscrever no intermédio da relação entre o trágico e o criativo, ou entre a liberdade selvagem e a religiosidade com a qual se faz cultura, culturas. Ora, isso obriga o pensamento a se encaminhar para a dimensão mais central da teoria do conhecimento, ao menos daquela teoria tal como desenvolvida pelos procedimentos da fenomenologia husserliana, quando, desde 1913, em suas *Ideias para uma fenomenologia pura*, tentava chegar ao núcleo genético de nossas cogitações. Todavia, não se trata de reexpor pela milésima vez os procedimentos fenomenológicos de redução transcendental, mas de cortar o fluxo das manobras husserlianas e apontar diretamente no lugar que aquelas manobras anseiam chegar enquanto o apontam como terra prometida, como horizonte. Esse lugar, ao qual Husserl oferece, nas *Meditações cartesianas*, o termo técnico de *intersubjetividade monadológica* ou, na *Crise das ciências europeias*, o termo mais candente de *mundo da vida*, esse mundo, porquanto núcleo do transcendental, não é um mundo nos mesmos termos em que “cada cabeça” seja um “mundo” mas uma espécie de mundo “imundo”, no qual ninguém habita, mas sem o qual nenhum mundo pode devir habitável, porque é dele que brotam as significações que compõem as inumeráveis formas de existências reais e possíveis.

Dito de um modo mais direto: existe o fato etnológico de uma multiplicidade de povos, de formas de organização social, de línguas, religiões, culturas, e é essa multiplicidade que indica, por obliquidade alusiva, uma raiz comum de onde elas surgem e podem surgir na sua diferença específica em comparação umas com as outras.

Essa raiz não pode ser pensada como coisa, como coisa determinada, pois isso conduziria a pesquisa sobre a origem da cultura a um ponto impossível de fazer dessa pesquisa uma ciência provável. A origem da cultura (sempre uma configuração de sentidos) não pode ser algo “cultural” ou dotado de sentido, mas somente “algo” que não se deixa definir a não ser como o sem-sentido. Desse modo, ela precisa ser pensada como não-coisa (*Un-Ding*, em alemão, que usa a mesma sequência de letras para dizer a palavra “absurdo”, *Unding*). O absurdo seria a única fonte capaz de apontar para a chance de se pensar em algo como “a origem” das culturas, e isso não como um dado material encontrável por alguma pesquisa paleológica, mas como um tipo de realidade que, por ser origem, é também essência e, enquanto essência, sustenta a cultura aqui e agora e pode, por isso, ser extraído a cada instante em que se o considere.

A esse absurdo, a essa não-coisa que a redução fenomenológica nos entregaria como jorro de uma multiplicidade irreduzível a um elemento simples, eu procurei, alhures, dar o nome de *forma esquizofrênica*, justamente porque, se é uma forma, não pode ser esquizofrênica, se, ao contrário, é *esquizofrênica* não pode ser uma forma, e, no entanto, ela é de uma só vez justamente o que quer que seja determinado mas ao mesmo tempo em que é o oposto exato dessa primeira determinidade possível.

Há vários exemplos que podem ser dados para tornar menos bizarra essa expressão. O sonho, por exemplo, ou as palavras primitivas. Aqui vou remeter meu leitor à noção de instante. Se o leitor tentar apreender o instante, verá que ele é, de uma só vez, o que fica e o que passa. É a essa simultaneidade do “ficar” e do “passar” do instante que eu chamo de sua forma esquizofrênica: Se passa, por que não vai embora? Se vai embora, por que é justamente isso que aqui e agora se fixa?

Esse instante, se visto na sua especificidade material, é o mesmíssimo instante do mais arcaico e primevo dos tempos e, muito provavelmente, se pudéssemos nos arremessar para o último dos tempos, o mais futuro dos futuros, era esse mesmo “instante” que encontraríamos lá. Isso porque o instante é e não é um elemento do tempo. É um elemento do tempo segundo nossa percepção comum de que ele passa. Mas não é um elemento do tempo, porém do outro do tempo, a eternidade, porquanto o que passa no instante é justamente seu rastro de fixação: ele é o único que, em passando, fica, e fica justamente porquanto passa. O instante é nossa única chance de saber por experiência própria o que seja o outro do tempo, a eternidade. O instante é passagem do tempo pelo cóis da eternidade. O instante é a eternidade como fonte do jorro temporal e de suas estases (presente, passado, futuro).

Essa simultaneidade dos tempos como simultaneidade de tempo e eternidade seria o núcleo do que, produzindo tempo, produz também a noção de realidade e, desde essa noção, compõe um corte transversal no absurdo, compo, de cada vez, uma certa organização social, uma certa organização de sentido, uma tribo, um mundo, um lugar de significações bom para se viver, uma língua, portanto, uma cultura.

A origem das culturas vige agora e se disponibiliza para produzir mais.

Colocar o absurdo como primeiro, e isso no interior de uma teoria do conhecimento sob a forma de uma teoria da gênese dos mundos a serem conhecidos, dos quais se pode ter experiência, é também dizer que as lógicas com as quais cada um desses mundos tem de lidar não podem reduzir aquele absurdo à sua sensatez. Uma “lógica” é um produto de uma tomada de distância do absurdo, por isso a melhor das lógicas dificilmente seria capaz de físcar aquilo de que precisa se afastar para se tornar a lógica melhor. Esse afastamento lógico do absurdo, entretentes, é da mesma ordem do afastamento do produto em relação à sua produção: obliquidade alusiva. A insensatez do absurdo está para a produção (*poiésis*) assim como a sensatez lógica está para um produto sofisticado.

Aqui o primado do poético.

A simultaneidade dos tempos no instante e deste como unidade de tempo e eternidade seria o princípio metalético da forma esquizofrênica como nó cujo incessante atar e desatar põe mundos. A esse nó, a esse entremeio, anterior ao sensível e ao inteligível, ao tempo e à eternidade, ao ser humano e ao ser divino, Platão, na esteira de Anaxágoras, chamou de *Nous*, a inteligência que chamamos de princípio metalético porque compõe em si a experiência de uma tensão entre dois polos opostos que não se resolvem jamais tendendo para um deles, ou cuja resolução seria manter-se na tensão mesma, infinitamente.

A *Nous* é irreduzível aos *logoi* que se podem constituir como modos de articulação entre elementos díspares. Ela é o modo geral, de um realismo absoluto sem real, de uma ontologia sem ser, dos tantos outros meios de articular, por exemplo, aquilo que chamamos de humano àquilo que chamamos de divino num sentido estritamente religioso. A *Nous* é o divino sem deus e o humano antes de se tornar humano: *daimon*. Isto é, a origem imanente da cultura: a forma última do trágico, quando o trágico é aquilo que precisamos tocar para dele fugir, e dele fugir para fazer acontecer um mundo, uma forma de existir, uma cultura, uma tribo, um povo.

A diferença entre *Nous* (ou área noética, como prefere Eric Voegelin) e campo transcendental (como está em Gilles Deleuze ou Bento Prado Jr.) é somente uma diferença de projetos de mundo, e, portanto, de ângulo pelo qual dele se fala. Trata-se de dois projetos de mundo... Sob a noção de área noética, jorra um projeto de mundo da transcendência que é... que se desenvolve a partir da noção de analogia do ser... Eu penso em Tomás de Aquino. E sob a noção de campo transcendental, todo um outro projeto de mundo... que é o projeto de mundo moderno que se inicia com Duns Escoto no finalzinho da crise do século XIII, a crise das escolas teológicas na França do século XIII, e que tem na imanência e na univocidade do ser suas mais altas apostas. Assim, recebo a tradição, e a faço trabalhar na tarefa de articular transcendência e imanência no trato da forma esquizofrênica, pois esta última é o signo sem marca dos dois como simultâneos: uma transcendência que acontece na imanência... e uma imanência que, se não acontece na transcendência, não acontece senão como articulação imanente de produção de transcendências.

Esse plural em “transcendências” é fundamental para o que estou desejando pensar, que é o que vai estar no colo do meu projeto de pesquisa em filosofia política para introduzir o conceito micropolítico de cada um de nós como “povo infinitamente pequeno”, o poema que a poesia da existência é capaz de fazer desde o metabolismo de nossos corpos, até as “polícias públicas” de nossos desejos mais íntimos. “Povo Infinitamente Pequeno”, dizíamos, é cada um de nós... Mas esse “cada um” já não pode mais... principalmente para quem já é de esquerda... principalmente para quem está querendo pensar revolucionariamente o comum... cada um de nós já não pode mais ser concebido segundo a escola liberal... como meros indivíduos... inclusive é esse pensamento que nos concebe a cada um como indivíduo que prejudica de certo modo os movimentos ditos “sociais”. Então... eu acredito seja necessário repensar o cada um... já como um povo... já como um povo mesmo que seja um povo infinitamente pequeno... e aí como isso se dá? Isso se dá... em primeiro lugar... com a experiência da solidão, com a experiência do desamparo, com o encarar o trágico que não cessa de dizer “Tu vais morrer”... Mas, desta feita, quando alguém passa por essa experiência... quando alguém descobre que a solidão não mata... quando alguém aprende a conviver com o trágico, a tocá-lo na consciência da iminência da morte... então alguém conhece o que está do outro lado do trágico, segundo sua forma esquizofrênica própria: o divino sem Deus...

Este, para utilizarmos a formulação lacaniana... o divino, ele se estrutura como

forma esquizofrênica... mas que na verdade não se estrutura coisa nenhuma... porque a forma esquizofrênica é anterior a qualquer estrutura. É jorro genético: o uno diferencial que se diz do múltiplo e, por isso, é multiplicidade como produção de singularidades. Mundo-da-vida que não é o mundo, mas a própria vida *em seu mundo, que se faz a toque de muita morte e muito nascimento*. Como tal, o divino é potência de destruição (morte) que é imediatamente criadora (nascimento) e potência de criação (nascimento) que é imediatamente destruidora (morte). O divino sem Deus seria porventura o núcleo poético de onde brotam todas as realidades como mundos.

Um exemplo? Recorramos à tradição judaica para dar esse exemplo que esclareça essa imediatidade dupla de destruição e construção na própria palavra. Quando Javé diz “Faça-se luz”, pronto... Ali houve uma palavra dita, ali houve imediatamente uma destruição das trevas e uma criação da luz... a criação da luz é a destruição da treva... a destruição da treva é a criação da luz... não dá para dizer aqui está a luz, ali está a treva... então isso é a forma esquizofrênica... isso é o divino como forma esquizofrênica... e é a partir daí que o ser humano, no seu embate com o trágico cria a palavra que é na verdade uma obliquidade-alusiva ao trágico... começa a criar, lá nos primórdios, a linguagem, os ritos... Os mundos.

Quer dizer, quando se cria a linguagem se cria por meio disso um conjunto de símbolos, e o símbolo é esse elemento linguístico dotado de um duplo sentido indissociável um do outro porque está muito próximo da forma esquizofrênica de onde saiu... como da alegoria, mas não é capaz de reduzir e alojar nele a alegoria, ou a forma esquizofrênica desta última. A dualidade em um, o um plural, é indestrutível... o que primeiro sai dela sai completamente manchado desse traço dual ou alegórico, e é símbolo... O símbolo seria o que se faz quando se entra em contato com a alegoria no sentido de que esta seja uma realidade mais primeva; mas, enquanto não se pode habitar na alegoria (a caveira seria seu emblema), o símbolo é um lugar bom de se viver: tem algo da alegoria, aquela dualidade indissociável dos contrários, mas sem aquela “desestrututuração” originária da forma esquizofrênica que a alegoria, como morte, isto é, como vida-morte, articula sem dar forma. O símbolo oferece uma forma possível: arranca-nos do caos, esboça um, vários sentidos.

Com isso, temos, de baixo para cima, um absurdo sem sentido como foco alegórico (porquanto cada um de seus dizeres é sempre um dizer outro) de onde emergem símbolos dotados não só de um quanto também de vários outros sentidos possíveis. Giambattista Vico dizia que a primeira linguagem dos grupos humanos era uma linguagem poética... mas então os seres humanos também inventam a partir dessa poesia primeira seus ritos e, na sequência... digamos, concomitante a isso, a pintura nas cavernas pré-históricas faziam parte desses rituais... já que a distinção entre arte e magia ainda não estava posta. Em seguida ou misturado a tudo isso, justamente porque a pintura começa na caverna... o ser humano cria uma forma de arte que viria a ser chamada “arquitetura” ... Como é que ele faz isso? Ele tem a ideia de que a caverna é um bom canto de se habitar... de se proteger... essa ideia primeira... é a primeira obra de arquitetura: a caverna. E no meio desse caldo inventivo, os seres humanos primevos forjam metais e criam mitos... E os mitos... eles vêm ao encontro da comunidade para assegurar sua coesão social... sua permanência na existência.

Não há grupo humano sem mito, sem um emaranhado de símbolos, e portanto se alguém aqui conhece algum ser humano que viva em grupo, então pode fazer uma análise dessa forma de vida, e lá alguém há de encontrar um conjunto de símbolos compondo mitos... e mitos compondo o chão de uma realidade muito forte e muito viva. Ainda que estejamos, como costumam dizer por aí, “em pleno século XXI”, sim... existe o mito... Onde está o mito? O mito não está apenas nas narrações que a gente

conta para poder sobreviver naquilo que a gente supõe ser a nossa realidade, mas também nos valores com os quais compomos essa realidade. A realidade é um mito em que acreditamos. E somente chamamos de mito a uma realidade que perdeu a nossa crença nela.

No fundo, no fundo resta: cada uma dessas realidades críveis são construções da mesma ordem... da linguagem, do rito, das formas de arte... e, aí, quando esses mitos começam a perder sua força de serem recebidos como realidade... quando, lá nos primórdios, eles começam a fraquejar... a perder seu vigor... a comunidade vai criar outras formas de produzir símbolos para tecer novos mitos... *Manda buscar outro lá no Piauí*. É no Piauí das antigas civilizações ameaçadas em sua existência que vamos ver surgir a epopeia como uma dessas providências que a comunidade toma para continuar contando seus mitos queridos e então manter aquilo que o Eric Voegelin iria chamar de “ordem”... e que nós podemos chamar simplesmente, com MacIntyre, de noção de “justiça” (*Dike*), a dispensadora de “*themistes*”, os ordenamentos sociais que respondem à pergunta “Qual é o meu lugar no mundo?” “O que é que estou fazendo aqui?” Sem que haja uma resposta a essa pergunta não é possível haver uma tradição... não é possível haver um grupo humano.

Ocorre que também a epopeia, na experiência da Grécia, por exemplo, vai sofrer... vai continuar sofrendo o processo de deterioração... e esse processo se manifesta no surgimento da poesia lírica. A poesia lírica, ela não é... eu não contaria a poesia lírica grega como providência tomada... como somente providência tomada... para resolver o problema de como nós nos mantermos juntos... mas também imediatamente o testemunho da impossibilidade dura e difícil de suportar esse manter-se juntos tão desejado quanto mais se torna difícil. Eu estudei esse fenômeno a partir da poesia de Safo, no texto que está publicado na revista *Literatura e Sociedade*, da USP, disponível na rede, sobre Safo, Baudelaire, Drummond. Mais adiante... ou um pouco mais ou menos contemporâneo à poesia lírica, vão aparecer os pensadores originários... que são pensadores trágicos... como tão bem observou Nietzsche. Notoriamente enfatizaria a figura de Anaximandro, o mais trágico desses pensadores, segundo meu aviso. Em seguida, nós vamos ter a tragédia grega... que também é, como Sandra Luna já mostrou, uma forma literária, e, portanto, um meio de a gente organizar o caos alegórico da forma esquizofrênica em símbolos e, com os símbolos, procurar uma forma de vida que nos ampare do desamparo originário que é viver... simplesmente viver sob a consciência de que o que há no mais íntimo da vida é sua condução à morte. Também por essa época, haverá de aparecer a historiografia. Haverá de aparecer a sofística... Cada uma dessas formas que aparecem, e com isso eu volto para o começo de minha exposição, quando me referia ao conceito de *logos*... Cada uma dessas formas “literárias” é uma das tantas providências de criar e habitar mundos... são propostas possíveis e imaginadas para que a gente possa, à falta de mitos ou de crença nos mitos, responder à pergunta de que modo cada um pode manter-se junto.

A tragédia responde essa pergunta por uma espécie de economia das emoções; a historiografia, por uma espécie de política da memória; a sofística, por uma espécie de pedagogia ou retórica da conversação, e, tardiamente, como não poderia deixar de ser, aparece uma nova forma, no meio dessas outras, que é também uma proposta de *logos*... uma proposta de forma de tocar no trágico e sair do trágico levando algo do divino que o constitui, para, com ele, tecer um mundo e habitá-lo: essa nova forma de lidar com o trágico é aquela que, afinal, descobre a próprio *Nous* como fonte dos infinitos *logoi*, a saber, aquilo que é conhecido pelo bonito nome de filosofia, a amizade (e não a posse) com a sabedoria.

Essa prática corajosa de inventar lógica sem deixar de referir-se a seu lugar de

invenção, criada por Platão, pode consistir, porém, em um duplo movimento: em primeiro lugar, o movimento de tocar o trágico, acessar o divino; mas, segundo movimento, pode também tapar esse acesso, proibir esse acesso, evitar que outros o façam, para que somente uma elaboração que nasça a partir dessa nova modalidade de abordar o divino como forma esquizofrênica passe a valer, passe a ser a única possível, e já não mais, como forma esquizofrênica, mas como um *logos* bem definido. Todo filósofo está sujeito a esse duplo movimento. O primeiro ele o faz quando elabora suas perguntas e cria seus conceitos. O segundo, quando quer fazer desses conceitos respostas para outras questões. Isso porque a filosofia tem sua própria ambiguidade. Ela é tanto esse discurso que mostra a fonte poética, de plástica universalidade, infinita, inesgotável, de onde surgem todas as lógicas e todos os saberes, quanto também é uma das formas de fazer valer uma única lógica e um único saber, como a ciência, como saber altamente especializado e, por isso, suficientemente bom para reproduzir certo *logos*, certo projeto de mundo que alguns gostariam que fosse o único mundo possível.

Acho que basicamente era essa a forma que eu tinha de apresentar, por baixo, desde o campo transcendental, a relação entre filosofia e literatura. São formas de racionalidade ao lado de outras formas igualmente válidas, igualmente disponíveis. Isso é o mesmo que dizer: o ser humano ainda não esgotou (nem vai esgotar) os modos de criar mitos ou formas de existir, de criar mundos e formas de habitá-los. Basta acessar o divino sem deus: tocar o trágico, e pronto. O problema é que esse núcleo sem elemento último ou cujo elemento último tem a forma da forma esquizofrênica do inabordável é liminarmente evitado... Há toda uma educação elaborada para que se o evite. Trata-se da proibição do incesto mais escandaloso, aquele que se faz com um dos familiares mais próximos do que os avós, os primos, a sogra, o pai, a mãe, os irmãos, a saber, a transa que cada um de nós pode fazer consigo mesmo, com seu ancestral mais arcaico e seu “além-do-homem” mais futuro, no cintilar desse instante doce e perigoso, selvagem-urbano, que é o *instanteancestral* da criação-destruição no qual a arte, a ciência, a filosofia e as tradições em geral são possíveis aqui e agora.

O incesto que cada um de nós é capaz de fazer quando está sozinho: prestes a encarar despedido o divino sem deus, cuja primeira aparição está na consciência do trágico: “Tu vás morrer”. Essa frase, porém, sob a forma esquizofrênica, teria o mesmo sentido desta: “És imortal”. Na solidão, com efeito, e é por isso que a gente tem tanto medo da solidão, na solidão, nós estamos a um ponto, a um passo de cometer o grande incesto que é o sexo não-humano, entre nós mesmos e o divino que nos habita, nosso ancestral e nosso devir-além-do-homem, esse divino como essa potência que nós temos de destruir o *status-quo* do sempre já estabelecido e criar infinitamente “obras”, *logoi*, racionalidades divergentes e convergentes em sua diferença. A um ponto de criar mundos. Esse incesto, dizíamos, é liminarmente proibido e nós nos tornamos ovelhinhas de enormes rebanhos, em vez de sermos aquilo que efetivamente nós somos, a saber, povos infinitamente pequenos, poemas a espera de ser, não interpretados, que ninguém tem a chave, mas experimentados, porque cada um sabe que traz no corpo que pulsa a morte que vibra pedindo um pouco mais de mais vida.

Poesia fundamental feita de carne e sopro.

Em tempo: se algum dia alguém se angustiou em face do conflito entre duas filosofias, e, no prezado rio das coisas, a si se perguntou por qual das duas se decidir, eu gostaria de dizer que essa questão não se põe, ou é falsa, da mesma forma que não se põe para um novo poeta a questão de saber se seguirá Drummond ou João Cabral, Sófocles ou Shakespeare, mas força é que ele conheça a si mesmo e, experimentando-se nos outros, faça o seu próprio caminho poético. Seguindo isso, haverá tantas filosofias quantas pessoas se decidam a filosofar, porque, tal como a poesia, filosofia não é um

discurso bom para se adequar a um mundo existente, mas obra forte de criar, desde suas possibilidades, um mundo todo seu, aberto pelo conceito. Nesse sentido, a minha filosofia procura atingir a máxima universalidade, já que ela não diz qual verdade seguir, mas que a verdade é essa infinita abertura da qual se pode tirar uma lasquinha, mas nenhuma dessas lasquinhas pode se propor como toda a verdade.

A verdade é como o amável. Há no amável infinitos pontos que os amantes podem escolher para amar. Mas cada amante supõe que o ponto escolhido seja o que melhor define o ser amado, quando o amável é justamente o que existe como aquilo que não pode ser definido e, por isso mesmo, é o amável: a gente ama, não porque conhece, mas conhece apenas enquanto se entrega ao ato de amar.

Amar é inesgotável.

E isso não significa que não exista a verdade, mas que ela não existe *para ser detida*. A ideia de uma miríade de povos infinitamente pequenos seria homóloga à ideia de uma multiplicidade de experiências finitas com a mesma verdade infinita.

Filosofia e literatura são maneiras de amar. De amar a verdade. Verdade cujo ser tem a forma da forma esquizofrênica que é para ninguém pensar que pode “acabar de vez” com esse absurdo de alguém discordar dele. O dissenso, pois, é o verdadeiro **universal**: o um desdobrável. Discordar disso é querer **unificar** o mundo (dobrar tudo em “um”: **universal**); e unificar o mundo é suprimir o “e”, e dizer “Tudo é um”. Ora, tudo é um e dois e três e todos os números que cabem na matemática. Filosofia e literatura e... e... e... todos os saberes que cabem nos infinitos mundos possíveis para além do mundo da matemática e do mundo da lógica identitária.