

DO FILOSOFAR COMO COM-PÔR (ALGUMAS NOTAS)

ABOUT THE PHILOSOPHIZING AS COMPOSING (SOME NOTES)

Roberto Goto *

RESUMO: Este ensaio discute as condições de possibilidades do filosofar num mundo – ou “cenário” – no qual se tem por certo e definitivo que “só há discursos”. Nesse sentido, incursiona pelas relações entre Filosofia e Música, bordejando as diferenças entre o filósofo e o sofista.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofar; Discurso; Pesquisa; Música; Sofística.

ABSTRACT: This essay discusses the philosophizing's conditions of possibility in a world – or a “scenery” – in which people considers as right and definitive that “there are only discourses”. In this sense, the text gets into the relations between Philosophy and Music, bordering the differences between the philosopher and the sophist.

KEYWORDS: To philosophize; Discourse; Research; Music; Sophistic.

1

Partirei da expressão “pesquisa em Filosofia”. Ela é verdadeira? Certamente sim, na medida em que existem pesquisas em Filosofia. No mínimo, há pesquisas que se fazem em nome da Filosofia. Mas até que ponto tais pesquisas são filosóficas, ou seja, até que ponto pesquisa-se *filosoficamente*? Por outras palavras, nessas pesquisas filosofa-se? O que pressupõe a pergunta: o que é filosofar?

Antes – e ao mesmo tempo –, essa pergunta significa uma outra, que assim se põe: é possível, ainda, filosofar?

Por que perguntamos isso? Porque o que se diz hoje, generalizadamente, é que nada há além de discursos. Qual é o significado dessa fala generalizada? O de que só há discursos e que nenhum deles tem como arvorar-se em mais verdadeiro que outro, ou simplesmente, em última análise: nenhum deles tem a condição – não só o direito – de arvorar-se em verdadeiro. Mas, então, como filosofar, se se abre mão da verdade – ou, pelo menos, da perspectiva da verdade –, se se deixa de lado o verdadeiro? E se põe a questão, portanto: o que se faz e se pratica hoje sob o nome de Filosofia ainda tem o *verdadeiro* como horizonte? Se não tem, o que diferenciaria então o filosofar do tagarelar? Qual seria – e onde estaria – a diferença entre a Filosofia e a Retórica, ou ainda entre a Filosofia e a Música?

* Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação – Departamento de Filosofia e História da Educação. m@ilto:goto@unicamp.br

2

Por que introduzir a música nessa conversa? Porque talvez se trate, no limite, da diferença entre palavra e som, entre o dizer e o soar, ou cantar. A palavra e o dizer – isto é, o *logos* – ainda se referem ou apontam para o real, para algo exterior: se não representam, no mínimo falam ou podem falar de algo que não é palavra, não é *logos*, mas justamente algo real, dado no e pelo real, ou nele incrustado. Ao passo que o som musical não tem referente, não fala de algo, não *diz* efetivamente, mas apenas soa; não se refere nem aponta para algo que lhe seja exterior, a não ser de forma sugestiva e evocativa, ao suscitar ou fazer recordar no ouvinte certa experiência estética da realidade, ao apelar para o seu sentimento e/ou seu imaginário, nele produzindo impressões.

Na medida em que o que se diz são apenas discursos, e nada mais, e nenhum deles tem o direito nem a condição de se apresentar como verdadeiro, então o que conta, em última instância, não é *o que dizem*, mas *como soam*: se não se pode apreciá-los segundo o critério da verdade, se não se pode avaliá-los tendo em vista que uns sejam verdadeiros e outros não, ou que uns sejam mais verdadeiros que outros, isso pressupõe que se deve deixar de lado, antes de tudo, a relação entre eles e o real, ou seja, a relação entre o que se diz e o seu referente – aquilo *de que se fala*.

3

Aqui cabe distinguir entre o referente e o objeto. O referente, no final das contas, aponta para algo exterior ao dizer e ao dito, algo que deles difere radicalmente, por natureza, ou seja, por possuir uma natureza bem diversa. O objeto, por sua vez, se constrói na relação com o sujeito e pode ser encampado pelo dizer, incorporar-se ao dito por conta de não lhe ser radicalmente distinto ou oposto; em resumo, a natureza do objeto é similar e homogênea à do *logos*, portanto ele é dizível. O objeto é a coisa domada pela linguagem, não pertence mais à selva selvagem do real.

Mas pode-se objetar, então: entre o sujeito e o objeto, ou mais precisamente entre o que o sujeito diz sobre o objeto e o próprio objeto não é possível estabelecer-se uma relação de acordo ou adequação – relação à qual se confere tradicionalmente o nome de verdade? Nesse caso, então, o que se chama de pesquisa em Filosofia teria a verdade ou o verdadeiro como horizonte? Parece que sim, se levarmos em conta *o que e como se faz* hoje a título de pesquisa em Filosofia: em geral, toma-se e/ou adota-se uma filosofia ou corrente filosófica como referencial teórico; em seguida, à luz desse referencial, recorta-se uma realidade ou um aspecto da realidade para, finalmente, refletir-se sobre ela – ou ele – com as categorias daquele referencial; os resultados dessa reflexão são então considerados e avaliados como verdadeiros ou não na medida em que estiverem ou não de acordo com os pressupostos da pesquisa, ou seja, com o referencial teórico. Em suma, havendo adequação ou concordância entre o que se diz a respeito do objeto da pesquisa e o próprio objeto, analisado ou, digamos, rebatido à luz do referencial teórico, haverá o que tradicionalmente chamamos de verdade.

Mas como afastar a suspeita de que isso não é realmente filosofar? Será que isso resolve e/ou ultrapassa o incômodo expresso na afirmação de que só há discursos? Não acontece de as pesquisas não fazerem mais que ampliar o mesmo discurso – o discurso de seu referencial teórico – ou multiplicar os discursos, agregando mais um aos que já existem? Será que alguma pesquisa possibilita e assegura que o seu discurso – ou o discurso de que faz parte, ou ao qual ela serve – é mais verdadeiro que outro ou mesmo o único verdadeiro? No final das contas, a proliferação e a profusão de pesquisas não

indicam apenas que, quanto mais se fala, mais se evidencia a impossibilidade de *dizer* realmente, ou seja, de *filosofar*?

Retornamos assim à pergunta: o que é filosofar?

4

Devemos a Lévy-Strauss (1979, p. 403) a seguinte afirmação: “O homem somente cria algo de grande no início; em qualquer domínio, só o primeiro esforço é integralmente válido. Os que se seguem, vacilam e arrendem-se, empenham-se em recuperar, parcela a parcela, o território ultrapassado.”

Associemos isso ao que Giorgio Colli (1988, p. 9-10) escreve a respeito do nascimento da Filosofia, justamente no livro que leva esse nome:

Platão chama “filosofia” – o amor à sabedoria – à própria busca, à própria atividade educativa, ligada a uma expressão escrita, à forma literária do diálogo. E Platão olha reverente o passado, um mundo em que existiram os verdadeiros “sábios”. Por outro lado, a filosofia posterior, a nossa filosofia, é apenas uma continuação, um desenvolvimento da forma literária introduzida por Platão; contudo, esta surge como fenômeno de decadência, na medida em que “o amor à sabedoria” está mais abaixo da “sabedoria”. O amor à sabedoria, para Platão, não significava de fato a aspiração a algo nunca atingido, mas sim uma tendência a recuperar aquilo que já fora realizado e vivido.

Se perguntarmos sobre isso que já havia sido “realizado e vivido”, certamente iremos em direção do que é considerado a origem, a *arkhé* da filosofia: o espanto. Esse, de alguma forma, está ligado ao mito, pois Aristóteles (1973, p. 214), no livro I da *Metafísica* (cap. II, 8), diz:

Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje, como no começo, foram levados a filosofar [...]. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar: por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso.

Podemos dizer que o filósofo é alguém que tem nostalgia do mito?

O mito é o *dizer*, por gestos e palavras, que provê aquele início referido por Lévy-Strauss: ele funda mundos, inaugura tempos, renova as eras – fundação, entretanto, que, dum ponto de vista racional, depende da fé e do hábito, ou seja, de uma dimensão religiosa e do senso comum, de uma vivência comum e coletiva. Dizer o que *é*, fazer com que o real fale por si mesmo: essa ambição de revelar a verdade substancial, que não é uma verdade *sobre* mas a verdade *de* tudo que existe, parece ter estado no horizonte dos primeiros filósofos, como assinala Nietzsche (1974, p. 40): “O filósofo busca fazer ressoar em si mesmo o clangor total do mundo”.

5

Somente o filósofo? – seria o caso de perguntar, abrindo um parêntese. Quem ensina Filosofia quase que fatalmente já deve ter deparado com essa interpelação, por vezes irada, de algum aluno: “Mas qual é a verdade, onde está ela, se cada filósofo fala uma coisa?!” Será que esse tipo de questionamento é mesmo indevido e impertinente? Ou, na realidade, ele corresponde a uma expectativa que a própria Filosofia, por seu movimento interior – e histórico – cria e promove?

Seja como for, a demanda e a exigência da *verdade substancial*, inerente às

próprias coisas e aos próprios eventos, dessa verdade que dá – ou daria – o sentido primeiro e último da existência humana, não são exclusivas do filósofo ou da Filosofia, mas podem ser percebidas sem dificuldade no que chamamos de senso comum, já que costumam ser manifestadas pelo chamado homem comum: dizer ao mais simples dos homens – se é que ele existe – que o sentido de sua existência é ou será aquele que ele lhe atribuir, no exercício de sua liberdade metafísica, ou no exercício metafísico (que é tão concreto, para Sartre, quanto qualquer outro) de sua liberdade (pela qual, portanto, ele concretizará a essência por ele escolhida), não o satisfaz, pois o que deseja é o sentido substancial, inerente ao próprio acontecer, ao próprio real. Como os primeiros filósofos, ele não quer o sentido que pode escolher e criar para si, mas o sentido em si, ou o sentido do real em si – o que pode ser uma contradição se se entende que não pode haver sentido em si (pois o próprio sentido é sempre para si, ultrapassando-se incessantemente, nunca se esgotando, nunca coincidindo consigo “mesmo”, pois sequer pode ser “ele mesmo”) e também não pode haver um sentido do em-si, pois o em-si não precisa de sentido e o dispensa, do contrário não seria em si, mas estaria aberto à falha, ao não ser que exige e propicia o sentido. Mesmo assim, justamente porque não se contenta com o sentido que foge sempre para o horizonte (infinito), o simples homem demanda e deseja um sentido absoluto, incondicionado.

O *logos* interno ao real, próprio dele, sua propriedade: o sentido intrínseco de todas as coisas e eventos, o que lhes dá sentido, não o sentido que lhes é atribuído – como se todos formassem, em conjunto, uma linguagem, um grande livro, em que cada evento, cada coisa se relacionasse com outros eventos e outras coisas assim como, numa língua, um significado só existe em relação a outro. Não é esse *logos* a imagem da sabedoria amada e buscada pelo filósofo no início do filosofar, não é ele que se insinua do parentesco entre a filosofia e o mito? E não é em contraposição a ele que se põe a imagem contrária – a da morte da filosofia? Não é porque ele permanece latente e latejante na origem da Filosofia que se experimenta a impressão de que, a título de filosofar, o que existe efetivamente é um tagarelar?

6

Mas o que pode ser dito substancialmente? O que pode ser dito na forma e na substância daquele *logos*? Como pode a fala morder o real, como pode o *logos* ancorar no que não é *logos*, no que é o seu outro? O espanto que dá origem à filosofia não é a experiência dessa alteridade radical e absoluta? “Por que há o ser e não o nada? Por que é assim, não de outra forma?”: essas perguntas primeiras não pressupõem a percepção do silêncio do real, essa fala inaugural não repercute a intuição de que o real é por natureza o avesso do *logos*, a sua ausência, o seu deserto? Ao mesmo tempo, no entanto, o espanto não é o *pathos* da inconformidade, ou seja, a consumação, desde já e desde sempre, de uma atitude que consiste em intuir e aferir a alteridade absoluta entre *logos* e real e, ao mesmo tempo, em não aceitá-la, ou melhor, não se conformar com ela?

Heidegger (1973, p. 220) define o *pathos* do espanto como dis-posição. Há uma ambiguidade e uma ambivalência radicais nessa definição, porque o que normalmente entendemos como algo que conduz à ideia de atividade, que logo associamos à imagem da pessoa bem-disposta, pronta para agir, é traduzido ou acentuado por uma nota íntima, constitutiva do significado, de passividade, mais afeita, de fato, à ideia de *pathos*: essa dis-posição é antes de tudo um retroceder, um recuar; não é conduzir e levar, mas “*páskhein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por”. Porém, o aspecto comum – positivo, talvez – do significado persevera:

pois não é preciso estar disposto, isto é, aberto e proativo, para, como se diz hoje, encarar tal desafio?; não é preciso dispor-se a sofrer, a suportar, a deixar-se levar pelo espanto?

7

Nessa dis-posição que é o *pathos* do espanto (o maravilhamento aludido pelo Estagirita), o *logos* filosófico defronta-se com o silêncio do real mas não se conforma, não se resigna a ele – tanto que o filósofo não silencia, por seu turno, mas indaga. Digamos, então, que o filósofo, menos – ou mais – do que dispor-se, *dis-põe*, o que carrega o significado de alguém que é levado, é chamado a pôr. Esse *pôr* responde, para todos os efeitos, por *tomar posição* – e esse tomar posição independe da disposição ou da posição voluntária do filósofo. É o que ocorre, por exemplo, quando ele diz que só há discursos: querendo ou não, está tomando posição, na forma de uma tese ou proposição; não pode fingir que a afirmação é apenas mais um discurso entre outros, pois afirmá-lo implica que não há só discursos, mas que há pelo menos uma verdade – a de que só há discursos.

O senso comum, nesse caso, não tem razão ao esperar do filósofo que reflita a verdade e diga o que pensa ser verdadeiro? Se ele se limita a fazer discursos, sustentando teses de valor meramente retórico, não só a sociedade o acha insuficiente como ele próprio sente ou pode sentir que lhe falta algo, justamente o essencial – pois ele não é nem se sente como um advogado que sustenta teses de acordo com o lugar que ocupa – na defesa ou na acusação – e segundo as necessidades e vontades de seus clientes. Se, por outro lado, a sociedade não gosta do papel que ele desempenha como filósofo, isso não o deve obrigar a alterá-lo, assim como gramáticos e pedagogos seguem como são – ou se tornam mais raros – mesmo que (e quando) a sociedade (des)considere seus trabalhos e funções com restrições. A condição do filósofo, por conta do *pathos* do espanto, é tal que ele pensa sobre o verdadeiro e diz o que pensa mesmo quando pensa que o verdadeiro não existe ou não pode existir: se, como Wittgenstein, afirma que os problemas filosóficos são falsos problemas, resultantes do enfeitamento da e pela linguagem, o faz de modo que pensa afirmar uma verdade, o que é suficiente para se confrontá-lo com outro filósofo – como Popper – que pensa e diz algo contrário ou diferente. Portanto, o filósofo é alguém que toma posição ante o real, ao passo que um advogado ou um retórico toma e sustenta as posições que é contratado e pago para apresentar, defender e tornar vitoriosas contra as de seus oponentes e adversários.

Em princípio, o filósofo não tem como esquivar-se de pôr, e esse *pôr* assume normalmente a forma de um *propor* – a posição se exprime comumente por uma proposição ou tese. Trata-se de um dizer que aponta para o real – intuído como irredutível ao dizer, ao *logos* –, portanto trata-se de dizer algo de algo, não algo sem referente; um dizer que retoma o *pathos* do espanto, justamente porque sempre tomado por ele. No entanto, a Filosofia não é mito: o espanto que lhe dá origem é *pathos* justamente porque ela sabe que sua palavra, seu *logos*, não funda o – ou um – mundo, mas (usemos o trocadilho) afunda e se perde no real, em que não encontra apoio para suas pretensões, para o seu dizer. E é essa percepção – a de que o *logos* aponta para o real como quem aponta para o seu absolutamente outro, e não o comporta – que leva à afirmação de que só há discursos. Assim, se é inescapável a todo filósofo *pôr*, tomar posição, isto é, afirmar algo e sustentar ou subentender, mesmo implícita e involuntariamente, que esse algo é verdadeiro, não há como chamar o testemunho do real para atestar que o seu dizer é mais verdadeiro que outro, ou mesmo o único

verdadeiro, não há como trabalhar e operar senão nos limites da linguagem, do *logos*, embora apontando e referindo o real, o outro absoluto do *logos*.

8

Como, então, avançar nesse filosofar, impulsionado e limitado por seu inconformismo ante o silêncio do real e a impotência de seu *logos*, rumo talvez a uma esquizofrenia irremediável? Como avaliar a posição, como afiançar a verdade do dizer? Althusser (1976) propõe como critério a prática social e política ao apresentar a tese segundo a qual “toda Tese filosófica se afirma justa ou não” (p. 15). Explica inicialmente que as teses filosóficas, “não podendo ser objeto de demonstração ou de provas científicas, não se podem afirmar 'verdadeiras' (demonstradas ou provadas como em matemática e em física). Podem apenas afirmar-se 'justas'” (p. 14). Não se trata de justiça, mas de justeza, no sentido, exemplifica Althusser, em que Lênin distingue entre guerras justas e injustas: o critério, então, é “uma linha justa, do justo discernimento do caráter das guerras em função da sua significação de classe” (p. 68). O desenho dessa linha, por assim dizer, não depende de algo preexistente, mas se dá no processo mesmo do “ajustamento”, que consiste em a Filosofia ajustar “a sua Tese tendo em conta o conjunto dos elementos em causa na conjuntura existente, política, ideológica e teórica, tendo em conta o que ela chama o 'Todo'” (p. 70). Uma vez que a Filosofia faz parte da conjuntura na qual intervém, ela

não pode manter com a conjuntura uma relação externa, puramente especulativa, uma relação de puro conhecimento, visto que *é parte integrante desse conjunto*. O que sugere que uma Tese não tem um objeto mas um campo de intervenção, que a relação duma Tese com o seu campo de intervenção não pode ser uma relação de simples “verdade” (relação entre um conhecimento e o seu objeto), portanto de puro conhecimento, mas uma relação *prática* e uma relação prática de *ajustamento* [...]

– ajustamento que se dá “na luta entre as ideias existentes, umas dominantes, outras dominadas” (p. 70-71, grifos do original).

9

Há dois aspectos que me ocorrem a respeito dessas palavras, na sequência das presentes notas. O primeiro, provavelmente mais arbitrário que o segundo, é suscitado ou provocado por esse termo – o “justo”. No trabalho do *logos*, isto é, da e na linguagem, e num sentido que talvez não seja nenhum dos apresentados por Althusser, pergunto se ele não pode ser (re)aproximado do outro termo – o “verdadeiro”. No caso, o justo demanda a exatidão do *mot juste* perseguido por Flaubert e/ou o chamado “termo próprio”. Parece evidente que o termo próprio depende do ponto de vista de quem o propõe e expõe como, justamente, próprio: não seria então exatamente – ou propriamente... – próprio do evento, do acontecido, mas do falante; não diria o real, portanto, não seria sua verdade substancial, mas exprimiria e pressuporia a posição do falante na cultura, na ideologia. Mas, num espectro mais amplo, considerados a ideologia em geral e o cotidiano social, a definição do que são ou seriam os termos próprios, em confronto com os metafóricos, eufemísticos e até com os técnicos, parece não depender tanto da posição do falante, o que podemos exemplificar com as palavras costumeira e vulgarmente faladas no lugar de “coriza”, “saliva”, “axilas”: “ranho”,

“cuspe”, “sovaco”. No caso, o senso comum e o sentimento popular são mais que parâmetros; são o próprio meio em que o termo é cunhado e percebido como próprio, num sentido próximo do de “verdadeiro”.

É certo que isso em hipótese alguma elimina a relatividade dos pontos de vista, a multiplicidade e a plurivocidade dos discursos, mas indica ao mesmo tempo que na fala comum e popular há termos que são usados e sentidos como mais verdadeiros que outros, por conta de serem experimentados e vividos como mais justos, mais ajustados à experiência do real, experiência certamente condicionada ideologicamente, mas apesar disso, ou por isso mesmo, tida como mais orgânica e primária, mais próxima do solo ideológico, ou da ideologia como chão.

10

A consideração dessa existência coletiva leva-me ao segundo aspecto, talvez contrário a esse, porém mais apropriado para pensar as derivações do conceito althusseriano de “tese justa”. Cito, a propósito, um trecho da peça *A decisão*, de Bertolt Brecht (1988, p. 259-260):

O Jovem Camarada – Mas quem é o Partido?

Ele está sentado em uma casa com telefones?
Seus pensamentos são secretos, suas decisões desconhecidas?
Quem é ele?

Os Três Agitadores – Nós somos ele.

Você e eu e vocês – nós todos.
Ele está na sua vestimenta, camarada, e pensa com a sua cabeça.
Onde eu moro, é a sua casa, e onde você é atacado ele luta.
Mostre-nos o caminho que devemos percorrer
E o percorreremos com você, mas
Não percorra sem nós o caminho correto,
Sem nós ele seria
O mais errado.
Não se separe de nós!
Podemos estar errados e você ter razão, portanto
Não se separe de nós!
Que o caminho mais curto é melhor do que o mais longo
Ninguém nega
Mas se alguém o conhece
E não é capaz de mostrá-lo a nós, de que nos adianta a sua
Sabedoria?
Esteja sabiamente conosco!
Não se separe de nós!

Esses versos contrastam com uma tradição milenar do filosofar, cuja expressão proverbial pode ser encontrada em frases do tipo “amigo de Sócrates e Platão, porém mais amigo da verdade”, que sumaria o entendimento segundo o qual não é porque muitos afirmam algo ou formam consenso acerca dele que ele é verdadeiro: a verdade pode estar no dizer de um só, como mostra, de forma mais consistente e mais pesada, o exemplo socrático do homem que levanta sua voz individual em oposição às vozes da multidão para afirmar o verdadeiro – ou, nos termos em que vimos colocando a

questão, para expor sua posição, em que dá testemunho de sua verdade, que ele sustenta e defende como sendo a verdade. No caso de Sócrates, ao que tudo indica, não só o critério como o fim que permitem aferir o verdadeiro é a justiça, aparentemente não a justeza (no sentido político-ideológico proposto por Althusser), porém há algo além, que transcende o problema do julgamento e o risco da morte do filósofo: trata-se do sentido de sua existência, ou, nos termos do texto platônico, de sua missão. Na *Apologia* escrita por Platão (*Defesa de Sócrates*, 1972), essa associação se deixa perceber em dois momentos, primeiramente quando Sócrates diz:

A verdade, Atenienses, é esta: quando a gente toma uma posição, seja por a considerar a melhor, seja porque tal foi a ordem do comandante, aí, na minha opinião, deve permanecer diante dos perigos, sem pesar o risco de morte ou qualquer outro, salvo o da desonra. (28 d)

O segundo se dá quando Sócrates repele de antemão a possibilidade ou hipótese de ser liberado sob a condição de renunciar à sua missão:

[...] mesmo que [...] me dissésseis: “Sócrates, por ora não atenderemos a Ânito e te deixamos ir, mas com a condição de abandonares essa investigação e a filosofia; se fores apanhado de novo nessa prática, morrerás”; mesmo, repito, que me dispensásseis com essa condição, eu vos responderia: “Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião àquele de vós que deparar, dizendo-lhe o que costumou: 'Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma?'” (29 c-e)

O contraste que aqui se projeta põe, de um lado, o filosofar como um ajustamento, talvez um alinhamento a um dos lados em luta, “justamente” o que se considera, do ponto de vista político-ideológico – não propriamente ou especificamente o da moral ou da justiça –, o mais justo, o mais apropriado; nesse caso, o filósofo dá as mãos e junta sua voz às mãos e vozes dos outros que professam a mesma “linha justa” e lutam por ela. Já no caso de Sócrates, de outro lado, o filosofar pode e mesmo deve assumir a forma e a expressão da voz solitária que se expõe e se opõe ao coro, pondo o que diz ser a verdade, o que tem como verdadeiro, num procedimento que demanda a justiça mas do qual, afinal, não se exclui o ajustamento, dessa vez de caráter mais ético e moral, ou seja, um alinhamento a determinados valores cívicos e humanos.

11

Em ambas as situações, o filosofar traduz-se por tomar posição, definindo-se o filósofo como alguém que põe. Esse *pôr* deve algo ao dis-pôr, à dis-posição dada no *pathos* do espanto: ele tem a ver com o retroceder, o recuo ante o real, com a percepção da alteridade absoluta entre *logos* e real. Por isso o dizer filosófico não pode nem consegue ser como o dizer mítico – ele não funda mundos e tempos, mas é interrogativo, investigativo, oscilante, duvidando de suas próprias pernas. Por isso, demanda o dizer coletivo, na mesma medida em que vai em seu apoio, em seu “ajustamento” – e talvez a busca e a adoção de um referencial teórico, na pesquisa acadêmica, seja uma tentativa de apropriar-se de uma “linha justa” epistemológica que proporcione ao pesquisador alguma base ou senso de segurança. Ao mesmo tempo, no entanto, o que o filósofo põe tem mais peso que o tagarelar, peso dado pelo espanto

como *pathos*, pela paixão do real que o acomete necessariamente, paixão que o condiciona, isto é, que é sua condição própria. Nesse caso, onde há produção e consumo de conhecimento – ou seja, onde a relação com o conhecimento é uma relação de produção e consumo – não pode haver Filosofia e filosofar, uma vez que tal relação pouco ou nada tem a ver com o viver/sofrer/experimentar o espanto.

12

Esse dis-pôr é ainda um com-pôr, o que remete ao caráter discursivo do *logos* filosófico. Se a filosofia é um conjunto ou coleção de *logoi*, de discursos, isso pressupõe que toda posição filosófica é uma com-posição, o que nos (re)aproxima da música: “haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia”, pergunta Sócrates no *Fédon* de Platão (61 a), “e não é justamente isso o que eu faço?” Sob esse nome, como todos os gregos, ele designava uma arte que, para nós, são duas: a poesia e a música. De certa forma, contemporaneamente, mantemos algo desse significado quando chamamos de música o que é canção, ou seja, letra e música. Mas a música filosófica, como sugere o mesmo Sócrates, compõe-se de raciocínios, não de mitos: “Não me sentindo capaz de compor mitos, por isso mesmo tomei por matéria de meus versos, na ordem em que me vinham ocorrendo à lembrança, as fábulas ao meu alcance, as de Esopo que eu sabia de cor.” (61 b)

Trata-se, nesse caso, do *mythos*, no sentido além – ou aquém – do mítico-religioso, ou seja, no sentido mais próximo do que entendemos por literário – o de ficção. O mesmo trecho aparece assim em outra tradução (Platão, 2000): “pensei, contudo, que o poeta, para ser verdadeiramente poeta, deve criar ficções e não argumentos; ora, eu não era, pessoalmente, um criador de ficções...” O *mythos* não tem referente no real, a música não é fala *de* alguma coisa. Assim, se a filosofia é uma forma de música, mesmo a “mais alta forma de música”, trata-se de uma música que, paradoxalmente para nós – não certamente para os gregos antigos –, é uma música que fala de algo, que aponta para o real, uma música argumentativa e raciocinante, que incorpora o *logos* e o *pôe* em movimento, isto é, que o com-põe.

13

Impõe-se, nesse caso, admitir uma vizinhança entre Filosofia e Retórica. Mas, então, como distinguir entre Sócrates e os sofistas? Ou se trata de reconhecer que entre eles não há diferença? Consideremos, na esteira da tradição, que a sofística abdica tanto do valor-verdade quanto da verdade como valor: sua música faz efeito, sem dúvida, mas se faz sentido ou se é sentida, pouco importa. Já para Sócrates, trata-se menos de produzir efeito que fazer sentido – o qual, por sua vez, faz emanar um valor de verdade e a verdade como valor. Seu *logos* recusa-se a ser mera e unicamente discurso, indicando que, se todo discurso produz ou provê efeitos de sentido, o fato de ter mesmo sentido, de constituir-se de sentido(s) – ou seja, se fala efetivamente de algo, se aponta para o real – é outra questão ou dimensão: pode ter objeto, pode ter um referencial teórico, mas não referente, na medida em que não alude ao real, não fala de nada realmente, não se propõe nem se aventura a revelar ou mostrar algo do real ou, pelo menos, do vivido; ao contrário, para atingir seu alvo operacional, pode esconder ou deturpar certas imagens do vivido e iluminar outras, segundo os interesses do cliente.

Na sofística, a composição (retórica) se põe a serviço de posições práticas e políticas que são como que exteriores a ela, à composição, na medida mesma em que se

trata de usar o discurso como instrumento, como máquina retórica, para vencer ou convencer o oponente, para opor a força da palavra ao poder político, social e/ou econômico do adversário. Os discursos sofisticados põem na arena política os mundos individuais, os pontos de vista relativos de e a cada indivíduo ou grupo; seu *logos*, sua razão argumentativa não eleva a cabeça acima dessa dimensão em que se disputam posições sociais e políticas.

Na Filosofia, as posições são internas à composição, que é discursiva e argumentativa no sentido de não só defender e sustentar posições mas de pô-las propriamente, de compor-se delas, de constituir-se pela trama de posições, as quais apontam para o real. Com-posição: o filósofo com-põe-se com a verdade. Antes de ter ou fazer sentido *para*, seu discurso tem ou faz sentido *com*. Em tal caso, o efeito é condicionado pelo sentido e não o contrário: não se trata do sentido como efeito de algo (um discurso, uma estrutura), mas do efeito produzido pelo sentido, na medida em que é o sentido *com* que produz efeitos naquele(s) que se com-põe(m) com ele.

14

O *mythos* coerente, o raciocínio bem elaborado: ambos fazem efeito, inclusive efeito de sentido, mas não necessariamente fazem sentido, não necessariamente radicam e exprimem a experiência humana, na condição inclusive de algo estranho, sofrido, até o limite que a confina com o inumano. E o que faz sentido, mesmo na sua estranheza, na sua loucura, na sua falta de razão e de coerência, certamente não faz efeito, ou o faz de uma forma nada familiar, nada confortante. O que faz sentido é consistente, tem consistência.

O sentido tem a ver certamente com o valor: por que algo acontece a alguém e não a outro?; por que é esse algo que acontece e não outro?; o sujeito a quem esse algo acontece merece que lhe aconteça esse algo? Se o universo é cosmos, o é no sentido de uma ordem moral, que inclui ou deve incluir a justiça, como lembra Sócrates a Cálicles (Platão, *Górgias*, 508 a): “o céu, a Terra, os deuses e os homens estão unidos pela comunhão, amizade, ordem, cordura e justiça; por isso, meu amigo, chamam ao universo o 'cosmo', isto é, a boa ordem e não desordem, nem desenfreio”. É por não explicitarem tal dimensão moral, atribuindo à ordem do universo causas meramente físico-materiais, isentas da esperada espiritualidade que poderia e deveria provir do *nous*, que os escritos de Anaxágoras decepcionam o Sócrates do *Fédon* (98 b-c):

Grandes eram as minhas esperanças! Pus-me logo a ler, com muita atenção e entusiasmo os seus livros. Lia o mais depressa que podia a fim de conhecer o que era o melhor e o pior. Mas, meu grande amigo, bem depressa essa maravilhosa esperança se afastava de mim! A medida que avançava e ia estudando mais e mais, notava que esse homem não fazia nenhum uso do espírito nem lhe atribuía papel algum como causa na ordem do universo, indo procurar tal causalidade no éter, no ar, na água, em muitas outras coisas absurdas! (cf. PLATÃO, 1972a, p. 110)

Que sentido(s), então, faz a música, que não fala de algo, que não tem referente? Com efeito, ela não diz – nem mesmo o silêncio do real. No entanto, pode aludir a ele, por ser também silêncio do *logos* – pelo fato de, nela, o *logos* silenciar.

Em sua produção de “efeitos de sentido”, a sofística tende a “musicizar” todo discurso, retirando-lhe a referencialidade, a intencionalidade no sentido fenomenológico do termo: confina a música ao *mythos* e o mundo à linguagem, lendo-o como texto e, nesse exercício de interpretação em que se esgota toda sua arte, não

apontando para nada além dele. Parece, então, ser mais fiel ao que hodiernamente concebemos como música, não extrapolando seus limites, não desvirtuando sua natureza afeita à ficção, à não referencialidade.

Por sua vez, Sócrates, o filósofo por antonomásia, ao procurar ou pretender fazer a música falar de algo, a dizer a verdade – se, em seu julgamento pelo tribunal ateniense, considerarmos música seu esforço retórico, do qual forceja por eliminar todo ornamento, todo traço de oratória forense – parece traí-la, violentá-la, na medida, justamente, em que a força a possuir referentes, tomando-a como um discurso *de*, não só *para*. Mas com isso, ao mesmo tempo em que aproxima o filosofar do poetar, não amplia os limites do *logos* e da linguagem em direção ao real? Ou, num gesto que a tradição talvez jamais tenha pensado em atribuir à sua figura, não sugere conceder à música essa irônica condição de, a um tempo silenciando e incorporando o *logos*, aludir ao real, na forma de um filosofar em versos e fábulas? Nesse caso, a música cantaria a verdade, no sentido inclusive de sua dimensão moral – sentido que soa com(o) valor.

15

A posição, filosoficamente falando, radica naquela dis-posição em que se dá o *pathos* do espanto: é um dizer primeiro, desde o silêncio do real, do silêncio da experiência do humano ante o real, da experiência do real no humano. Não é o dizer afeto à experiência primeira, ou seja, não é o dizer do humano diretamente afetado pelo real, pois seria então o dizer do silêncio, o silêncio absurda e logicamente traduzido em dizer. Em tal caso, a filosofia equiparar-se-ia a uma versão em negativo do mito, emergindo – tirando-se a si mesma – do nada: não seria nenhum dizer, seria o silêncio do *logos*, tradução perfeita do espantar-se, do abismar-se ante o real, ante a profusão infinita do sem-sentido, do absurdo.

A posição, filosoficamente falando, é antes sentimento que consciência ou conhecimento; não é *thesis*, mas *arsis*, isto é, o pé que se levanta e se mantém suspenso, em tensão, no movimento de recuo gerado no e pelo *pathos* do espanto – menos um pensar que um sentir, mas já carregado de verdade, já plenamente verdadeiro. O *logos* filosófico não diz o real, mas a experiência do real, o que o sujeito sofre no e do real. Como aferir sua verdade? Verificando se tem ou faz sentido não somente para quem o ouve ou lê, mas também com ele, ou melhor, com a sua experiência do real. Parece ser – em parte, ao menos – nesse sentido que Schoenberg, segundo Adorno (1989, p. 41-42), refere uma “música verdadeira”, música sem ornamentos, que é “documento e construção ao mesmo tempo” e que “tende ao conhecimento”, este sendo dado no “conteúdo expressivo da própria música”: o que ela “conhece é a dor não transfigurada do homem”. Em nossos termos: música verdadeira é que tem ou faz sentido *com* certa experiência (histórica) do real.

O filósofo, portanto, não com-põe para persuadir, talvez nem mesmo para enunciar ou anunciar a verdade, muito menos para pregá-la. O seu *pôr*, ecoando o silêncio do sujeito dis-posto, o *pathos* do espanto, não põe a verdade, mas põe-se *com* ela, ou seja, é um com-pôr. Nesse *pôr* com a verdade, esta não é um objeto produzido ou criado no e pelo *pôr*, mas dis-posto simultaneamente com ele, posto no mesmo sentido do que, suportando o *pathos* do espanto, suspende-se em *arsis*. Em tal sentido – aquele que deve soar *com*, mais do que *para* os que me ouvem –, a verdade não é produto, não é o resultado de um produzir, mas é originária – está na origem do filosofar, na raiz da experiência do real, raiz aérea, que não submerge no real, mas nele se levanta, sobre ele fica suspensa, tensa, como o pé que retrocede e se alça no e pelo espanto.

É assim, quem sabe, que a Filosofia pode ser a mais “alta música”: a que, repercutindo e incorporando o silêncio do *logos* no *pathos* (ontológico) do espanto, eleva-se ao silêncio da alma no *pathos* estético da contemplação das realidades ideais que habitam a *topos uranos* e que, em suas inter-relações, com-põem belas e justas harmonias.

16

Mais uma nota, a última mas não a final: não apresento a solução de um problema, nem mesmo um caminho levando a algum lugar, mas apenas notas – uma música soando, talvez, apenas...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *Filosofia da nova música*. Trad. Magda França. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- ALTHUSSER, Louis. *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas*. Trad. Elisa Amado Bacelar. Lisboa: Presença, 1976.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril, 1973. (*Os Pensadores* v. IV)
- BRECHT, Bertolt. *A decisão*. Trad. Ingrid Dormien Koudela. In: _____. Teatro completo v. 3. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Trad. Federico Carotti. Campinas: Ed. da Unicamp, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a Filosofia?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. Jorge Constante Pereira. Lisboa: Edições 70, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974.
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Abril, 1972. (*Os Pensadores* v. II)
- _____. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril, 1972a. (*Os Pensadores* v. III)
- _____. *Fédon*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- _____. *Górgias*. 3.ed. Trad. Jaime Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

NOTAS

- 1 Sobretudo quando se trata da chamada música descritiva ou programática, como a sinfonia *Pastoral* de Beethoven, os concertos que formam *As Quatro Estações* de Vivaldi e, de modo geral, os poemas sinfônicos.
- 2 Aliás, na fala comum e popular, o termo considerado próprio é, não raramente, uma metáfora.
- 3 O mito propriamente mítico, de sentido antropológico, provê os homens do senso de realidade, inventa o humano, ao passo que o *mythos* literário é inventado por ele.
- 4 E para fazer efeito era – é – mister apelar a uma *mise-en-scène*: na época, o choro, os lamentos, a exposição da família, a auto-humilhação; hoje, ao menos, o vestir terno e gravata, para evitar produzir má impressão ou impressões erradas.