

ANTÓNIO PEDRO PITA
O POÉTICO E OS SABERES

n.º 28
Junho 1991

Oficina do CES
Centro de Estudos Sociais
Coimbra

OFICINA DO CES

Publicação seriada do

Centro de Estudos Sociais

Praça de D. Dinis

Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

Correspondência:

Apartado 3087, 3000 Coimbra

ANTÓNIO PEDRO PITA *

O POÉTICO E OS SABERES **

— 1 —

Num dos primeiros parágrafos de *Para além do bem e do mal*, Nietzsche observa :
" há em toda a filosofia um ponto em que entra em cena a 'convicção' do filósofo" (1982 :1,8). A frase interessa-nos não só porque, ao sublinhar a importância da convicção, desfaz a imagem da filosofia como edifício puramente abstracto mas também porque sugere a filosofia como uma cena, portanto o filosofar como encenação.

A ideia não é sem consequências no contexto nietzschiano. Porque o tema central de esta remediação da filosofia, por intermédio da inscrição do pensamento consciente no conjunto das actividades instintivas, é a produção de uma nova imagem do filosofar, do pensamento. Noutra passagem acrescenta: "Aos poucos fui descobrindo o que até agora tem sido toda a grande filosofia: uma auto-confissão do autor, uma espécie de memórias involuntárias e despercebidas; e também que as intenções morais (ou imorais) formavam, em toda a filosofia, o verdadeiro germe vital de onde sempre desabrochou a planta inteira". Então, a filosofia não começa pelo "instinto de conhecimento": o conhecimento foi, como simples instrumento, o mediador para a

* Assistente do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

** Esta comunicação foi apresentada no colóquio *Ciência e Poesia* que decorreu na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra de 22 a 24 de Abril de 1991. Da sua natureza esquemática e essencialmente hipotética é fácil concluir que faz parte de uma investigação em curso, no âmbito da minha dissertação de doutoramento.

explicitação de um outro instinto, de uma força, de uma afirmação que é, na linguagem de Nietzsche, a vontade de poder.

Esta tese não é uma negação do pensamento: é unicamente a negação da subjectividade como instância criadora do pensamento: "algo pensa, mas dizer que essa alguma coisa é precisamente esse velho e famoso eu é pura hipótese, mera afirmação, mas seguramente não é uma certeza imediata" (1982: I, 17).

Aliás, de Espinosa (cujo pensamento mantém com o de Nietzsche poderosas afinidades que o autor de *A origem da tragédia* bem venceu) poderemos recolher a ideia de que é vacilante qualquer discurso sobre o saber antes de dar resposta à pergunta "o que pode o corpo?". Colocar o corpo entre parêntesis e considerar o saber como resultado da pura vontade de saber é o movimento clássico de que Platão construiu o paradigma. Uma análise mais detalhada do texto platónico permite concluir, todavia, que esta operação requer uma espécie de hermenêutica do desejo, isto é, exige que o movimento do desejo seja submetido ao poder da consciência pois coloca em lugar central a questão "o que devo desejar?". A utilidade desta observação é, primeiro, demarcar no fundamento da constituição do saber como filosofia, o poder do pensamento, por um lado, e o poder da consciência, por outro; depois, sublinhar que a condição de possibilidade do discurso sistemático platónico reside precisamente na submissão do pensamento à consciência.

Podemos discutir, contudo, o pressuposto básico desta construção conceptual: a possibilidade de colocar o corpo entre parêntesis, quer dizer, podemos discutir que o mundo chegue ao saber de si próprio por meio da consciência, ou de um eu que pensa, sem passar pela materialidade do corpo que sente. Um poeta português, António Ramos Rosa venceu esta aspecto recentemente. Num breve artigo intitulado "A filosofia da imanência radical" (1991), António Ramos Rosa escreve: "A unidade do mundo para nós não é constituída pela consciência, porque é, antes de tudo, uma relação originária do corpo com o mundo real. Por isso, o corpo não constitui o mundo, já que está nele e o mundo nele antes de qualquer operação ou mediação do pensamento e é a partir dessa reciprocidade que o sujeito se orienta e actua no mundo, o sente e conhece".

As grandes referências filosóficas de Ramos Rosa são re-leitores da tradição fenomenológica. Merleau-Ponty, cuja tese capital é citada: "Eu só vejo as coisas porque também sou visível". Ou Michel Henry, quando afirma: "o conhecimento corporal é um conhecimento ontológico primordial e irreduzível, o fundamento e o solo de todos os nossos conhecimentos e, em particular, dos nossos conhecimentos intelectuais e teóricos". Ou ainda Mikel Dufrenne: assinalar que "mesmo os esquemas formais que orientam o pensamento lógico, são, antes de tudo, enquanto virtualidades, os esquemas de inscrição do meu comportamento no mundo" é assinalar a perda, pela consciência, da sua primazia ontológica e da sua função totalizadora.

É neste ponto que a reflexão de Dufrenne pode interessar-nos. Na introdução à obra *Le poétique* — publicada em 1963 e reeditada, dez anos depois, com um importante prefácio em que Dufrenne se confronta com Jacques Derrida e Maurice Blanchot — enuncia o sentido da sua reflexão: "sem dúvida, a percepção estética põe-nos em presença de objectos que são o mais amiúde construídos pelo homem: as obras de arte; ... tentaremos mostrar que neles, e pela interpretação do artista, é a Natureza que se entrega e fala, antes mesmo que pelas ciências e as técnicas nós falássemos e agíssemos sobre ela. Nesta relação original do homem com a Natureza, é talvez a Natureza que tem a iniciativa" (Dufrenne, 1973: 64).

Notemos: a primazia conferida à Natureza implica a consideração de que a Natureza opera, é em si mesma dinamismo e produtividade, de acordo com a noção espinozista de "natureza naturante". E implica também a desvalorização da consciência enquanto produção de saber porque o poeta (o artista), ao ser dito intérprete, é aquele que ao mesmo tempo escuta e traduz, trabalha na transmutação de linguagens.

Dufrenne observa, por isso, mais à frente que "uma filosofia da linguagem e da poesia arrasta uma filosofia da natureza e fomenta o debate com uma filosofia da consciência" (Dufrenne, 1973: 100). Uma filosofia da natureza, porquê? Porque, na reflexão de Dufrenne, a recuperação da categoria de "natureza naturante" significa a identificação poética da Natureza: "podemos determinar a Natureza como fundo dessa energia que faz surgir as palavras e as coisas como estranhas figuras resplandecentes à superfície, animadas por esse fundo. Se a Natureza é a profundidade e a potência do ser, também o pode ser do desejo — e do desejo como poíesis: ela deseja realizar-se repetindo-se no aparecer, e produz a vida e o homem vivo para tornar-se figura no seu olhar e até no seu pensamento. Este desejo de Natureza é a energia de um devir, da história verdadeiramente primeira, de um processus verdadeiramente primário. Mas este desejo que produz o homem não é o desejo que se produz no homem: o homem não quer aparecer, apareceu". (Dufrenne, 1973: 47).

Ao desejar o homem, é o desejo de linguagem, portanto o desejo de transgressão, que a natureza deseja. Por um lado, a extinção de um silêncio primordial, de ora em diante uma espécie de fantasma que persegue toda a representação. Por outro, a impossibilidade de qualquer conhecimento absoluto: se a linguagem é o espaço de manifestação de uma interioridade estilhaçada, se "eu sou aquilo que a minha linguagem diz que sou, sendo também o que ela diz que não sou nos labirintos da mentira: erros, lacunas, deslizos, rasuras, pontuação ofegante, jogos de reconhecimento e ludíbrio, lucidez e amor" (Prado Coelho, s/d: LXX), — se é assim, todo o desejo de saber, ao dizer-se, exprime, sob a forma da nostalgia, uma aspiração ao silêncio e, sob a consciência de uma limitação, a precaridade dos saberes.

Sucedo que esta limitação é ainda um modo de sobrevivência esquiva de uma ideologia da continuidade que Maurice Blanchot analisou nestes termos: "... a ideologia do contínuo, de que só agora começamos a libertar-nos, e de que o surrealismo (por alguns rebaixado ao nível do bergsonismo) é menos responsável do que vítima, tal como aconteceu a Freud e a tantas outras concepções científicas, políticas e sociológicas — ideologia que é fácil de resumir, porque se define em duas proposições: o mundo — o real — é contínuo; o descontínuo é o contínuo tal como se apresenta ao homem incapaz de inteiramente o conhecer e formular. O contínuo remete-nos para a plenitude do Ser; o descontínuo vem do conhecer, marca da nossa miséria. Ora, se os entendermos rigorosamente, contínuo e descontínuo são signos de problemáticas diferentes: uma identifica sub-repticiamente a realidade a um modelo — o contínuo — mas sem o dar como modelo, afirmando que apenas ele é real; a segunda afirma que conhecer não é o ser alterado e diminuído, o ser menos qualquer coisa, mas o menos que, produzido como acto determinado de linguagem e de pensamento, permite essa modalidade nova, essa mudança radical, esse excesso prodigioso que são o efeito da palavra e do saber nunca até aí sabido" (Blanchot, 1967: 872). O que este texto nos propõe, com uma deslumbrante clerezza, é precisamente não pensar o saber como deficiência a partir de uma continuidade silenciosa mas como manifestação de que a ordem de um mundo percorrido pela linguagem, pela palavra, é a heterogeneidade e a descontinuidade. Num

outro texto mais recente, Blanchot escrevia: "A insuficiência não se conclui a partir de um modelo de suficiência. Não busca o que lhe poria fim mas antes o excesso de uma falta que se aprofundasse à medida que se preenchesse" (Blanchot, 1983: 20). Sendo assim a filosofia — o desejo-de-saber, recorde-se — não visaria tanto a satisfação, que seria um modo de anular-se, mas a abertura de uma questão maior. De tal modo que quase poderíamos dizer que a Verdade é o que abre a questão, não o que a resolve.

— 3 —

Que o discurso teórico — para não dizer a filosofia — se tenha desenvolvido no interior de uma relação a que chamamos diálogo, dá que pensar para além das razões menores. De facto, o tópico relevante não é a suposição de que tudo se joga num conflito de razões, solucionável numa qualquer síntese: mas sim que para dizer algo, ou para que alguma coisa seja dita, sejam precisos dois.

Desdobram-se perante nós paradigmas diferentes. Um deles acentuará o momento sintético que resolverá todo o debate anterior pela construção de um objecto a contemplar; formula-se aqui uma posição extrema que, na sua radicalidade, faz ver a amplitude da questão: conhecer é entrar em união com o objecto, é de certo modo fazer um com ele, o que significa que todo o dispositivo de argumentação é a construção das condições de possibilidade da visibilidade e, por isso, da contemplação. Alguma coisa, nas razões da vitória desta opção em textos filosóficos exemplares, decide das modalidades posteriores do discurso teórico. Conhecer, ou aceder ao plano da inteligibilidade. é um meio de união do Todo consigo mesmo (cf.: O Banquete 202 e).

Nesse mesmo texto, porém, existe uma outra possibilidade: e de um saber que caminha, como um vagabundo ou um caçador, tateando pistas, decifrando sinais, percorrendo infinitamente o texto do mundo. Infinitamente porquê ? Porque nenhuma pista, nenhum sinal pode colocar-nos perante a totalidade dos objectos perseguidos, — que haja mais caça é uma condição da caça, que haja uma casa vazia é a primeira condição do movimento do jogo.

Enquanto, no primeiro esquema, o conhecimento extinguiu o movimento do saber, agora assistimos ao seu prolongamento, aprofunda-se naquele não-saber que qualquer saber, ao produzir-se produz também.

Enquanto, no primeiro esquema, nós tínhamos um saber pensado como relação referida ao Um, agora o outro, como Outro, permite-nos abertura à infinitude. É curioso observar a possibilidade de pensarmos, na terminologia de Blanchot, uma dupla inscrição

da filosofia. Porque o problema fulcral de compreender, historicamente, a fixação textual do diálogo filosófico reside na necessidade de compreender, de ora em diante, a filosofia (a teoria) como texto.

Sendo assim, num horizonte que extinguiu todo o projecto de mediação total, ganha inesperada importância a referência de Blanchot "às duas experiências da fala, uma que é dialéctica, a outra que o não é: uma , fala do universo, tendendo para a unidade, e contribuindo para realizar o todo; a outra, palavra da escrita, portadora de uma relação de infinitude e estranheza". E, do mesmo modo, recordo esta concepção para a qual escrever é "pretender implicar o exterior de qualquer língua na própria linguagem", "traçar um círculo no interior do qual se viria a inscrever o exterior de qualquer círculo". Acrescento: mesmo que seja filosofia, mesmo que seja escrever filosofia. Porque, escrevendo, há uma só escrita.

É este ponto que nos leva a um dos aspectos interessantes da obra de Mikel Dufrenne: independentemente da consideração que ele faça acerca da sua própria obra, e das relações com as de Maurice Blanchot e Jacques Derrida, gostaria de ultrapassar a simples concepção do poético como categoria filosófica (cf.: Dufrenne, 1973: 242-254) e sugerir, em primeiro lugar, que toda a experiência do mundo é experiência estética e, em segundo lugar, que pode falar-se de uma natureza estética de todo o discurso teórico.

Eis porque Gilles Deleuze, numa das entrevistas há pouco reeditadas, pode dizer: primeiro, "a filosofia não é comunicativa tal como não é reflexiva; é criadora ou mesmo revolucionária, por natureza, enquanto não deixa de criar novos conceitos. A única condição é que tenham uma necessidade, mas também uma estranheza, e eles têm-nas na medida em que respondam a verdadeiros problemas. O conceito é o que impede o pensamento de ser uma simples opinião, um parecer, uma discussão, uma tagarelice" (Deleuze, 1990: 186-187); segundo, "o que me interessa são as relações entre as artes, a ciência e a filosofia", "as relações de ressonância mútuas", "as relações de troca, mas, a cada momento, por razões intrínsecas. É em função da sua evolução própria que [as artes, a ciência e a filosofia] percutem uma na outra. Então, neste sentido,

é preciso considerar a filosofia, a arte e a ciência como linhas melódicas estranhas umas às outras e que não cessam de interferir" (168-170).

Em suma: trabalhar teoricamente no exterior da convicção moderna de que a natureza seja ob-jecto significa promover a ideia do saber como interpretação. Mas uma interpretação que — por não ser pensada, à maneira de Gadamer, como um diálogo em que dois "eus" plenamente se encontram e totalmente se reconhecem (cf.: Pita, 1986: 467-468) — situa os saberes no lugar de escribas do infinito (poético) movimento do mundo

Porque já não é de uma contemplação — em sentido platónico, e pese embora a radicalidade etimológica de *theoria* — que nos falam os saberes. Falo de outro olhar, evocado por Merleau-Ponty quando, depois de citar Valéry ("o pintor 'traz o seu corpo'"), acrescenta: "com efeito, não se vê como é que um Espírito poderia pintar. É entregando o seu corpo ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura" (1961:16) . A minha hipótese é encontrar neste preciso movimento (ou processo) uma chave verosímil para o estatuto do saber teórico. Primeiro, o reconhecimento de que uma diferença no mundo — o corpo: do pintor, do filósofo, etc — é indispensável a todo o gesto de saber. Depois, a convicção de que não é de si que o pintor produz expressões mas do mundo que, por ele é transformado em pintura. A referência ao corpo do pintor é, todavia, importante neste contexto: porque "se o meu corpo não tem as mesmas ideias que eu" (Barthes, 1974: p. 53), o saber não pode ser a reconciliação do corpo (individual, social) consigo próprio, é a notícia de um excesso: saber, neste sentido, significa dissolver o edifício de conhecimentos actual a partir de esse ponto de fuga que é o corpo (do poeta, do filósofo, do investigador). Perante a lógica do Mesmo, a força do Outro. O que significa que o optimismo de quem investiga para captar o que "ainda não se conhece" está em erosão, sempre, devido ao princípio de infinitude que desagrega a plenitude do conhecer e alimenta a paixão de saber.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHES, Roland (1974) *Le plaisir du texte* (1973) (Ed. ut.: Edições 70, Lisboa).
- BLANCHOT, Maurice (1967) "Le Demain Joueur" in *La Nouvelle Revue Française*, nº 172.
- BLANCHOT, Maurice (1983) *La communauté inavouable*, Les Editions de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles (1990) *Pourparlers*, Les Editions de Minuit, Paris.
- DUFRENNE, Mikel (1963) *Le poétique*, P.U.F., Paris (Utilizada a reedição de 1973).
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964) *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris.
- NIETZSCHE, Friederich (1982) *Jenseits von gut und böse* (1886) (Ed. ut.: *Par delà bien et mal: Texte établi par Giorgio Colli e Mazzino Montinari*, Gallimard, col. Idées, Paris).
- PITA, António Pedro (1986) "Problema do sujeito, eficácia da história e experiência hermenêutica" in *Tradição e crise — I*, Faculdade de Letras, Coimbra.
- PRADO COELHO, Eduardo (s/d) "Introdução a um pensamento cruel", prefácio a *Estruturalismo — antologia de textos teóricos*, Portugália Editora, Lisboa.
- RAMOS ROSA, António (1991) "A filosofia da imanência radical" in *Letras e Letras*, nº 44, 3 de Abril.