

# O TEXTO DA FILOSOFIA E A EXPERIÊNCIA LITERÁRIA\*

*Manuel Gusmão\*\**

## RESUMO

Uma reflexão sobre os dois tópicos do título – o texto da filosofia e a experiência literária – permite-nos colocar três questões: 1) O que faz o “texto filosófico” com a “experiência literária”?; 2) Como usamos a filosofia na construção da noção de “experiência literária”?; 3) O que faz a literatura com o texto da filosofia? Detendo-nos mais demoradamente na primeira questão, recordaremos duas configurações matriciais que reencontraremos em outras configurações históricas: a da suspeita e acusação platônicas da poesia e a do seu acolhimento em Aristóteles, que lhe reserva um lugar na hierarquização do conhecimento. A estas acrescentaremos as diferentes configurações do fascínio, da rivalidade e da reunião que, desde o primeiro romantismo alemão e, a seguir em Nietzsche, se prolongam e transformam ao longo do século XX. O último movimento argumentará que as fronteiras, formais e históricas, entre a filosofia enquanto texto e o texto literário enquanto experiência podem tornar-se fortemente instáveis, mas não podem ser apagadas.

**Palavras-chave:** Literatura e filosofia; Textualidade e experiência; Suspeita; Acolhimento; Fascínio e reunião; Fronteiras.

**A**gradecendo o convite, permitam-me que me apresente como alguém que, trabalhando com a literatura, apenas vem ao texto da filosofia como um visitante compulsivo, um leitor amador, ao mesmo tempo, movido por interesses disciplinares e sensível à dimensão *poiética* da filosofia.

Para de alguma forma delimitar desde já o quadro em que as reflexões que vos proponho se vão mover, começo por praticar alguns exercícios de leitura sobre a formulação do tema que me foi proposto: “O texto da filosofia e a experiência literária”.

O que nesta frase chama desde logo a atenção é que a palavra “texto” aparece como uma propriedade ou um modo de ser atribuído à filosofia. Houve tempos

---

\* Este ensaio foi, numa primeira versão, agora muito alterada, uma comunicação apresentada ao “XI Encontro de Filosofia: “O texto filosófico”, a convite dos seus organizadores. Dessa sua circunstância guardo a menção do “convite” que hoje pode também referir o outro convite (ao qual esta versão responde), o da Professora Lélia Duarte para que publicasse um ensaio na revista *Scripta*.

\*\* Universidade de Lisboa.

em que, pelo menos, para certos leitores desprevenidos, poderia parecer surpreendente que a palavra “texto” assim se deslocasse de uma sua declinação mais habitual como por exemplo em fórmulas como “o texto literário”, ou mesmo, nos tempos áureos da semiótica, “texto filmico”. Neste seu uso, que hoje já não surpreende, o sintagma “o texto da filosofia” supõe e dá a pensar que existe um “texto” da filosofia, ou seja, que a filosofia também existe enquanto “texto” e não apenas como pensamento. Pode dizer-se que não haveria razão para tal surpresa se guardássemos em memória a polissemia da palavra grega *logos*, que podia significar quer a razão, quer a linguagem ou o discurso. Entretanto e se tomarmos a palavra “texto” não num sentido trivial, como equivalente por exemplo ao de “obra”, mas na significação conceptual forte (associada a termos como “textualidade” e “textualização”) que veio a adquirir ao longo do séc. XX em vários domínios e orientações das ciências humanas, e em particular nas teorias lingüísticas da linguagem e na teoria literária, então a expressão “o texto da filosofia” e a deslocação a que há pouco me referia indiciam um movimento contemporâneo, mas com uma história já longa, pelo qual a filosofia teria deixado de recalcar a sua dimensão textual, assumindo como constitutiva a sua relação com a linguagem, o seu carácter de organização na linguagem, ou de uso de linguagem, e abrindo-se à questionação da sua existência enquanto “formação discursiva” ou “gênero do discurso”.

A palavra “texto” tem vindo a ser a “metáfora” (espacial e têxtil) e o “conceito” que designam um artefato verbal (e transverbal), um objeto transaccional ou comunicacional; um espaço, uma rede ou uma tessitura onde o sentido se pluraliza; a partitura de uma polifonia; um acontecimento ou o “lugar” e os “tempos” de um encontro de horizontes. Mais: a construção dos conceitos de “texto”, ao longo do séc. XX, significou e significa, mesmo se diversamente formulada, a afirmação de uma opacidade (e, para alguns, uma radical intransitividade) que afeta a noção e a própria possibilidade da “representação”, ou que implica um primado ou uma anterioridade da significância sobre os significados, o que não pôde deixar de afetar certas pretensões da filosofia à “enunciação da verdade”.

Se, mesmo sem surpresa reparamos nisto, vale a pena continuar a observar em que medida a frase em título se distingue de uma formulação onde os dois tópicos em que se desdobra fossem por exemplo enunciados como “Filosofia e Literatura”. O título coloca-nos então perante uma das várias configurações concretas das relações entre filosofia e literatura, que têm sido formal e historicamente possíveis (e à qual adiante voltarei). Repararemos ainda que, por razões que, com toda a probabilidade não serão apenas de eufonia (para evitar a repetição), ou de fuga a um efeito de simetria de que aprendemos a desconfiar, a palavra “texto” não aparece no pólo nominal em que se menciona a literatura, que é então referida como “experiência literária”. Neste caso, se pudermos considerar que a palavra “experiência” faz parte

do vocabulário tradicional da filosofia, a frase do título construiria então a figura de um quiasmo, cruzando dois movimentos de migração conceptual: a palavra “texto” emigra da literatura para a filosofia enquanto a palavra “experiência” cumpre uma migração inversa. Entretanto, se qualquer noção de “experiência literária” dificilmente pode hoje apagar a dimensão textual da literatura, talvez possamos admitir que ela abre para um além do texto, o da experiência que temos dele, ou seja, para uma consideração do texto enquanto instância de um processo de escrita-e-leitura. Dito de outra forma, “a experiência literária” é sempre experiência da ou com a linguagem. Mas será apenas isso?

Estes dois movimentos parecem indicar-nos que a coordenação que liga os dois pólos nominais ou os dois tópicos da frase-título dá a pensar uma relação que se deverá estabelecer em torno da questão da linguagem. Além disso, estas frases do tipo “x e y”, em jogos de linguagem ou contextos como este, implicam um percurso pelo menos duplo: podem ler-se da esquerda para a direita e da direita para a esquerda. Neste caso, o título pode pois ler-se assim:

- 1) O que faz o texto da filosofia com a experiência literária? Ou como é que o texto da filosofia experimenta (constrói uma experiência sobre) a literatura?
- 2) O que faz a experiência literária com o texto da filosofia?

Acontece que podemos usar a expressão “experiência literária” em dois sentidos: (a) a experiência que a literatura é em si mesma, e (b) a experiência que temos da literatura; ou de uma maneira algo grosseira (a1) o que faz a literatura e (b1) o que fazemos com a literatura. Podemos admitir que uma coisa e outra são indiscerníveis ou quase indiscerníveis, ou então que estão indissociavelmente unidas, e nesse sentido estamos perante uma consequência da noção de texto enquanto unidade desequilibrada de escrita-e-leitura: um texto é sempre escrita que lê outros textos; as leituras desse texto tendem à escrita (e este tender a, tomá-lo-ei como estruturalmente constitutivo da leitura). Assim, tomarei a expressão “experiência literária” como significando liminarmente essa relação, embora guardando no horizonte uma outra questão: se a experiência literária designa a complexa relação de escrita-e-leitura de textos que consideramos literários, sendo portanto uma experiência que se dá na linguagem e que tem por objeto obras de linguagem, será que a experiência literária não é também uma das formas da experiência que temos do mundo e da vida?

Posso assim tomar a formulação do tema como implicando três – e já não apenas dois – movimentos, que configuram as relações entre três perguntas:

- 1) O que faz o texto da filosofia com a experiência literária?
- 2) Como usamos a filosofia na construção da experiência literária?
- 3) O que faz a experiência literária com o texto da filosofia?

Os “objetos temáticos” destas três questões podem então desdobrar-se em

torno das relações entre literatura e filosofia enquanto experiências e pensamento da linguagem e na linguagem. E, com uma última indicação, fica esboçado o quadro em que me moverei: o desdobramento das três questões conterà alguns cruzamentos e reenvios, que me proponho aceitar como sinais da trama complexa que elas entre si tecem. Aliás, não vou propriamente apresentar respostas fechadas a essas perguntas, mas propor um mapa lacunar dos seus desdobramentos, um mapa que solicita uma historicização que não poderei construir, mas apenas invocar como um modo de resistir quer ao discurso da essencialização, quer ao discurso do relativismo absoluto.

## O QUE FAZ O TEXTO DA FILOSOFIA COM A EXPERIÊNCIA LITERÁRIA?

Se aceitarmos que a “poética”, enquanto modo de pensar “a poesia”, nasce na filosofia, designadamente entre Platão e Aristóteles, desde logo podemos reparar que esse modo de pensar aquilo que a poesia “é”, passa pela definição e descrição das suas “formas” (e da sua essência), e não só apresenta pretensões à generalidade ou à universalidade, como tende a adquirir uma dimensão normativa. Mas o que aqui mais me interessa é que, nesse movimento inaugural, a filosofia produz duas configurações diferentes da sua relação com aquele tipo de obras de linguagem que, hoje, designamos como “literatura”. A primeira, que podemos associar a Platão, é a da suspeita e da acusação da poesia. A segunda, associável a Aristóteles, implica uma revalorização da poesia que é considerada mais filosófica que a história e que, numa estrutura hierarquizada dos saberes, apenas é menos filosófica que a filosofia.

### A suspeição e a acusação da “poesia”, pela filosofia

Em Platão, é certo que encontramos momentos de descrição de diferentes formas da poesia, que podemos aproximar do modelo (que atravessa a longa duração) dos três modos literários: “a poesia épica, lírica e trágica” (**República**, II, 379a). Assim, a “narrativa de acontecimentos passados e presentes” que é “tudo o que dizem os prosadores e poetas” é executada “por meio de simples narrativa, através da imitação, ou por meio de ambas”, o gênero misto, que é a epopéia. Ou de forma ainda mais nítida: “em poesia e em prosa há uma espécie que é toda de imitação, como tu dizes que é a tragédia e a comédia; outra, de narração pelo próprio poeta – é nos ditirambos que pode encontrar-se de preferência; e outra ainda constituída por ambas, que se usa na composição da epopéia e de muitos outros gêneros” (**República**, III, 392c-394c). Quando um investigador contemporâneo como Gérard Genette procura definir “as fronteiras da narrativa”, num momento significativo da narratologia de matriz estruturalista é ainda a essas formulações que começa por regressar.

Entretanto, não podemos deixar de observar que, designadamente na **República**, os procedimentos da poética se encontram envolvidos por um longo e múltiplo movimento de suspeição e acusação dos poetas e dos seus erros, e da poesia que é mesmo tomada como “mentira por palavras” (**República**, II, 382c). Podemos dizê-lo com os próprios termos do texto de Platão: os filósofos, “fundadores” da cidade, devem “exercer vigilância” sobre os poetas. O próprio Platão dá conta de que “é antigo o diferendo entre a filosofia e a poesia” (X, 607b) e cita versos que atestariam a má vontade dos poetas em relação aos filósofos. Nesse conflito, Platão é, aliás e como se sabe, parte ativa. E não só na **República**, mas do **Íon** às **Leis**, o que encontramos é uma configuração da suspeita, da vigilância e da acusação da poesia, pela filosofia. No **Íon**, os poetas são ironicamente retratados como coisas “ligeiras, aladas e sagradas”, seres possuídos por uma força ou entusiasmo que lhes rouba a razão e a presença a si. Além disso imitam tudo sem serem especialistas de nenhuma atividade específica, quando o ideal de capacidade estaria na identidade consigo mesmo e com a execução de uma só tarefa. Esta acusação reencontramo-la na **República**, onde o próprio desdobramento “imitativo” do poeta, na poesia “imitativa” e no “gênero misto”, aparece como intolerável obra de um “homem duplo [ou] múltiplo” (**República**, III, 397e), que por isso deverá ser expulso para outra cidade.

As suas imitações, produção de ilusões sedutoras mas enganadoras, constituem fábulas falsas, errôneas ou mentirosas. Duplamente afastadas da verdade porque imitações de imitações ou de aparências, são além disso corruptoras das mães, das crianças e até dos homens – “as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência” (**República**, III, 395d) – designadamente porque se dirigem aos elementos inferiores da alma, os sentidos, as paixões como o prazer e a dor, que os homens deveriam saber conter, pois a cidade deve ser governada não segundo “o prazer e a dor” mas segundo “a lei e o princípio” (**República**, X, 607a). Sinal da gravidade do mal, quanto mais agradáveis ou sedutoras, mais perniciosas as imitações, se não houver antídoto (*pharmakon*). Entretanto, os diálogos platônicos seriam para Aristóteles também imitações; no **Fédon**, encontramos Sócrates a contar como lhe aconteceu escrever poemas, seguindo as injunções de um sonho insistente. E, na tradição da filologia clássica, encontraremos eco da existência de poemas escritos por Platão.

De qualquer forma, a suspeita e a acusação platônicas são, como resulta dos textos, de ordem onto-gnoseológica e ético-política, e visam os poetas, aquilo que a poesia é ou faz, e os efeitos que produz. Parte do combate contra sofistas e retóricos, a luta contra os poemas homéricos e a mimese dramática, está ligada à acusação da retórica, enquanto produção de tropos e estratégia de persuasão, que residem ou radicam na linguagem e por isso a denunciam como “mau instrumento” para a busca e a comunicação da verdade.

Essa configuração da suspeita tende a ser reativada na filosofia de formas historicamente variantes, mas designadamente quando o desejo de conhecimento é levado a criticar a irremediável retoricidade da linguagem ou a radical polissemia lexical, a ambigüidade frásica e a plurissignificação discursiva das línguas naturais que especificam a faculdade humana de linguagem. Reencontramo-la também nos discursos políticos e religiosos que tribunalizam a arte. É interessante notar, até porque é um fenômeno demonstrativo da descontinuidade temporal, e especificamente histórica, do sentido ou da mudança de sentido por re-contextualização, que algumas das características do poeta definidas por Platão virão séculos mais tarde a ser assumidas ou reclamadas por poetas nos quais perdem o seu valor pejorativo e que as usarão no quadro de uma acusação da cidade. Assim, poderemos reportar a Platão as figurações do poeta enquanto “visionário” (Raymond, 1940), “inspirado” (Dufrenne, 1963), “órfico” (Bruns, 1974), ou da poesia como “Terror” (Paulhan, 1941) ou “força”, do lado da “chama”.

### A filosofia acolhe e distribui um “lugar” à poesia

Já com Aristóteles, encontramos uma outra configuração das relações da filosofia com a poesia, que passa por uma reconceptualização e valorização da mimese. Na *Poética*, jogando na diferença de significação entre os verbos gregos *pratein* e *poiein* (diferença que em outro sentido Platão usa no *Banquete*), a poesia é agora concebida como um fazer, uma produção e não uma mera atividade ou ação. O fazer dos poetas, fazedores e já não “possuídos” ou inspirados, é sobretudo uma composição de “fábulas” (*mutói*), imitação ou representação de ações dos humanos.

Ao invés de Platão, Aristóteles procede a uma valorização “gnoseológica” da mimese poética que se funda, desde logo, no grau de generalidade que lhe é atribuída: “não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer o que é possível segundo a verosimilhança e a necessidade (...), por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular” (1.451a – 1.451b). Além disso, a mimese parece constituir uma característica “antropológica” duplamente distintiva: “O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois de todos, é ele o mais imitador e, por imitação, apreende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado” (1.448b). Longamente traduzida por “imitação”,<sup>1</sup> a *mimesis* vem recorrentemente no nosso tempo a ser aproximada da noção de “re-

---

<sup>1</sup> A tradução por “imitação”, durante a Idade Clássica, tem sido criticada por diferentes autores, de que destaquei Luiz Costa Lima (1995). Ao citar as traduções portuguesas dos textos que refiro, mantenho a tradução criticada, mas apenas porque o que aqui está diretamente em causa não é tanto a (re)construção do conceito de mimese, mas o modo como estes dois filósofos definem duas posições diferentes em relação à poesia.

apresentação”, ou mesmo traduzida por esta palavra. Para além disso, vários autores têm insistido que o modo como Aristóteles caracteriza a mimese aproxima da noção de ficção, que será designadamente uma das características usadas para a delimitação da especificidade da literatura ou da “comunicação literária” (entre muitos outros, cf. Hamburger, 1968; T. Todorov, 1978; Schmidt, 1978). A valorização da mimese poética em Aristóteles pode ser correlacionada com a da retórica em geral e, em particular, da metáfora. A metáfora seria aquilo em que o poeta mostra a excelência da sua destreza, o “emprego das metáforas” seria o que não pode ser tomado de outro, ou seja “tal não se aprende nos demais, e revela o engenho natural do poeta” (1.459a 4). Na mesma passagem da *Poética* fica também claro que a importância da metáfora é, aliás, de natureza onto-gnoseológica: “com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças” (id., *ibid.*).

Por outro lado, ao efeito corruptor da poesia é agora contraposto o efeito catártico da tragédia – “que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação (a purgação) dessas emoções” (1.449b 24) –, o que assim lhe assegura uma utilidade na cidade, uma utilidade ético-política, e que pode ser relacionada com o carácter antropológico que acima referimos. Explicando que os homens se comprazem no imitado, Aristóteles acrescenta:

Sinal disso é o que acontece na experiência: nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo [as representações de] animais ferozes e (de) cadáveres. Causa é que o aprender não só muito apraz aos filósofos, mas também, igualmente, aos demais homens, se bem que menos participem dele. (1.448b 9)

Esta configuração das relações da filosofia com a poesia de algum modo inaugurada por Aristóteles, podemos aproximá-la do que se passará com a reserva pela filosofia de um lugar para a poesia no jogo das faculdades – o lugar da Estética. Aí, acolhidas e dotadas, por exemplo, em Kant de “uma legalidade sem conceito”, as artes (e a poesia) vêm reconhecida uma sua autonomia, a finalidade em si mesmas ou a sua autotelicidade, que se não é conhecimento, com ele se entrelaça.

Por outro lado, tal como aconteceu com a figura do poeta em Platão (apenas sem a referida inversão de valor), também podemos argumentar que a figura do poeta em Aristóteles repercutirá nas muito posteriores representações do poeta como “artista” ou “artesão”, “hermético”, do lado já não do “Terror” mas da “Retórica” e da “forma”, ou do “cristal” e já não da “chama”.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> A polaridade entre “cristal” e “chama”, que aqui aproximamos da oposição entre “forma” e “força” e das outras polaridades construídas para a poesia e o poeta, refere-se à imaginação científica ou ao domínio da epistemologia. Massimo Piatelli-Palmarini (1979), apresentando o debate entre Jean Piaget e Noam Chomsky (1975), fala da contraposição entre “dois compromissos ontológicos contrastantes”, de dois “temas”, no sentido de Holton, ou de “dois programas” epistemológicos: “de um lado o cristal (imagem da invariância e da regularidade

Para além disso, essa eficácia da arte que a torna susceptível de despertar o prazer através da mimese daquilo que é repugnante no mundo da vida quotidiana e a teoria da catarse conhecerão, no séc. XX, desenvolvimentos nitidamente contrastantes. Por um lado, darão origem a uma recusa do estético como embelezamento do intolerável, como se pode ler em Beckett; mas também podem ser tomadas como antecedentes de formulações de Freud sobre o prazer e o gozo estético, formulações essas que podem ser lidas como se se tratasse de reescritas (aqui, transposições ou traduções para um outro vocabulário) do texto aristotélico. Num ensaio de 1908, sobre “A criação literária e o sonho acordado”, Freud partindo do reconhecimento de que o “criador literário consegue (...) emocionar-nos tão fortemente, provocar em nós emoções das quais nós próprios não nos teríamos julgado capazes” (ed. ut., p. 69), irá argumentar que “o verdadeiro gozo da obra literária provém de que a nossa alma se acha por ela aliviada de certas tensões”; admitindo com um “facto que o criador nos coloca numa situação em que podemos extrair gozo dos nossos próprios fantasmas, sem escrúpulos e sem vergonha” (p. 81).

### As configurações do fascínio, da rivalidade e da reunião

No processo, irregular e complexo, em que se constrói a vaga de modernidade datável da segunda metade do séc. XVIII e da viragem para o século seguinte, podemos descortinar, a par das outras já referidas, uma nova e multiforme configuração das relações entre filosofia e poesia, marcada agora, por um fascínio mútuo que não exclui uma rivalidade que contudo se retrai, pelo desejo de reunião, por movimentos de instabilização das fronteiras e por processos de hibridização. Embora processando-se de formas diversas e com sentidos diferentes e, por vezes, mesmo contraditórios, embora atravessando diferentes vagas da modernidade longa e incluindo aquela que tem sido designada como pós-modernidade, podemos encontrar até hoje formas variantes desta nova configuração.

Podemos dizer que essa época que referi como marco inicial desta reconfiguração é a do iluminismo e do romantismo, entendidos não como estritamente seqüenciais, mas antes como em larga medida contemporâneos, numa simultaneidade que comporta a heterogeneidade e a conflitualidade, mas também formas de um devir que conecta (difere e une) os diferentes. É a época da “invenção” da estéti-

---

de estruturas específicas), do outro a chama (imagem da constância de uma forma global externa, a des-peito da agitação interna)” (1979, p. 26-27). Poderíamos ainda referir esta polaridade à oposição entre uma concepção da linguagem como *ergon* e uma outra que a pensa como *energeia*. Entretanto, o interesse destas polaridades, que não são inteiramente sobreponíveis, reside sobretudo no fato de se oferecerem à desconstrução e de nos permitirem aprender não só que não estão inscritas no céu dos conceitos, mas que aquilo que podemos encontrar é a sua pluralização em configurações irregulares, historicamente contingentes e singulares.

ca, pela filosofia, e também a de uma pretensão filosófica por parte da poesia. É aliás uma época marcada por uma rede de acontecimentos que interessam direta e indiretamente ao tratamento da questão que nos ocupa, e que fortemente nos interpelam e dividem ainda hoje. É então que começa a tornar-se mais nítida a diferenciação das esferas da cultura, que será conceptualizada pelas três críticas de Kant. É a época em que a palavra “literatura” – refazendo um conjunto daquilo que até aí se chamava Poesia, Eloqüência ou Belas Letras – começa a ser usada num sentido intensional e extensionalmente mais próximo daqueles com que hoje lidamos; é também por essa altura que o romance recebe mais plenamente a sua canonização como gênero (que aliás virá a tornar-se dominante) e, ao mesmo tempo, começamos a encontrar um tipo de formas híbridas, em termos da sua textualidade genológica e histórica, o fragmento ou a escrita fragmentária, de caráter mais ou menos aforístico, e que é uma forma que pode ser assumida como texto filosófico (o que não significa que tenham cessado as grandes arquiteturas da filosofia sistemática) ou como texto de poética (uso aqui “texto de poética” para significar aquele tipo de textos através dos quais a poesia se pensa a si mesma). É então ainda que começamos a encontrar mais recorrentemente aqueles autores que se movem, não só entre vários gêneros literários, mas entre vários “gêneros do discurso” e, designadamente entre a filosofia e a literatura, assim como encontramos essas obras que ainda hoje são estudadas quer na história da filosofia quer na história literária. No espaço francês, isso acontece, entre outros, com aqueles singulares irmãos desavindos, face bifronte dessa modernidade nascente, a que com frequência regressamos: Diderot e Rousseau.

**Le neveu de Rameau** é um exemplo desses textos híbridos que atravessam nos dois sentidos a fronteira, e é obra de um iluminista altamente apreciado pelos primeiros românticos alemães. Em Diderot começa aliás uma teoria da imaginação que, de outros modos, será decisivamente prosseguida pelos românticos.

Sem esquecer Blake e os românticos ingleses, por exemplo, Coleridge ou Shelley e, em França, por exemplo Victor Hugo, ou na Alemanha, Schiller e Goethe, esta configuração das relações entre o texto filosófico e a poética enquanto auto-reflexão da poesia é particularmente forte e intensa (e emblematicamente legível em coleções de fragmentos), no primeiro romantismo alemão, ou “romantismo de Iena”, onde, segundo autores como Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, encontraríamos uma forma genealogicamente inaugural “do projeto teórico na literatura”, ou a “instituição teórica do gênero literário (ou se se quiser da literatura ela própria, da literatura enquanto absoluto” (1978, p. 9 e 11).

Reação talvez ao processo de diferenciação e de autonomização relativa das várias esferas da cultura, aí nos deparamos com o correspondente desejo de reunião que, entretanto, admite a ironia dos poetas em relação aos filósofos. Lembre-se, entre muitos outros sinais ou sintomas possíveis, o fragmento 115 dos **Fragmentos críticos**

(red. 1795, ed. 1797) de Friedrich Schlegel: “Toda a história da poesia moderna é um comentário seguido do breve texto da filosofia: toda a arte deve tornar-se ciência, e toda a ciência tornar-se arte. Poesia e filosofia devem ser reunidas”.

Ou então o fragmento 116 (atribuído aliás ao mesmo F. Schlegel) dos **Fragmentos** publicados na revista **Athenaeum** (1798):

A poesia romântica é uma poesia universal progressiva. Ela não está apenas destinada a reunir todos os gêneros separados da poesia e a fazer com que poesia, filosofia e retórica se toquem. Ela quer e deve também por vezes misturar e outras vezes fundir poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia de arte e poesia natural, tornar a poesia viva e social, a sociedade e a vida poéticas (...).

Entretanto, este apelo à reunião convive não só com uma pretensão filosófica da poesia, mas também com a sua autodeterminação em relação à tutela filosófica. Por exemplo, o fragmento 132 do **Athenaeum**, atribuído a August Schlegel: “O poeta tem pouco a aprender com o filósofo, o qual tem muito a aprender com aquele (...)” ou em F. Schlegel: “A poesia não pode ser criticada senão pela poesia” (fr. 117). Nesse sentido, os românticos guardam uma distância irônica em relação ao filósofo, como acontece, por exemplo, em Keats, quando escreve que “aquilo que choca o virtuoso filósofo, delicia o poeta camaleão”; assim como podem apropriar-se de Platão (e “substituí-lo”), como quem retoma o bem que aquele teria roubado ao poeta; como podemos ler num dos **Fragmentos críticos** (1797) de F. Schlegel: “os romances são os diálogos socráticos do nosso tempo. Nesta forma liberal, a sabedoria da vida evitou a sabedoria de escola” (fr. 26; ed. ut., p. 83).

### O uso da poesia para criticar ou deslocar a filosofia

Entre as configurações do fascínio e da reunião poderemos ainda especificar uma outra, que pode também assumir formas variantes e virá a ter longos efeitos em controvérsias contemporâneas, designadamente na teoria literária. De Nietzsche a Heidegger, e na sua recepção no continente europeu, nomeadamente em França, jogam-se vários jogos pelos quais a filosofia se critica através da poesia ou coloca diante de si a poesia como o seu outro necessário.

O caso de Nietzsche é particularmente significativo, pela trama em que esta configuração se insere. Com ele estamos num outro estrato da modernidade, que podemos referir às últimas décadas do séc. XIX e que podemos aproximar da “modernidade estética” que se iniciaria por exemplo com essa poderosa constelação da poesia francesa, constituída por Baudelaire, Ducasse, Rimbaud e Mallarmé. Nietzsche pode ainda ser considerado um filósofo, mas exercerá uma peculiar forma de crítica da tradição filosófica; assim como convém não esquecer que vem da filologia, mesmo se toma em relação a ela as suas liberdades. Em tempos em que a retórica vai

entrar em eclipse, argumentará a essência retórica da linguagem; e num século onde se teria processado o nascimento moderno da História, ele é o intempestivo crítico do excesso de História, mesmo se essa sua crítica “inatual” é ainda histórica.

Vindo da filologia, redescobre os pré-socráticos que fascinam e virão a fascinar outros filósofos, assim como poetas. Deplorando como “um imenso desastre” a perda das suas obras, e atraído ele próprio pelo estado fragmentário e aforístico, em que nos chegaram, Nietzsche vê neles os portadores de “possibilidades de vida”. Dando, através deles, o nascimento da filosofia na época da tragédia grega, chama-lhes (aos Eleatas, a Heráclito e Empédocles) “filósofos trágicos”. Aqui, o *ethos* antiplatônico é claramente expresso: “Com Sócrates alguma coisa mudaria” (p. 17), ou “com Platão é outra coisa que começa” (p. 31) – “a enunciação da verdade a todo o preço” (fr. 70 de *O livro do filósofo*, I, do outono-inverno de 1872). Ao inventar os seus gregos, Nietzsche é levado a ver nos pré-socráticos uma situação “primitiva” em que poesia e filosofia ainda não se teriam separado.

Nietzsche insiste no desvelamento da retoricidade da filosofia que ela própria longamente recalcaria. A apologia da arte e da poesia vem ajudá-lo nessa operação, pela qual a retoricidade é dita como radicalmente inscrita na linguagem: “Todas as figuras de retórica (quer dizer a essência da linguagem) são falsos silogismos. É com eles que a razão começa” (fr. 142, *ibid.*).

Num outro momento, na “Introdução teorética sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral” (redigida no verão de 1873), a sua famosa resposta à pergunta sobre “o que é então a verdade?” – “Uma multidão movente de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, um conjunto de relações humanas poeticamente e retoricamente erguidas” – será posteriormente retomada por alguma da crítica e da teoria literárias contemporâneas (designadamente num conhecido ensaio em que Paul de Man relê Baudelaire).

Assim, a arte enquanto mentira, em sentido “extra-moral”, e ao tratar a “aparência enquanto aparência (...) não quer enganar, é verdadeira”.

Por seu turno, Heidegger acolhe a poesia e sobre ela ou com ela procede à sua própria figuração da linguagem e da relação do pensamento filosófico com a linguagem. Por aí, a filosofia parece por vezes poetizar-se no mesmo movimento pelo qual de certa forma poetiza ou essencializa a poesia.

Em *Qu’est-ce que la philosophie?* (conferência realizada em Cerisy-la-Salle em 1955), ao pensar a modalidade do corresponder que a filosofia seria, toma-a como um falar, um corresponder ao serviço da linguagem (ed. ut., p. 48). “Sem uma suficiente meditação da linguagem, não saberemos nunca verdadeiramente o que é a filosofia enquanto (...) modalidade privilegiada do dizer”. E logo convoca a poesia e o seu distinto modo de se dedicar ao serviço da linguagem. O parentesco não elimina a diferença. Diz Heidegger: “Entre elas (pensamento e poesia), entretanto,

persiste ao mesmo tempo um abismo profundo, porque ‘elas habitam os montes mais separados’”. E na proposição que diz a causa, cita um verso de um poema de Hölderlin. Ou seja, a poesia é aqui chamada ao texto da filosofia, integrando-o, para o confirmar.

### Uma “idade dos poetas”?

Para o texto de Nietzsche, “emigram” personagens literárias, usando aqui uma expressão de Deleuze-Guattari em *Qu’ est-ce que la philosophie* (1991); vêm poemas; e é ele próprio quem prepara para publicação *Os ditirambos de Dioniso*.

Por sua vez, Heidegger enviará poemas seus a René Char e um conjunto de 7 serão publicados no volume dos *Cahiers de l’ Herne*, dedicado a esse poeta, em 1971.

Vale a pena referir aqui a construção, por Alain Badiou (1989), de um período ou um quase-período que precisamente se desenrolaria entre Nietzsche e Heidegger, e que o autor designa como “a idade dos poetas”. Deve notar-se que tal “periodização” é imaginada do ponto de vista da filosofia, num livro significativamente intitulado *Manifeste pour la Philosophie*, cujo autor, que é filósofo para além de romancista e dramaturgo, reage a uma conjuntura em particular francesa, recusando-se a aceitar que ela possa significar um esgotamento ou uma impossibilidade da filosofia que não fosse a “travessia do (seu próprio) fim” (p. 12). Nesse “período”, “entre Nietzsche e Heidegger” ou que, numa outra formulação, se abriria “logo após Hegel”, “a filosofia (teria estado) o mais das vezes suturada<sup>3</sup> quer à (sua) condição científica, quer à (sua) condição política” e “a poesia tomou a seu cargo algumas das funções da filosofia” (p. 49). Esse período seria, segundo o autor, representado por Hölderlin, Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstan e Celan. Embora reconheça que “não são nem toda a poesia nem todos os poetas”, Badiou apresenta-os como “aqueles cuja obra é imediatamente reconhecível como uma obra de pensamento e para quem o poema é, no lugar mesmo em que a filosofia desfalece, o lugar da língua em que se exerce uma proposição sobre o ser e o tempo” (id., *ibid.*). Para além do gesto de essencialização que se exerce no preciso momento em que pareceria que o autor estaria em plena tentativa de historicização (gesto esse que não está, aliás, muito longe do de Heidegger, por exemplo, no ensaio sobre “Hölderlin e a essência da poesia”), pode dizer-se que, no fundo, Badiou projeta nesse período alguns traços da sua própria circunstância, na qual dá conta do modo como determinados filósofos seus contemporâneos (Lyotard, Deleuze, Derrida, Lacoue-Labarthe, Jean-

---

<sup>3</sup> Badiou define “sutura” como um tipo de situação, na qual “a filosofia ‘delega’ as suas funções em uma ou outra das suas condições (genéricas)” que, segundo ele, são quatro: o matema, a política, o poema e o amor, ou formuladas de outro modo: a matemática (e a ciência); “a invenção política”; “a arte, cujo coração é o poema”; e o amor (ou o “Dois de amor”). Essa “delegação” significa que a filosofia falha e fica prisioneira das condições cuja compossibilidade ela deveria pensar.

Luc Nancy, mas também Gadamer) prosseguem o seu caminho intelectual através da reflexão sobre a pintura, o cinema, a poesia ou a literatura. É também sintomático de um discurso que corre o risco de amalgamar o que é heterogêneo e historicamente diferente, que este autor possa integrar esses filósofos e os poetas naquilo que designa como uma “singular constelação típica (antiplatônica) em que se encontram os sofistas gregos, Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein” (p. 45).

### COMO USAMOS A FILOSOFIA NA CONSTRUÇÃO DA EXPERIÊNCIA LITERÁRIA?

Passemos a encarar mais diretamente esta segunda questão, que é no fundo uma questão dupla: porque se interessa a filosofia pela literatura? e porque é que não só alguns teóricos e críticos literários, mas também poetas e romancistas se interessam pela filosofia? Podemos responder que esses interesses manifestam, por um lado, uma vontade de constituir uma espécie de tribunal da razão que tutelaria o domínio literário, ou, por outro lado, que se trata no fundo de uma disseminação da vontade de poder, de disputas de território que são lutas pelo poder simbólico (e ideológico) de organização e hierarquização do universo dos discursos (cf. Foucault, 1971). Mas mesmo admitindo como investigável esse tipo de hipóteses (de linhagem mais ou menos nietzschiana e marcadas contemporaneamente pelo trabalho de Foucault), resta a questão de saber o que é que na experiência literária torna plausível que ela se torne objeto ou sujeito, ponto de aplicação de tais interesses.

Lembremo-nos de que Platão suspeitava dos poetas por “imitarem tudo”. Podemos reencontrar ainda perto de nós uma observação semelhante, mas sem implicar a suspeita e a acusação. Trata-se então de reconhecer a “compreensividade” da literatura, uma amplitude temática (e processual) quase irrestrita e, de fato, apenas historicamente delimitável, ou seja, cujas fronteiras discursivas apenas são determináveis nas configurações históricas concretas do “polissistema literário” (Éven-Zohar, 1990). Desculpe-se o salto no tempo que não pretende homogeneizar o que está entre. Reencontramos esse reconhecimento, por exemplo, num texto como a *Lição* de R. Barthes (1977), que tem como motivo-guia a natureza plural do poder e a sua radicação na linguagem, ou na língua. Barthes, que tomará a literatura (termo que ele gostaria de poder substituir pelo de “escrita”) como a única forma de “conhecer a língua no exterior do poder” (p. 18), começará por argumentar o caráter verdadeiramente enciclopédico da literatura, no qual se exprime a força que designa como *Mathesis*. A literatura disseminaria em si os saberes, ao mesmo tempo dissimulando-os e encenando-os, e permitiria mesmo antecipar saberes possíveis. Assim, o discurso que transporta e desvaira os saberes, seria da ordem do “dramático” e não do “epistemológico”. Aliás, nesse texto de Barthes, a *mathesis* liga-se, mesmo se de forma dis-

cutível (porque pouco construída), com a *Mimesis*,<sup>4</sup> a força mimética ou de representação da literatura: enquanto aquela primeira força tornaria a literatura, designadamente na medida em que é enciclopédica, “realista: ela é a realidade, realidade essa que é um lugar do real” (p. 19), esta segunda seria a manifestação de um desejo “irrealista”, impossível e utópico, porque o real não seria representável (p. 22-23).

Procurando argumentar a importância da teoria literária, e apresentar as razões pelas quais seriam sobretudo os teóricos da literatura que teriam importado para a Inglaterra e os EUA alguns recentes filósofos europeus (continentais), e o papel desempenhado pela teoria literária na emergência de um novo gênero que designa como “teoria”, Jonathan Culler (1982) reencontra também esta hipótese da compreensibilidade da literatura:

Uma vez que a literatura toma como seu tema toda a experiência humana e, particularmente, a ordenação, a interpretação e articulação da experiência, não é por acidente que os mais variados projetos teóricos encontram informações na literatura e que os seus resultados são relevantes para pensar acerca da literatura. (1982, p. 10)

A literatura analisa as relações entre homens e mulheres, ou as mais perturbantes manifestações do psiquismo humano, ou os efeitos das condições materiais na experiência individual. (1982, p. 10-11)

Vale a pena citar uma outra variante do mesmo tipo de argumento: “é porque explora os limites da inteligibilidade que a literatura convida ou provoca discussões teóricas que envolvem as mais gerais questões da racionalidade, da auto-reflexividade e da significação”.

Finalmente, e aqui se insinua uma outra zona de controvérsia, os teóricos da literatura seriam particularmente receptivos a novos desenvolvimentos teóricos em outros campos, porque lhes faltam os particulares compromissos teóricos dos que trabalham nesses campos.

Um último exemplo, que vem de alguém que trabalha sobretudo sobre a retórica da argumentação, Michel Meyer:

Tudo pode ser objeto da literatura. Tudo o que se pode exprimir em linguagem vulgar pode tornar-se literário. A literatura pode falar de tudo. E, de fato, sempre foi esse o caso. Mas se identificarmos a literatura com a retórica, a fronteira entre o literário e o não literário irá forçosamente esbater-se. (1992; 1994, p. 113)

Deve ter-se em conta que há uma sofisticada tese oposta, segundo a qual a literatura não falaria senão de si mesma. Mas poupo aqui a contra-argumentação.

---

<sup>4</sup> Este texto de Barthes é aqui apresentado, independentemente das suas dificuldades argumentativas que aqui não serão objecto de crítica, como um exemplo do reconhecimento (por um autor cuja obra nos leva do estruturalismo ao pós-estruturalismo) do que se pode chamar a “compreensibilidade” da literatura. Uma dessas dificuldades encontra-se justamente na fragilidade da distinção e da articulação de *Mathesis* e *Mimesis*.

Por um lado, porque já esbocei esta questão em outros lugares (Gusmão, 1994 e 1995); por outro lado, porque esta tese nas suas formulações mais radicais dissolve algumas evidências em contrário, que se nos deparam nos modos como usamos e trabalhamos os textos literários; finalmente, porque neste momento e para o que aqui me interessa, poderei aceitar duas proposições que não dizem exatamente o mesmo, mas das quais uma, a primeira, pode ser considerada uma resposta a essa tese, de que aqui sumariamente me afasto, e que entretanto a aceita numa versão fraca ou mitigada.

- 1) a literatura fala de si própria, mas só o pode fazer falando de outras coisas, e isso acontece mesmo quando estamos perante textos literários que são simultaneamente textos de poética.
- 2) A função de representação da literatura só pode efetuar-se ou ter efeito, na medida em que ela se articula (poderíamos mesmo dizer que supõe ou comporta) uma dimensão auto-representativa ou auto-reflexiva; ou seja na medida em que inscreve e mostra os protocolos ou as condições de possibilidade da referida função; mesmo nos casos em que o que um texto “diz” e aquilo que “mostra” não são rigorosamente coincidentes.

Mesmo que pelo preço de algumas especificações ulteriores, as diferentes formulações sobre o carácter enciclopédico da literatura, vindas de horizontes que não são exatamente os mesmos, permitem compreender porque é que a filosofia se pode interessar pela literatura e porque é que teóricos e críticos literários podem, frequentemente, sentir a necessidade da filosofia ou recorrer a ela, de forma mais ou menos disciplinarmente segura, para construírem os modos das suas leituras.

M. Meyer permite-me precisar um pouco mais esta questão, quando afirma na abertura de *Linguagem e literatura*: “A literatura é verdadeiramente o teste-chave de toda a teoria da significação e do discurso” (1994, p. 13).

Ora uma das mais poderosas evidências sobre a literatura ao longo do séc. XX é muito provavelmente a de que ela é obra de linguagem.

Talvez não seja muito difícil aceitar que a teoria literária contemporânea na sua forma hoje mais reconhecível ou historiável nasce no séc. XX com o formalismo russo.<sup>5</sup> E nasce, justamente, na relação com a lingüística saussuriana, e na procura de uma especificidade do literário; ou seja, na tentativa de determinação daquilo que transforma um texto verbal num texto literário, numa obra de arte. Esta especificidade do literário será designada por um termo, cunhado por Roman Jakobson em 1921: a “literariedade”, que designaria o objeto da “Poética”, enquanto ciência da literatura.

<sup>5</sup> Não nos devemos entretanto esquecer nem dos debates com o formalismo travados por M. Bakhtin/Medvedev (1928), nem dos trabalhos do chamado “círculo de Bakhtine” (In: Todorov (Org.), 1981).

No cerne do pensamento formalista, habita desde então uma suposição, uma crença ou uma hipótese: a de que é possível determinar um conjunto de traços formais, estruturais ou lingüísticos que permita especificar um texto como literário. Como vários autores têm convincentemente mostrado, as definições da “literariedade” como autocentração ou exibição da sua formalidade nos textos reconhecidos por literários adota e adapta a noção de autotelicidade do estético vinda de Kant.

Ao longo do século, a evolução da lingüística foi sempre de forma mais ou menos direta repercutindo na teoria e na crítica literária. Entretanto, a lingüística tornando-se ciência e constituindo no estruturalismo francês uma espécie de paradigma de cientificidade para as ciências humanas, opera como, no próprio texto de Saussure se observa, a partir de uma redução inicial e fundadora:

Tomada no seu todo, a linguagem multiforme e heteróclita; a cavalo sobre vários domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, pertence ainda ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria dos fatos humanos, porque não se sabe como destacar a sua unidade. A língua, pelo contrário, é um todo em si e um princípio de classificação. Desde que lhe damos o primeiro lugar entre os fatos de linguagem, introduzimos uma ordem natural num conjunto que não se presta a nenhuma outra classificação. (CGL, p. 25)

A “redução” é acentuada pelo fato de, em Saussure e na sua posteridade estruturalista, a construção dos pares *langue* e *parole*, “sincronia” e “diacronia” tender a valorizar o primeiro termo de cada par, até na medida em que mais facilmente esses termos permitem perceber e descrever a dimensão sistêmica da língua ou da literatura, como precisamente acontecerá com o formalismo russo.

Nos seus casos mais extremos, a importação não questionada desta redução trouxe, para o pensamento formal da literatura, a elisão, redução ou suspensão da integração das questões do sujeito, da referência, do contexto e da historicidade; assim como uma centração no texto, como objeto ou espaço sistêmico, lingüístico ou semiótico, ou na descritibilidade da literatura como sistema semiótico.

Ora, se e quando a lingüística constrói o seu objeto de estudo sem tematizar os usos literários da linguagem, e é depois “aplicada” ao estudo da literatura, a redução tem conseqüências – a literatura tende a aparecer como um subsistema (Jakobson), um desvio, ou um uso parasitário da linguagem na filosofia analítica e na pragmática lingüística (em Austin e Searle). Alguma outra filosofia pode então ajudar a contornar a pureza formal da lingüística. Como o escreveu Michel Deguy, alguém que precisamente se move entre a poesia (é poeta) e a filosofia, – “a língua é um assunto demasiado sério para ser deixado aos lingüistas” (1970).

Se aquela redução ou “falácia lingüística” (Posner, 1976) pôde encontrar conforto em alguma filosofia, ou em apropriações pelos estudos literários de alguns

dos seus procedimentos, também é um fato que as tentativas de contornar essa redução recorreram à filosofia, assim como à sociologia e à antropologia; ao marxismo e à psicanálise.

Apenas um exemplo, que julgo significativo pela complexidade das relações de apropriação para que aponta. Se a própria necessidade da redução, e a concentração na imanência textual podem ser reportadas à *epoché* husserliana e à concepção, com idêntica proveniência dos objetos da cultura como “objetos ideais”, também é possível observar como é a Husserl ou à posteridade da sua fenomenologia que vários autores e tendências da hermenêutica literária irão recorrer, na tentativa de construir uma fenomenologia do texto literário ou da percepção literária que, se não ignora o lingüístico, de alguma forma o procura ampliar ou transcender (cf. por ex., Roman Ingarden, Merleau-Ponty, ou W. Iser).

A partir dos anos 60, sobretudo, as lingüísticas da enunciação e do discurso, a pragmática lingüística oriunda de alguma forma da filosofia da linguagem, anglo-saxônica, de Austin, e em parte de certos usos de Wittgenstein, vêm, com procedimentos e resultados diferenciados, permitir conceptualizar a relação de leitura como cooperação comunicacional, e a dimensão interativa e pragmática da comunicação literária. Da filosofia virá a possibilidade de usar a noção de “mundos possíveis” para tratar os problemas da ficção e da sua dimensão cognitiva. E ao mesmo tempo, com a demonstração da figuralidade do texto da filosofia entre Derrida e Paul de Man e com a redescoberta pela filosofia (e não só) da retórica, enquanto figuralidade e persuasão, também os estudos literários se movem.

O recurso à filosofia para ler textos literários pode praticar-se, pois, de formas diferenciadas:

- 1) como modo de construir a noção de literatura enquanto uso de linguagem.
- 2) como forma de determinação de analogias, nexos ou constelações epocais, quanto às formas de sentido ou às relações de implicação entre filosofia e literatura.
- 3) como orientação ou clave hermenêutica da leitura, permitindo colocar aos textos literários determinadas perguntas que são especificadas numa dada problemática filosófica e no seu vocabulário específico. Então, valorizando especialmente determinados segmentos e modos do funcionamento de sentido de um texto, a filosofia serve como instrumento metodológico de interpretação que traz à leitura desse texto um dado co-texto filosófico.
- 4) Como forma de identificação, num texto literário, da figuração ou apropriação de um tópico da filosofia. Ou, de forma mais ampla, lendo num texto literário um determinado intertexto filosófico. Recorrendo de novo,

ao vocabulário de Deleuze-Guattari, a leitura encontraria “personagens conceptuais” que teriam imigrado para o texto literário.

## O QUE FAZ A EXPERIÊNCIA LITERÁRIA COM O TEXTO DA FILOSOFIA?

Isto nos dá passagem para a consideração do movimento pelo qual, por vezes, a literatura lê, reescreve e pensa a filosofia. Pelo caminho, já fomos encontrando (na seqüência anterior) sinais, razões e efeitos desse movimento. Apenas mais algumas anotações.

A experiência literária une de forma certamente desequilibrada, escrita e leitura. Um texto literário pode ler, citar, apropriar-se, parasitar e reescrever inúmeros textos outros, entre os quais, textos filosóficos. O que o atrai, nestes últimos, pode ser o que eles dão a pensar, mas também a sua própria vibração verbal, a sua qualidade por vezes formular, as referidas “personagens conceptuais” que podem formar, com outras, a população do mundo fictício que se constrói, ou, mesmo dinamizar a construção desse mundo. Fernando Pessoa dizia-se “um poeta animado pela filosofia”, e nós podemos perceber como, nos diferentes “jogos de linguagem” e “formas de vida”, que os seus heterônimos são, se jogam também questões de ontologia e de gnoseologia, questionações da linguagem que são indissociáveis da questão do sentido ou da ausência de sentido da existência.

Mas a literatura tende a desarrumar a filosofia que ela própria deseja; a mudar de filosofia ou a cruzar filosofias que se diria serem profundamente distintas.

A literatura é experiência da linguagem pela invenção de possíveis verbais, pelos “jogos de linguagem” que constrói e pelas “formas de vida” que imagina e dá a imaginar. Por aí, ela é já conhecimento da linguagem, não à maneira de uma meta-linguagem, mas pela sua imersão apaixonada na materialidade verbal e transdiscursiva de que se faz; mas também conhecimento do mundo de mundos em que vivemos historicamente, pelo modo como reconfigura imagens desses mundos, como modela na linguagem versões, modelos, simulações de espaços-tempos e das suas populações. Conhecimento e *poiesis* dos humanos, configuração antropológica (formal e historicamente) aberta, pela maneira como enuncia ou co-enuncia, na escrita, a sua “fala”, não tendo ao seu dispor senão “as palavras dos outros” (Bakhtine), pela maneira como remodelam os nossos sentidos. “Conversa entre humanos” e reinvenção da sua linguagem, dos seus gestos e das suas figuras, a literatura faz-nos encontrar a indecidibilidade, em que alguns insistem, mas também nos obriga a ir decidindo sobre o sentido, mesmo que essas decisões sejam provisórias, revogáveis por nós próprios, ou contraditas por contemporâneos nossos, ou por outros cujos vultos não podemos antecipar, assim como não podemos prever todos os contextos futuros.

A literatura implica uma escuta, uma “disponibilidade”, ao mesmo tempo, “passiva” – na medida em que aceitamos ser marcados e trans-formados por algo que é outro, ou tão só ser movidos ou co-movidos por um ritmo – e “ativa”, porque nos é pedida uma resposta, a participação numa cooperação enunciativa, a reinvenção de uma invenção que rompeu já e desde sempre com o solipsismo, que implica a partilha diferida do sentido no interior de comunidades heterogêneas, e reclama a capacidade de preferir.

### Fronteiras instáveis mas não apagáveis

Jacques Derrida, a partir da filosofia e da tradição filosófica marcada pelo que designa como logocentrismo e fonocentrismo, procura tornar “visíveis” o texto da filosofia e o seu processamento, libertando-o da sua redução à transcrição de uma voz ou de um pensamento sem escrita.

No seu movimento de deslocação da filosofia, a escrita deste autor não se limita a ler a figuralidade do texto filosófico, antes recorre ela própria a procedimentos textuais que tenderíamos a considerar literários. Por outro lado, Derrida é um daqueles autores que constrói conceitos ou figurações que se tornam influentes, nomeadamente na teoria literária, ao trabalhar textos literários. Assim acontece, por exemplo, com a noção tríplice de “assinatura” (Derrida, 1984), que encontra um seu momento decisivo na leitura de Francis Ponge; ou com a da (im)possibilidade do testemunho (Derrida, 1998) na leitura da pequena e admirável narrativa que é *L’Instant de ma mort*, de Maurice Blanchot.

Entretanto, Derrida não ignora o caráter histórico dos processos de institucionalização dos campos discursivos e admite que o campo das oposições que des-constroi “é também um campo de forças não discursivas” (1979); daí que se possa dizer que ele não elimina as fronteiras entre literatura e filosofia, apenas as torna instáveis e contingentes.

A partir, por seu turno, da teoria literária, Paul de Man encontra-se em certa medida com o trabalho de Derrida, embora com “consequências” diferentes.

Para Paul de Man, a retoricidade intrínseca da linguagem instabiliza sem remédio o sentido supostamente estabilizável pela semiologia (Man, 1979, p. 3-19), ou por qualquer gramática textual (1982). Num outro ensaio seu, *Epistemologia da metáfora*, em que foi lendo as marcas da retoricidade presentes em textos filosóficos, justamente quando neles se critica e acusa a retórica, conclui:

Finalmente a nossa argumentação sugere que a relação e a distinção entre literatura e filosofia não podem ser estabelecidas em termos de uma distinção entre categorias estéticas e epistemológicas. Toda a filosofia está condenada, na medida

que dependente da figuração a ser literária e, como foco desse mesmo problema, toda a literatura é, até certo ponto, filosófica. (Man, 1978)

É certo que acrescenta – “a aparente simetria destas afirmações não é tão tranquilizadora como pode parecer, pois o que parece aproximar a literatura da filosofia é (...) uma ausência recíproca de identidade ou especificidade”. Mas isso não o impede de, no mesmo movimento, especificar a literatura como “o lugar onde a possível convergência de rigor e prazer se mostra uma ilusão”.

Julgo contudo que é altamente duvidoso que toda a filosofia possa ser igualmente literária, assim como o seu exato inverso. É também difícil de perceber qual é o ponto ou a fronteira em que a literatura se torna filosofia. Mesmo que sejam instáveis as fronteiras, mesmo que não se possa aceitar uma partilha de territórios entre a filosofia e a poesia, que seja pensável como a partilha exclusiva do pensamento ou do conhecimento, para a filosofia, e do estético, para a literatura; tais fronteiras existem, histórica e formalmente (genologicamente) variáveis. Se a questão da identidade ou da especificidade é muito dificilmente resolúvel (se não impossível de resolver) em termos de propriedades essenciais, a-históricas ou meta-históricas, e estritamente formais, estruturais, ou lingüísticas – e, de fato, ao longo do século XX várias propostas de definições desse tipo foram falhando (sem por isso se tornarem inúteis) – isso não impede que tentemos determinar, sempre provisoriamente, de forma relativa-ou-histórica, as relações de alteridade que diferem e historicizam as identidades dos gêneros de discurso, que não têm que ser contínuos, antes podem ser descontínuos e contíguos.

O apagamento de toda e qualquer fronteira é uma espécie de preguiça do pensamento ou uma resposta excessiva ao fantasma de Babel e à angústia da separação; a obra de um sincretismo unitivo, ou o triunfo de uma analogia sem regras, o que é coisa estranha quando lidamos com a linguagem, e a idéia de uma linguagem sem regras é logicamente inconcebível. Um tal apagamento representaria sobretudo o triunfo de um monologismo que nos encerraria no inferno do mesmo, na redução da pluralidade das figuras da razão e dos possíveis de linguagem.

## RÉSUMÉ

Une réflexion sur les deux topiques du titre – le texte de la philosophie et l’expérience littéraire – nous permet de poser trois questions: (1) Comment la philosophie pense-t-elle la littérature? (2) Comment pouvons-nous prendre dans la philosophie des façons de construire la notion d’ “expérience littéraire”? (3) Comment la littérature s’approprie-t-elle du texte philosophique. À propos de la première question, sur laquelle nous travaillerons plus longuement, nous garderons en mémoire deux configurations matricielles que nous retrouverons dans d’autres formulations et conjonctures historiques: celle du soupçon et de l’ accusation de la poésie par la philosophie de Platon et celle de l’accueil chez Aristôte qui lui assigne une “place” dans l’hierarchie de la connaissance. À ces modulations des rapports de la philosophie avec la littérature, nous ajouterons les différentes configurations qui relèvent de la fascination, de la rivalité, mais aussi bien de la réunion ou de la contagion qui, dès le premier romantisme allemand, et ensuite chez Nietzsche, reviennent et se transforment longuement au XXème Siècle. Le dernier mouvement proposera que les frontières, formelles et historiques, entre la philosophie en tant que texte et le texte littéraire, peuvent, certes, devenir fort instables, mais on ne peut les effacer.

**Mots-clé:** Littérature et philosophie; Textualité et expérience; Soupçon; Accueil; Fascination et réunion; Frontières.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Poética*. 3. ed. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: IN/CM, s/d.
- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford: University Press, 1962. (Trad. fr.: *Quand dire c’est faire*. Paris: Seuil, 1970).
- BADIOU, Alain. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil, 1989.
- BAKHTINE, M. Les études littéraires aujourd’hui e Les carnets de 1970-1971. In: *Esthétique de la création verbale*. Paris: Gallimard, 1979. p. 339-379.
- BAKHTINE, M.; MEDVEDEV. *The formal method in literary scholarship*. John Hopkins: U. P., 1985.
- BARTHES, Roland. *Leçon*. Paris: Seuil, 1977. (Trad. port.: *Lição*. Lisboa: Edições 70, 1979).
- BRUNS, Gerald L. *Modern poetry and the idea of language*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- COLERIDGE. *Biographia literaria*. London: Rutland, Vermont: Everyman’s Library, 1991.
- CULLER, J. Preface. In: *On deconstruction*. Ithaca: Cornell U. P., 1982.
- DEGUY, M. La poésie en question. In: *Modern Language Notes*, v. 85, n. 4, p. 419-433, 1970.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris: Seuil, 1991.
- DERRIDA, Jacques. La mythologie blanche. In: *Poétique*, n. 5, 1971, p. 1-8. Republicado. In: Derrida, 1972, p. 247-324.

- DERRIDA, J. **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit, 1979.
- DERRIDA, J. **Signéponge**. Columbia University Press, 1984. (Ed. fr.: **Signéponge**, Paris: Seuil, 1988).
- DERRIDA, J. **Demeure**. Paris: Galilée, 1998.
- DUFRENNE, Mikel. **Le poétique**. Paris: P.U.F., 1963.
- ÉVEN-ZOAR, I. Polysystem theory (1979) e The literary system. In: **Poetics Today**, v. 11, n. 1, p. 9-44, 1990.
- FREUD, S. La création littéraire et le rêve éveillé. In: **Essais de psychanalyse appliquée**. Paris: Gallimard, (1<sup>a</sup> trad. fr.: 1933), 1971. p. 69-81.
- GUSMÃO, Manuel. Da poesia como razão apaixonada 3. In: BASÍLIO, K.; GUSMÃO, M. (Org.). **Poesia & ciência**. Lisboa: Cosmos, 1995. p. 235-248.
- HAMBURGER, K. **A lógica da criação literária**. São Paulo: EDHUC/Pontes, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. **Approche de Holderlin**. Paris: Gallimard, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Gallimard, 1957.
- HUSSERL, Edmund. **L'origine de la géométrie**. Trad. J. Derrida. Paris: P.U.F., 1974.
- INGARDEN, R. **A obra de arte literária**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1973.
- ISER, W. **L'acte de lecture: théorie de l'effet esthétique**. Bruzelles: Pierre Mardaga, s/d.
- JAKOBSON, R. Fragments de La nouvelle poésie russe. Esquisse première: Vélimir Khlebnikov. **Questions de poétique**. Paris: Seuil, 1973.
- JAKOBSON, R. Linguistics and poetics. Paris: Minuit, 1963. (Trad. fr: **Linguistique et poétique, Essais de linguistique générale**).
- KEATS, J. To George George and Tom Keats (December, 21, 1817) e To Richard Woodhouse (October, 27, 1819). In: BLOOM, Harold. L. Trilling (Ed.). **The Oxford anthology of english literature: romantic poetry**. New York/London/Toronto: Oxford University Press, 1980. p. 762-786.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. **L'absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand**. Paris: Seuil, 1978.
- LIMA, Luiz Costa. **Vida e mimesis**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- MAN, Paul de. **Da metáfora**. S. Paulo: EDHUC/Pontes, 1992.
- MAN, Paul de. Semiology and rhetoric. In: **Allegories of reading**. New Haven and London: Yale U. P., 1979, p. 3-19.
- MAN, Paul de. **The resistance to theory**. Minneapolis: Univ. of Minnesota, 1982.
- MEYER, Michel. **Langage et littérature**. Paris: P.U.F., 1992. (Trad. **Linguagem e literatura**. Lisboa: USUS Editora, 1994).
- NIETZSCHE, F. **La naissance de la philosophie à l'époque de de la tragédie grecque**. Paris: Gallimard, 1985.
- NIETZSCHE, F. **O livro do filósofo**. Porto: Rés-Editora, 1984. p. 21-79 e 89-109.
- PAULHAN, Jean. **Les fleurs de Tarbes ou la terreur dans les lettres**. Paris: Gallimard, 1941.

PIATTELLI-PALMARINI, Massimo (Org.). **Théories du langage/théories de l'apprentissage**: le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky. Paris: Seuil, 1979.

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: F. C. Gulbenkian, 1993.

POSNER, R. In: MAYORAL, J. A (Org.). **Pragmática de la comunicación literaria**. Madrid: Arco/Libros, 1987. p. 125-136.

RAYMOND, Marcel. **De Baudelaire au Surréalisme**. Paris: Librairie José Corti, 1982.

SCHILLER, F. **Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos**. Trad. Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa: IN/CM, 1994.

SCHLEGEL, A. *et al.* Fragments de l'*Athenaeum*. In: LACOUE-LABARTHE; NANCY. **L'absolue littéraire**. Paris: Seuil, 1978. p. 98-178.

SCHLEGEL, F. Fragments critiques. In: LACOUE-LABARTHE; NANCY. **L'absolue littéraire**. Paris: Seuil, 1978. p. 81-97.

SHELLEY. Defence of poetry. In: Essays, Letters from Abroad, Translations and Fragments, by Percy Bisshe Shelley. Trad. port: **Defesa da poesia**. (Introdução, notas e tradução de J. Monteiro-Grillo). 4. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2001. p. 33-87.