

O discurso e seu outro: Bento Prado Júnior e Foucault

Alterity and discourse: Foucault and Bento Prado Junior

Fernando Sepe Gimbo

Professor de Filosofia da UFCA
sepefernando@gmail.com

Resumo: Trata-se de explicitar a relação entre o pensamento de Bento Prado Júnior e a obra de Michel Foucault. Para tanto, analisamos os textos de Bento Prado da década de 60, até seu estudos sobre Rousseau, mostrando como neles encontramos o desenvolvimento de uma teoria sobre linguagem, força e história que amplia o horizonte de compreensão de certos temas foucaultianos. Por fim, através desses resultados, relemos o recurso que Bento Prado faz da literatura em uma direção diferente àquela proposta por Paulo Eduardo Arantes.

Palavras-chave: Bento Prado Júnior; Foucault; Linguagem; Literatura; Filosofia no Brasil.

Abstract: *It is an attempt to explain the relationship between Bento Prado Junior's thinking and Michel Foucault's work. In order to do so, we analyze the texts of Bento Prado from the 1960s, until his studies on Rousseau, showing how in them we find the development of a theory about language, force and history that extends the horizon of understanding of certain Foucaultian themes. Finally, through these results, we reread Bento Prado's appeal of literature in a different direction to that proposed by Paulo Eduardo Arantes.*

Keywords: *Bento Prado Júnior; Foucault; Language; Literature; Philosophy in Brazil.*

Para Caio Souto e Rubens Rocha

[...] écrire la vie d'une theorie comme on écrit celle d'une passion – P. Valéry

Apenas observo que não é nada incomum, tanto na conversa ordinária quanto em textos, através da comparação dos pensamentos que um autor externa sobre seu objeto, entendê-lo mesmo melhor do que ele próprio se entendeu, na medida em que não determinou suficientemente seu conceito e, assim, por vezes falou ou também pensou contra sua própria intenção – I. Kant

1. Introdução: entrar por outra porta

“Em meados de 1960, Bento Prado Júnior era uma ilha de literatura cercado por filosofia de todos os lados” (ARANTES, 2000, p. 235). Era com essa caracterização que Paulo Arantes, em seu *Departamento francês de ultramar* (1994), iniciava um debate

maior em nossa experiência filosófica nacional. Através de uma leitura rigorosa, que ia das teses sobre Bergson, passando pelos ensaios de literatura, chegando até os estudos sobre Rousseau, Paulo Arantes apresentava a obra de Bento Prado em contraste: por um lado, através da fecundação do rigor filosófico uspiano pela verve poético-metafísica de nossa melhor literatura, Bento Prado recriara na periferia das letras o gênero do ensaio filosófico de maneira original; por outro lado, seduzido por uma concepção por demais mítica da linguagem e pelas análises semiológicas abstratas da *nouvelle critique*, sua reflexão girava em falso perdendo o contato com a concretude do mundo social. Em uma palavra, digamos que Bento Prado era um inovador do fazer filosófico brasileiro e, ao mesmo tempo, um representante municipal daquilo que Paulo Arantes, em um artigo de 1990, já denunciara como “a ideologia francesa”.

Tal caracterização estruturava-se através de uma contraposição com a obra de Roberto Schwarz. O que não trazia grandes surpresas, uma vez que já em o *Sentimento da dialética* (1992), Paulo Arantes traçava e se filiava a uma forma de reflexão sobre o Brasil que teria nas análises literárias de Antonio Candido e no Machado de Roberto Schwarz seu paradigma crítico. No que consistia a polêmica? Em poucas palavras, as análises de Bento Prado, seguindo a trilha aberta pela “filosofia da literatura” de Foucault, carecia de dialética entre a figuração literária imanente à obra e o processo histórico-social que a conforma.

Sobre isso, cabe lembrar como desde um texto fundador de Antonio Candido, como *Dialética da malandragem* (1970), até uma análise exemplar como *De cortiço a cortiço* (1991), dialética e crítica eram termos necessariamente imbrincados. Tal relação assinalava como a leitura que as obras literárias convocam e exigem não é mera interpretação de suas diversas camadas de sentido, tão pouco comentário que prolonga o texto para melhor esclarecê-lo; trata-se, na verdade, de uma reflexão crítica que visa o mundo através da mediação formal do material estético. Ou seja, o modelo dialético materialista proposto por Antonio Candido, e aperfeiçoado por Roberto Schwarz, se equilibra entre a autonomia construtiva do objeto literário e a inscrição dos “dinamismos sociais em um estilo”, o que permitia ao crítico limitar e se afastar, em um só golpe, de uma abordagem sociológica reducionista e da pura abstração linguística (ARANTES, 2000, p. 62).

Contra tal pano de fundo, a reflexão de Bento Prado apenas poderia aparecer marcada pelo déficit de crítica, o que nesse contexto significa déficit dialético. Severo e oblíquo, pois passando a “filosofia uspiana da literatura” através do duro crivo sobre o pensamento francês contemporâneo, Paulo Arantes vê no discurso de Foucault e de Bento Prado um *pathos* da ruptura e do descentramento subjetivo em que, descontado o interesse literário da exposição, tem como resultado final a quebra da relação entre palavra e mundo, fazendo com que a categoria de verdade saia de cena para dar lugar à elevação e contemplação extasiada da linguagem em um ser bruto, anônimo e autorreferente. O objeto literário desengata do concreto passando a referir-se apenas a si mesmo. Duplicação narcísica que recuperaria a ideia romântica de literatura como Absoluto, o discurso se autonomizava, doravante, em pura fantasmagoria.

Nisso, ainda segundo Paulo Arantes, a crítica à francesa cumpria sua função ideológica, a saber: em um mesmo movimento, tanto anestesiava o sujeito moderno desencantado com o crescente processo de racionalização do mundo reservando à

linguagem em si um papel de consolo poético-literário, quanto duplicava a lógica fetichista do sujeito automático próprio ao Capital enquanto um universal abstrato, velando-o. Tal recaída em um idealismo linguístico e no conformismo metafísico-estético que se alienava de toda ancoragem, fricção e responsabilidade de ação para e com a realidade era imperdoável à tradição crítica da qual Paulo Arantes faz parte. Daí seu veredicto: “Trocando em miúdos: Roberto não abandona a realidade nem em sonho, total disparate para um adepto da fantasia sem proveito como Bento” (ARANTES, 200, p. 277).

Na afirmação dos valores realistas através de uma leitura dialética em que a obra literária é entendida como “a formalização estética de aspectos característicos da sociedade brasileira”, Paulo Arantes se instalava em uma *perspectiva crítica* que lhe permitia abrir sua reflexão original sobre a filosofia no Brasil e do Brasil, no mesmo momento em que lançava sua polêmica traçando uma distância definitiva em relação ao pensamento francês, uma vez que tal perspectiva “deixava descoberto o enorme girar em falso a que no fundo se resumia a mais prestigiosa das ideologias internacionais” (ARANTES, 2000, p. 293).

Mas se é assim e já passadas algumas décadas desde o calor dessa confrontação – que no fundo não deixa de ser o capítulo nacional da polêmica marxista com o fantasma do pós-modernismo¹ - talvez seja importante propor a releitura dos textos de Bento Prado e seu diálogo com Foucault a partir de uma outra chave². Pois creio ser legítimo dizer que, por mais eloquente e minucioso que seja o caminho apontado por Paulo Arantes, ele nos leva a bater em uma porta de entrada recusável quando centra-se, principalmente, no problema da literatura. Tal escolha acaba por produzir um duplo equívoco, pois ao limitar a um tema marginal a interpretação da reflexão foucaultiana, ela também bloqueia a percepção da originalidade de sua apropriação por parte de Bento Prado. Impõe-se nosso objetivo portanto: ler em via de mão dupla Bento Prado e Foucault, elaborando uma teia de reenvios entre seus textos que, ao prolongar certas intuições neles presentes, os desenvolvem em novas direções.

2. Discurso e sociedade

A primeira referência, não relacionada à literatura, que encontramos na obra de Bento Prado a Foucault está em um texto de 1968 intitulado *O problema da filosofia no Brasil* (2000, pp. 153-172). De forma bastante crítica, nele Bento Prado lê autores como João Cruz e Costa e Álvaro Vieira Pinto buscando um diagnóstico sobre a existência, ou ausência, de uma tradição filosófica brasileira consistente dentro da qual o intelectual pudesse se reconhecer em uma linha evolutiva trançada por acúmulos de questões e respostas, permitindo assim o amadurecimento progressivo da vida intelectual nacional.

Tendo tal objetivo em vista, Bento Prado primeiramente relembra como em seu clássico estudo – *Formação da literatura brasileira*, que teve sua primeira edição em 1957 – Antonio Candido nos teria dado uma chave para tal reflexão, mostrando como

1 Sobre isso, ver EAGLETON (1983), JAMESON (1984) e ANDERSON (1985)

2 Uma primeira versão desse texto foi apresentada no I Congresso Nietzsche-Foucault, em 2019, na UFSCar. Agradeço aos professores Oswaldo Giacoia, Ernani Chaves, Monica Stival, Carolina Noto, e Marcos Nalli pela discussão e comentários, pois estes muito me auxiliaram na presente redação final.

ao analisar o conjunto de obras características de determinada época – conjunto que Antonio Candido nomeia de “Sistema” - poderíamos compreender o desenvolvimento histórico entravado da vida literária e institucional do Brasil. Na historicidade própria à formação de uma tradição, a análise sistêmica das obras que constituem através de seus predicados formais períodos históricos singulares apareceria como um setor privilegiado para a compreensão do sentido de nosso desenvolvimento, o que acabava por lançar luzes importantes sobre a história concreta do país. Ou seja, história das ideias literárias e história do Brasil aqui convergiam. Junto com outros clássicos estudos sobre o problema da formação, Antonio Candido nos contava dialeticamente uma narrativa que, ao entrelaçar o material e o intelectual, expunha o processo de construção do país. Sendo assim, era de se esperar que Bento Prado começasse por lembrar o texto de Antonio Candido, uma vez que o paradigma da formação parecia adequar-se plenamente ao tratamento do problema posto por ele.

Contudo, uma leitura mais atenta logo nos leva a um certo desconcerto, pois Bento Prado reapresenta o estudo de Antonio Candido nos termos da arqueologia de Foucault³ o que, em um primeiro momento, soa como um completo disparate. Isso porque, enquanto Antonio Candido insiste, mais de uma vez, no problema da continuidade histórica – “espécie de transmissão da tocha entre corredores, que assegura no tempo o movimento conjunto, definindo os lineamentos de um todo” (CANDIDO, 1975, p. 24) – sabemos como em Foucault é o momento da descontinuidade que é enfatizado o que produz uma perda do sentido totalizante e teleológico assegurado pela unidade sintética do processo formativo. Daí a surpresa para o leitor acostumado com oposições simples, quando Bento Prado fizer a obra de Antonio Candido aparecer dentro do quadro das análises sincrônicas típicas a Foucault: “é só no interior do sistema sincrônico [...] que a história assume sentido positivo e que a diacronia se torna inteligível” (PRADO JR., 2000 p. 155). Refazer a história do pensamento passava a ser, portanto, a recuperação das transformações “do espaço branco que articula as obras, separando-as”. Dessa forma, continua Bento Prado, só haveria realmente uma tradição literária e o contar de sua história quando “ler um autor significa interpretar a distância que o separa dos demais” (PRADO JR., 2000, p. 154). Em uma palavra, o sentido da formação seria inteiramente costurado pela recuperação retrospectiva das diferenças intrínsecas ao processo.

Sobre isso, note-se a originalidade do reenvio proposto por Bento Prado, pois trata-se aqui de recusar a polêmica simples entre continuidade e descontinuidade, sugerindo uma *complementaridade* entre elas. Afinal, Bento Prado sabe que para uma análise dialética, sempre existirão descontinuidades, perdas e restos não integrados no momento superior de síntese; assim como percebe, diferente de muito de seus pares na época, que as histórias de Foucault exigem continuidades, recuperações e permanência de elementos comuns, caso contrário suas análises se desmanchariam

3 Paulo Arantes bem percebeu isso, ao seu modo, quando comentando tal texto escreve: “Sem exagero, Bento via, na obra clássica de Antonio Candido, não os esquemas conceituais adequados à explicação de um fenômeno capital como os percalços característicos da formação de uma continuidade literária, mas o similar brasileiro da arqueologia de Foucault, cujo ponto de honra era justamente a identificação de descontinuidade: acresce que o Sistema em questão, além de aparentado com a episteme foucaultiana, também tinha todo o jeito de um sistema diacrítico de oposições, como mandava o figurino linguístico das ciências humanas, de tal sorte que só haveria sistema literário, quando ler um autor significasse interpretar a distância que o separa dos demais” (1995, p. 57).

por si mesmas. A verdadeira tensão não é entre continuidade e descontinuidade, mas sim entre o *momento positivo* da *formação* e o *caráter negativo* da *transformação*.

A primeira, que tem filosoficamente em Hegel sua grande expressão, reconhece-se pela indissociabilidade de dois temas centrais: a ênfase no sentido do *desenvolvimento* processual e a ideia reguladora da verdade como unidade adquirida no *resultado final*; já a segunda, tão bem articulada por Foucault, enfatiza *comparações sincrônicas* que ao recuperar o inventário das diferenças acaba por caracterizar a *singularidade* de cada período historicamente limitado. Enquanto a formação tende a integração como maneira de organizar os conflitos impulsionadores em direção a uma unidade superior, a transformação tem na marcação das distâncias entre elementos não integralizáveis a exposição de uma indeterminação que limita o horizonte de explicitação do sentido que, desde sempre, esperava-se enunciado. A primeira é uma sistematização posta em movimento por uma força centrípeta; a segunda, uma dispersão de estruturas animada por uma força centrífuga. Em ambas há mediações entre descontinuidade e continuidade, mas seus resultados são completamente diversos porque seus pressupostos divergem.

Ora, formado pela tradição franco-uspiana de leitura filosófica, Bento Prado sabe que não se refuta um sistema de razões, mas pode-se refletir sobre ele, sobre suas escolhas elementares, assim como sobre suas estratégias e polarizações com outros sistemas. Se o paradigma da formação produziu estudos tão fundamentais para o entendimento de nós mesmos enquanto nação, havia uma boa mediação a ser encontrada entre essa forma de tratar o material histórico e a reconstituição genética de seu objeto, como Antonio Candido exemplifica com maestria em seu estudo. Nele, a ênfase desmedida na descontinuidade apenas teria como resultado o enuviamento de como e por que o campo da literatura funcionou como solo primeiro para a formulação intelectual da experiência nacional da antiga colônia, visto que o sentido último e a unidade do processo descrito é fundamental para o alargamento da compreensão histórica do país.

Todavia, tal não era o caso do *Problema da filosofia no Brasil*, ao menos para Bento Prado, para quem o programa da filosofia nacional em sua identificação com a encarnação dos pressupostos de uma filosofia da história que gravitaria tranquilamente em torno do significativo “nação” e dos valores do nacional desenvolvimentismo apenas poderia nos levar para o discurso de harmonização entre os opostos que cingiam a origem escravocrata e colonial do Brasil. “Ideologia do nacionalismo” que ao exprimir sua síntese abstrata escamoteava no mesmo momento as contradições materiais estruturantes fazendo sua irrupção histórica no autoritarismo do golpe militar de 1964. Ou seja, Bento Prado lia na crítica de Foucault às filosofias da “razão na história” um antídoto para a ideologia da modernização violenta e atrasada que grassava pelo país, de ponta a ponta do espectro político, devido ao fechamento de suas condições democráticas.

É certo que o mesmo Bento Prado, na ocasião da republicação deste texto, irá nuançar sua posição, posição marcada pelo que ele chama de “pathos estruturalogauchista” (PRADO JR., 2000, p. 153). Mas, para fins do meu argumento, isso não é tão importante. O que importa é como, desde o primeiro diálogo que Bento Prado estabelece com a obra de Foucault, percebemos como ele se apropria da reflexão foucaultiana de maneira original, mas também bastante iluminadora do ponto de vista de seu *modus operandi* e de suas consequências: em primeiro lugar, ao valorizar

o momento sincrônico de análise como algo que abre a compreensão da história para além da monótona recuperação mediada da origem, Bento Prado aclimatava a tensa recepção da ideia de descontinuidade em um contexto intelectual marcado pelos pressupostos do continuísmo; em segundo lugar, ao insistir que uma análise sistêmica do discurso não perdia a ancoragem com a realidade concreta, Bento Prado sublinhava como através de uma história das ideias poderíamos mostrar e exprimir uma história social, o que atava discurso e realidade necessariamente; por fim, a inscrição de uma historicidade irreduzível à razão universal fazia com que a história deixasse de ser uma *tarefa* a ser realizada para se tornar um *campo de emergência* constantemente reaberto. Na articulação desses três pontos⁴ é toda uma coerente interpretação do pensamento de Foucault que se desenhava. Interpretação que encontrará, salvo engano, ecos e desdobramentos na obra posterior de Bento Prado Júnior, ainda que muitas vezes de maneira silenciosa.

3. Linguagem e força

Entre 1970 e 1974, durante o período de exílio acarretado pelo endurecimento do regime ditatorial brasileiro, Bento Prado realiza, no *Centre National de la Recherche Scientifique* em Paris, um estágio de pesquisa sob supervisão de Michel Foucault. Durante esse período, como nos esclarece Franklin de Matos (2008, p. 9), Bento Prado se dedicou à obra de Rousseau, pesquisa que resultaria em seu livro póstumo sobre o filósofo genebrino.

O livro de Bento Prado (2008) é um estudo amplo e sistemático que busca dar conta da obra de Rousseau como um todo a partir da reabilitação do papel da retórica na articulação de seus textos. Sobre esse ponto em específico, Bento Prado nos mostra, de maneira original, como em Rousseau encontramos uma concepção inovadora de linguagem em que essa não é apenas um instrumento desinteressado para a aquisição de conhecimento e representação objetiva do mundo, mas é também, ao mesmo tempo, ferramenta de persuasão e afecção, o que indica e assinala a imbricação natural do discurso com o campo da política e da moral. “Dupla determinação” entre *força e linguagem* que se desdobra em uma série de oposições clássicas como violência e diálogo, poder e saber, retórica e verdade, entre tantas outras.

4 Em uma esclarecedora conferência de 1972 no Japão – *Revenir à l'histoire* (FOUCAULT, 2001a, pp. 1136-1149) – Foucault nos dava três exemplos (Franz Boas, Roland Barthes, Georges Dumézil) que vão de encontro com os três pontos aqui apresentados. Do primeiro, Foucault destaca sua crítica às filosofias da história que viam na suposta unidade interna ao desenvolvimento histórico do ocidente o devir único do mundo; de Roland Barthes, Foucault mostra como ao escrever uma história descontínua da literatura, Barthes fazia com que o objeto literário aparecesse dentro de um esquema diacrônico em que a materialidade do signo literário surgia, enfim, em sua historicidade própria; por fim, de Dumézil, Foucault tira seu exemplo mais esclarecedor, demonstrando ponto a ponto como uma análise comparativa entre mitos podia nos dar uma chave para a compreensão de mudanças político sociais. Daí esse comentário decisivo: “a análise estrutural articula-se diretamente sobre a história efetiva do mundo romano. Dumézil mostra que não se deve procurar na lenda dos Horácios alguma coisa como a transposição de um acontecimento real que teria se passado nos primeiros anos da história romana; mas, no momento onde ele mostra o esquema de transformação da lenda irlandesa em uma narrativa romana, ele mostra qual foi o princípio histórico de transformação da velha sociedade romana em uma sociedade estatal. Vocês veem que uma análise estrutural como esta de Dumézil pode se articular com uma análise histórica. A partir desse exemplo, poderíamos dizer: uma análise é estrutural quando ela estuda um sistema transformável e as condições nas quais essa transformação se efetua” (FOUCAULT, 2001a, p. 1144).

Nessa determinação do caráter sempre duplo e ambíguo da expressão linguística, Bento Prado encontrava em Rousseau alguém que ao desfazer a pré-compreensão filosófica de que em sua essência a linguagem estava destinada à verdade do mundo, atava linguagem e força de maneira interna, como em uma fita de Möbius em que passamos sempre de um lado ao outro sem rupturas ou sobredeterminações. As consequências de tal reabilitação das “duas faces da linguagem” eram imensas e diversas. Para nós, três pontos são de grande interesse.

Em primeiro lugar, por Rousseau insistir no entremeio entre a estrutura da linguagem e o surgimento e organização das relações intersubjetivas, “os lugares do poder na sociedade não são elementos exteriores ou causas ocasionais na constituição da linguagem” (PRADO JR., 2008, p. 176). Isso significa que linguagem e sociedade são sincrônicos, ou seja, a história da sociedade enquanto “condição externa da gênese das línguas passa aqui para o interior de sua história” (PRADO JR., 2008, p. 177), assim como o desenvolvimento histórico da linguagem se torna a condição interna ao próprio surgimento da sociabilidade humana. Em outras palavras, em Rousseau, Bento Prado encontra um esquema da relação entre o discurso e seu outro em que não há antecendência imediata entre realidade e linguagem; a linguagem não é mero epifenômeno de uma estrutura social que a antecede e a determina. Daí esse comentário decisivo:

as figuras da linguagem e da sociedade são, rigorosamente, contemporâneas e, se a linguagem pode ser considerada expressão de uma forma de sociabilidade, é também verdade que todas as formas de sociabilidade podem ser descritas como a versão material das diferentes formas de linguagem. (PRADO JR., 2008, p. 177)

A reversibilidade entre termos, que dentro de nossa tradição filosófica foram entendidos como qualitativamente distintos, revela uma complementaridade originária mais fundamental que ao rebater o campo da linguagem, e portanto das ideias e do saber, sobre o campo do fazer e do agir no mundo, supera tal dualismo. O ponto de Bento Prado, portanto, é de que na experiência filosófica de Rousseau - essa em que Lévi-Strauss via o surgimento das “ciências do homem” e que um pensador como Axel Honneth verá o “início da filosofia social” – linguagem e força não são contraditórios e, conseqüentemente, é de direito fazer uma história social a partir da história dos discursos. O axioma de tal formulação é de que a linguagem pressupõe sempre o seu fora, sua alteridade, mas não originariamente na forma pronta do sentido e da verdade, mas sim segundo os arranjos histórico-sociais dentro do qual seu sentido e verdade se estabelecem e se perpetuam. Ao desarmar a oposição entre linguagem e força, Bento Prado negava uma série de figuras antitéticas. Doravante, nenhuma contradição entre saber e poder, nenhuma sobredeterminação reducionista entre infra e superestrutura, nenhuma exclusão *a priori* entre violência e diálogo.

Tal tese sobre a natureza da linguagem está em clara sintonia com as pesquisas apresentadas por Foucault na época. Desde a *A ordem do discurso*, em 1969, até seu primeiro curso no *College de France – Lições sobre a vontade de saber*, em 1970-71 – Foucault tentava dar conta da relação entre saber e poder precisamente insistindo sobre uma concepção de linguagem que teria sido historicamente esquecida pelo desenvolvimento da filosofia. Relendo ao seu modo tanto o clássico estudo de Marcel

Détienne – *Os mestres da verdade na Grécia arcaica* de 1967 - quanto o texto de juventude de Nietzsche – *Verdade e mentira em sentido extramoral* de 1896 – Foucault se contrapunha a uma análise do discurso verdadeiro centrada exclusivamente no nível lógico da proposição, ou da coerência interna a um discurso científico (FOUCAULT, 1996). Sem recusar a validade de tais investigações, que dizem respeito à lógica e à epistemologia da ciência respectivamente, o que Foucault argumenta é que é de direito da crítica complementá-las traçando uma análise histórica de sua contraparte material, isto é, da função social e o papel estruturante que os mais diversos discursos com pretensão e autoridade à verdade têm dentro da vida político-social como um todo. Outro lado do problema, não se tratava do *sentido* do dizer, mas sim de seu *uso*. Tomado pelo avesso, a história dos discursos verdadeiros também comportaria uma “história política da verdade”. Uma sutura, ou laço, entre saber e poder que fazia a mediação entre as obras da década de 60 e as futuras pesquisas características da década de 70 era aqui tematizada explicitamente.

Era nesse momento também que pela primeira vez, na obra de Foucault, surgia a consciência de um corte na história que marcará de forma profunda o desenvolvimento de seu pensamento, um pouco como o surgimento do homem enquanto um duplo empírico-transcendental marcara as reflexões da década de 60. Essa outra partilha, que aqui se desenha, recuperava a expulsão dos sofistas da cidade por parte de Platão como sua alegoria:

[...] ainda nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro – no sentido forte e valorizado do termo –, o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia passar, mas contribuía para a sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim como destino. Ora, eis que um século mais tarde, a verdade mais elevada já não residia no *ser* discurso, ou no que ele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação e sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro do falso; separação nova visto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é enxotado. (FOUCAULT, 1996, pp. 14-15)

Tal transformação na compreensão do discurso explicitava uma das premissas fundamentais da maneira como Foucault retornava à história clássica da filosofia: contra a temática ontológica do esquecimento-velamento da questão sobre o Ser, recuperar a problemática nietzschiana da relação entre saber e poder. Tese forte que alguém como Daniel Defert sintetiza da seguinte maneira: “se para Foucault houve algum esquecimento, trata-se bem menos de um esquecimento do Ser que de uma ocultação da história do poder pela tradição filosófica” (DEFERT, 2011, p. 278).

Sublinhe-se que, em seu estudo sobre Rousseau, Bento Prado também recupera o mesmo momento histórico de fundação da filosofia como um acontecimento que traz

em sua instauração uma alienação em relação à linguagem. Nas palavras de Franklin de Matos:

[...] é como se Bento Prado nos convidasse a regressar à cena original da metafísica a fim de apreciar aquilo que ela recalca. [...] Será que os Filósofos e Rousseau não voltaram a encenar, em pleno século XVIII, o drama inaugural da filosofia, no qual duelam Platão e os sofistas? (MATOS, 2008, p. 15)

Partindo da mesma imagem, as consequências imediatas eram, ponto a ponto, também as mesmas. Segundo Bento Prado, Rousseau mostrou como “a oposição entre linguagem e violência é um resultado”. Não remetendo a uma verdade originária, tal oposição é “um efeito histórico”. É apenas no momento, tão bem descrito por D tienne, na passagem entre Hes do e Platão, em que se d  “a perda da força persuasiva da linguagem, pela fissura que dissociou *logos* de *energeia*, que a violência pode-se opor   linguagem” (PRADO JR., 2008, p. 185).

Tudo se passa, então, como se Bento Prado fizesse com que Rousseau aparecesse como um precursor direto das análises de Nietzsche e de Foucault. Bento Prado chega mesmo a dizer, como certa vez também sugeriu Luiz Salinas Forte, que Rousseau apresenta uma “genealogia” dentro da qual a descri o da “g nese das línguas como movimento de convergência em dire o   universalidade da verdade, opõe-se uma história que descreve essa g nese como dispersão” (PRADO JR., 2008, p. 176). O acento foucaultiano-nietzschiano do conjunto   evidente: na recupera o histórica da g nese (*Entstehung*) da linguagem, Rousseau fraturaria uma filosofia da história em que Razão e Verdade estariam originariamente (*Ursprung*) imbricados, no mesmo movimento em que desvelava criticamente a fun o política do discurso. Dessa forma, legava   filosofia do esclarecimento a tarefa crítica de confronta o com o caráter de poder e domina o internos   racionalidade, sobretudo em sua última figura moderna. Esse esquema, que   o segundo ponto importante que eu gostaria de sublinhar, irá persistir dentro da obra de Bento Prado e permitirá a ele, por exemplo, fazer com que Rousseau retorne em um texto de 1976 – *Os limites da Aufkl rung* – como um filósofo importante para pensar a dialética do esclarecimento em sua tensão essencial entre razão e domina o. Problema esse que, como sabemos, Foucault não cansar  de exigir, já na década de 80, como horizonte de sua própria experiência intelectual.

Mas há ainda um terceiro ponto de reenvio entre Foucault e Bento Prado a ser destacado a partir do estudo de Rousseau. Refiro-me aqui ao tema da rela o entre *vontade de verdade* e o que Bento Prado (2008, p. 182) nomeia *vontade de justiça*. Tal rela o   desenvolvida a partir de um processo de bricolagem, tão próprio ao estilo do brasileiro, entre Nietzsche e Rousseau.

Recuperando o primeiro aforismo de *Além do bem e do Mal*, Bento Prado assume primeiramente a importância, para sua discussão, de um quadro de questões caro   leitura de Nietzsche por Foucault, a saber: o que se diz na normatividade própria   ideia de verdade se não uma vontade de saber, se não um compromisso moral com a partilha entre a *prática de um discurso verdadeiro e outro falso*? E junto com essa valora o da norma da verdade, por conseguinte, não se define talvez uma série de opo es morais, sistemas de exclusão política e pontos de interdi o social? Nesse caso, estamos no campo do saber, ou do poder? Algumas verdades se opo em ao erro

simplesmente, ou elas também se levantam contra a mentira? Em outros termos, trata-se de uma distinção absolutamente teórica, ou ela se torna ininteligível sem o recurso de sua valoração prática? Mas afinal, aqui, já não deslizamos para o campo político-moral?

Pois bem, Bento Prado argumenta que, se seguirmos a linha de compreensão proposta da filosofia de Rousseau, é evidente que “a *vontade de verdade* não se justifica por si mesma” (PRADO JR., 2008, p. 182). Usando uma contraposição que também encontramos em Foucault – dada na primeira aula de seu curso de 70-71 – Bento Prado nos diz que esse desejo de conhecer, que Aristóteles já apresentava como aquilo que é mais próprio ao animal humano na primeira linha de sua *Metafísica*, deveria ser rebatido sobre um contexto intersubjetivo em que a verdade se torna norma de conduta. A originalidade de Bento Prado, contudo, é dizer que a vontade de verdade é indissociável da expressão de um desejo concomitante, a saber, o de justiça: “A verdade, como acordo entre as palavras e as coisas, só tem valor na medida em que já é comandada pelo valor da justiça” (PRADO JR., 2008, p.182). E portanto, insiste Bento Prado, o tema da vontade de verdade trata menos de uma afirmação destrutiva do tipo – “toda verdade é apenas um efeito de formas hegemônicas de dominação” – do que de um esclarecimento crítico sobre a necessária valoração prática de todo discurso.

Há um excesso, um *surplus* da verdade que não se limita ao seu caráter objetivo. Se a verdade é um bem, ela o é na mesma medida em que *promete* e *traz* em seu conteúdo algo a mais à vida humana: seja a superação das necessidades naturais e materiais, como a partir do desenvolvimento da ciência e da técnica; seja a possibilidade de firmar contratos, como condição *sine qua non* para o estabelecimento das relações de troca; seja na simples, mas necessária possibilidade, de coincidir no futuro com uma afirmação do presente, como quando alguém diz a outra pessoa “eu te amo”. Como dirá Bento Prado, brincando com um tema foucaultiano, Rousseau não sustenta apenas a relação entre *as palavras e as coisas*, mas também, “entre as palavras e as flores” (PRADO JR., 2008, pp. 347-362).

Sem fazer recurso à antropologia rousseauísta, o que pareceria ser o mais óbvio e fácil, Bento Prado limita o alcance da crítica da vontade de saber, interpretando-a como um tema que desvela o avesso da verdade, mas não destrói a possibilidade de uma valoração justa interna à própria crítica, pelo contrário, a pressupõe em seu próprio ato de enunciação. Logo, o que se desenha é um horizonte em que, sendo exposta a cada momento a face de Janus da linguagem, a filosofia possa exprimir o desejo racional de eliminação da violência e a mobilização da vontade geral tendo em vista bens comuns. É exatamente esse fio que, sugere Bento Prado, ao unir “a Nova Heloísa ao Contrato Social” nos dá a unidade da obra de Rousseau como um todo (PRADO JR., 2008, p. 186).

São tais noções de promessa e vontade de justiça que não encontramos de forma explícita na obra de Michel Foucault. Não sugiro porém, com isso, que haja um desacordo conceitual essencial, mas sim uma notável diferença de estilo. Pois enquanto Foucault, sobretudo até o primeiro volume da *História da sexualidade*, parece seguir motivos nietzschianos do desmascaramento da verdade e do caráter agonístico de todo discurso, Bento Prado matiza tal movimento, reinscrevendo-o e relacionando-o à expressão de um desejo de justiça. É por isso que, se Bento Prado pode concordar

com Foucault, quando esse nos diz que “uma prática e uma teoria do discurso é essencialmente estratégica; estabelecemos discursos e discutimos, não para chegar à verdade, mas para vencê-la” (FOUCAULT, 2001a, p. 1051), Bento Prado ao mesmo tempo nos lembra que tal posição já de antemão se comprometeu com uma escolha prática: sobre o quê e em nome do quê se diz o que se diz? Ou seja, no próprio ato se expressa performativamente a condição do sentido último de sua locução⁵.

Tal precisão em nada compromete a empreitada foucaultiana, pelo contrário, creio que acaba por iluminar um de seus aspectos mais interessantes. Pois, ainda que Foucault se esquive, constantemente, de apresentar qualquer ideia normativa para a reflexão, como por exemplo um horizonte de justiça universalmente posto como ponto de fuga de sua crítica, isso não significa que sua experiência intelectual gire sobre o fundo falso de uma ausência niilista de direção. Isso porque há de se perguntar, antes, qual desejo se expressa em uma obra filosófica que soube se demorar tão pacientemente nos arquivos da infâmia, fazendo do sofrimento social, psíquico e físico uma matéria privilegiada de trabalho. Se a organização sistemática de Foucault e o caráter obsessivamente metódico de suas descrições históricas parecem um convite a uma neutralidade positivista, elas se tornam amplamente ininteligíveis sem o *pathos insurgente* que anima seu estilo, sem a *escolha sensível* às cicatrizes dos corpos, sem o *olhar atento* para o insuportável da violência, sem, enfim, sua inconfundível retórica político-moral de *insubmissão*. A astúcia de Foucault será no ato mesmo do dizer crítico, exprimir, em negativo, a força de sua promessa de emancipação. No laço entre genealogia e desejo de justiça, Bento Prado nos dava uma chave para ler não a contradição, mas a *síntese performativa* de uma crítica da razão que não teme pensar contra si mesma⁶.

4. Literatura e mundo

Percorrido de maneira dupla esse conjunto de reenvios entre a obra de Bento Prado e Foucault, podemos agora retornar ao nosso ponto de partida: o problema da literatura. Mais especificamente, a essa pequena obra-prima que é *O destino decifrado: linguagem e existência em Guimarães Rosa* de 1968.

Nele, Bento Prado coloca já de início sua pergunta diretriz: “por que deve a linguagem entrar assim em delírio para nos falar do Mundo?” (PRADO JR., 2000, p.

5 É a partir dessa destinação ética da filosofia que Bento Prado irá discordar de Gerard Lebrun quanto à natureza última da reflexão filosófica. Lebrun que, em textos como *Transgredir a finitude* e *O devir da filosofia*, recuperava o tema da *curiosité*, desenvolvida por Foucault em sua introdução ao segundo volume da história da sexualidade, enquanto o motor de um pensamento que exige a si uma perpétua posição de “extra-dicção”, de “querer ser excluído de um “lugar comum” e ser convidado a dizer tudo do exterior” (PRADO JR., 2005, p. 290). Bento Prado polemizava: a curiosidade intelectual, esse querer separar-se de si mesmo “não para legitimar o que se sabe, mas para pensar diferentemente” apenas se justifica enquanto movimento de contra-dicção que, desde o início, é indissociável de uma valorização ético-política. É porque há uma exigência prática, uma afecção, algo que ao fazer violência sobre o pensamento exige a tomada de uma nova posição que o filósofo ataca as certezas comuns. Se ele é um nômade, ele só o é para “introduzir um mínimo de negatividade no debate acadêmico, revelando o que há de frágil na segurança moral-ideológica que está em sua base mais funda” (PRADO JR., 2004, p. 14).

6 Tal tema reaparecerá, 20 anos depois, no livro de Bento Prado dedicado à filosofia de Wittgenstein. Nele, o conjunto de teses aqui expostas organizam as polêmicas de Bento Prado contra a apropriação da filosofia wittgensteiniana por parte de José Arthur Gianotti, o caráter comunicativo da filosofia transcendental de Apel-Habermas e o relativismo de Richard Rorty. A importância de sua crítica às filosofias decorrentes do *linguistic turn* foram bem expostas por Safatle (2011).

174). Sublinhe-se: ao traçar sua questão, Bento Prado deixa claro que a literatura, enquanto discurso, fala e exprime o mundo. Mas, não à maneira do senso comum e, nem mesmo, do saber positivo. O colocar da questão, em sua forma, desvela uma camada histórica que recobre um estilo. Se é preciso que “a linguagem se retorça e ausculte suas próprias entranhas” para cumprir seu destino (PRADO JR., 2000, p. 197) é porque na modernidade o espelhamento realista entre as palavras e as coisas se rompeu e, com isso, a condição de possibilidade própria à literatura se alterou. Eis a principal tese que Bento Prado retoma de *As palavras e as coisas*.

Isso não significa, contudo, que a linguagem se torne autorreferente, mas simplesmente que o que é mais próprio à literatura moderna é uma autoconsciência aprofundada do desgaste histórico da língua e a concomitante perda de confiança na transparência do signo enquanto carteiro da verdade do mundo. Doravante, a meditação sobre a linguagem, sobre seu uso e possibilidades expressivas, se torna um procedimento construtivo comum ao modernismo estético, imperativo para uma obra que se queira à altura do patamar histórico de desenvolvimento, desgaste e resistência de seus materiais.

Além disso, a metáfora escolhida por Bento Prado, essa espécie de caráter sibilante de um ser da linguagem capaz de tocar o seu avesso, é também uma metonímia para o núcleo duro do ensaio. Nele, a partir da sobreposição de duas narrativas distintas – *Dão-lalão* e *O recado do morro* – Bento Prado descobre uma simetria no tema do *desrecalque de uma verdade* que, nunca tendo sido presente e dita, exige contudo ser reconhecida, exige ser inscrita e decifrada. Entre as duas narrativas, no entanto, uma diferença estrutural: enquanto a primeira nos fala de uma mensagem inconsciente que separa o sujeito de si mesmo, a segunda – “mais radical” – expressa de forma enigmática o recado da natureza muda do “Morro” para a humanidade como um todo⁷.

Ora, perante tais temas, que a linguagem se mova de forma onírica e delirante, criando contiguidades fantasiosas, quebrando a gramática comum e se perdendo em ritmos e sentidos dissonantes, tudo isso parece ser indissociável desse tentar exprimir algo que escapa, constantemente, à consciência imediata de um sujeito falante. Tudo se passa como se o escritor buscasse algo que fala no sujeito, ao si-mesmo, fazendo com que ele não seja mais senhor dessa fala, mas sim, falado por ela⁸. É nesse ponto,

7 Apesar da clara referência a Foucault e a psicanálise, a análise de Bento Prado dialoga e se aproxima, sobretudo, de algumas ideias desenvolvidas por Jacques Derrida em textos como *Freud e a cena da escritura*, *Economia geral e economia restrita* - ambos publicados em *Escritura e diferença* -, assim como da segunda parte da *Gramatologia*, livro de onde Bento Prado retira a epígrafe para *O enigma decifrado*. Seria interessante mostrar, em outra ocasião, o reenvio entre os dois autores em torno de temas como o de uma economia da rememoração que não passa pela eguidade da consciência, quanto no que tange a ideia de uma escritura material das coisas no mundo, com seus jogos de força, marca e disseminação de sentido equívocos. Note-se, além disso, que dentro do desenvolvimento da experiência intelectual de Bento Prado, tal leitura de Derrida parece ser um elemento importante e muitas vezes completamente ignorado pelo debate brasileiro. Afinal, já em 70, seu texto sobre Rousseau irá polemizar diretamente com as famosas análises sobre Rousseau presentes na *Gramatologia*, insistindo como a questão da voz não pode ser plenamente circunscrita ao tema da crítica da metafísica tal como entendido por Derrida.

8 Rilke deu uma grande expressão literária a essa experiência de descentramento própria à literatura moderna em seus *Cadernos de Malte Laurids Brigge* ao escrever sobre a situação do escritor: “Por algum tempo ainda poderei escrever e dizer todas essas coisas. Mas virá um dia em que minha mão estará longe de mim, e, quando eu mandá-la escrever, escreverá palavras que não quero. Chegará o tempo de outra interpretação, não ficará palavra sobre palavra, cada significado se desfará como nuvens que se desmancham em água. Com todo este medo, sou como alguém diante de algo grandioso, e lembro-me de que antigamente muitas vezes me sentia assim antes de começar

em que a linguagem de um sujeito soberano falha, que o recurso ao recolher de uma linguagem impessoal, sertaneja e múltipla, será o sopro que animará a reinvenção da expressividade da língua capaz de traçar, em seu próprio modo de ser, um mundo então desconhecido.

É isso, por exemplo, que acontece com a figura do “brejo” que Bento Prado destaca em *Dão-Ialão* (2000, p.180). Nele vemos a expressão da perda de familiaridade com o mundo de um sujeito que, não estando mais em sua própria casa, descobre como “todo caminho é inseguro e pode desembocar num domínio onde a paisagem, derretendo-se, revela seu subsolo informe e infernal”:

Soropita na baixada preferia desperdiçar tempo, tirando ancha volta em arco, para evitar o brejo preto, de onde o ansiava o cheiro estragado de folhas se esfiapando, de água podre, choca, com bichos gosmentos, filhotes de sapo, frias coisas vivas mas sem sangue nenhum, agarradas umas nas outras, que deve haver, nas locas, entre lama, por esconsos. A nessas viagens, no chapadão, ou quando os riachos cortam, muita vez se tinha de matar a sede com águas quase assim, deitadas em feio como um veneno – por não sermos senhores de nossas ações. Mal mas o pior, que podia ser, de fim de um, era morrer atolado naquele ascoso. (ROSA apud PRADO JR., 2000, p. 180)

Espaço de inscrição do *estranho*, a linguagem produz aqui uma experiência inquietante de habitar uma natureza em que as certezas mais elementares estão sob suspeita no latejar de uma matéria perverso-polimórfica. Desorientação na relação entre sujeito e mundo que coloca a seguinte questão: qual momento histórico é esse em que a literatura, para falar do ser humano, precisa se confrontar com um “brejo que lhe é constitutivo”, isto é, com uma coisa que separa o sujeito de si mesmo cindindo sua ipseidade? Pergunta pelo ser de um sujeito não originário, clivado e descentrado que animará boa parte da obra posterior de Bento Prado. Nela, história da filosofia, psicanálise, literatura e momento histórico convergem construindo um quadro de época a partir da qual a pergunta: “quem somos nós hoje?” pode ganhar alguma direção de resposta. Não há acesso ao mundo sem discurso e a literatura, ao recusar as amarras estritas de uma correspondência com o concreto, fazia ver atravessando a realidade em sua espessura. Daí que, como um dia Foucault dirá seguindo Bataille, a literatura enquanto um *non-savoir* não enuncia, mas sim mostra algo na forma de sua própria configuração estética. O ser da linguagem se torna também um signo de orientação para uma “ontologia de nós mesmos: “O que é o presente?”.

É a mesma visada interpretativa que Bento Prado utiliza para interpretar o *Recado do Morro*. Passando de “um discurso secreto como raiz e solo da memória e consciência” para uma “Escritura que se esboça no ponto zero da humanidade e da cultura”, Bento Prado enxerga a passagem “do *Logos* privado da psique ao *Logos* anônimo e universal do mito” (PRADO JR., 2000, p. 187). Entre o muito que poderia ser dito destas densas análises, destaco apenas um aspecto.

Que a natureza fale através do texto de Guimarães Rosa não indica, por si, algo de excepcional, afinal, grande parte do romantismo será marcado por essa tentativa de

a escrever. Mas dessa vez, eu serei escrito. Eu sou a impressão que quer se transpor. Pouco bastaria, e eu poderia entender tudo e aquiescer a tudo. Um passo apenas, e minha profunda miséria se tornaria felicidade. Mas não posso dar esse passo, caí e não posso mais me levantar porque estou todo quebrado.” (1996, p.38).

retorno à natureza. O notável é, precisamente, que ele não o faça recuperando um dizer lírico mais autêntico que historicamente teria sido esquecido no desenvolvimento de uma relação técnica com o mundo; mas sim, criando uma alegoria da promiscuidade entre *logos* e *mito*, entre natureza e cultura: “como as coisas do homem, como os símbolos que ele *produz*, o morro fala e tem sentido”; “como coisa da natureza, ele é e transcende o falar humano” (PRADO JR., 2000, p. 193). Daí que Bento Prado diga que “O morro é uma pirâmide”: artefato e natureza se confundem dentro de uma linguagem em que a manipulação máxima do material, enquanto técnica literária construtiva, parece nos devolver à dicção extraordinária do mito.

A literatura torna-se, então, “travessia”, espaço de mediação e expressão desse enigma dialético em que o domínio utilitário sobre a natureza enquanto *origem* e *telos* da racionalidade moderna se confundem com o que há de mais arcaico e disruptivo. Se a linguagem precisa delirar para falar do mundo, como assinalava Bento Prado, não é precisamente essa *hybris* o tracejar em negativo de um horizonte comum entre homem e natureza que o ente humano historicamente perdeu? Não surpreende, portanto, que ao recado do morro ninguém possa inicialmente escutar, salvo o velho e surdo Malaquias.

É tendo tal leitura como pano de fundo que podemos seguir a caracterização proposta, recentemente, por Vladimir Safatle (2019) sobre as consequências políticas da literatura rosiana. Pois, afinal, a dialética entre técnica e mito, entre o progresso e o atraso, não era, e ainda é, o fantasma principal a guiar a nossa autocompreensão enquanto país? A voz do morro, nessa chave, expressa-se como um grito ao qual todos estão surdos, afinal, é o medo do atraso e o insuportável da contradição de uma modernidade sempre adiada que parece orientar o projeto de um Brasil grande. Afirmção irrestrita do desenvolvimento em sua faceta disciplinar e violenta, pois capaz de reduzir toda e qualquer heterogeneidade e indeterminação ao vazio. A literatura rosiana apareceria aqui, portanto, como expressão não apenas do desrecalque do autoritarismo de nossa modernidade, mas também como o desejo de travessia desses traumas, travessia que passa pelo aprendizado de uma nova escuta, de uma outra gramática que a invenção literária busca, em sua forma, figurar. Isto é, a literatura enquanto experiência estética é indissociável de uma promessa, da antecipação de mundo possíveis em sua exigência criativa de uma outra língua, de um outro povo, de uma outra relação entre natureza, ser humano e as coisas. Eis a potência própria de sua autonomia, a saber: não ser reduzida, nem contida, pelas estruturações de sentido dominantes. Dessa forma, sintetiza Safatle (2019, p. 284), “a literatura não será aqui apenas o lugar de desvelamento das contradições imanentes à forma social, mas também o lugar dos modelos de sua travessia, assim como da travessia do fantasma social da anomia da origem”.

Caso aceitemos o quadro de interpretação aqui proposto, parece-me que o que Bento Prado retoma de Foucault, sobretudo de algumas páginas de seu livro de 1966, não é uma tese ontológica sobre a linguagem, como quer Paulo Arantes (2000), mas sim apontamentos sobre *a história da relação entre as palavras e as coisas no que concerne a obra literária*. Daí uma última e esclarecedora sobreposição que Bento Prado sugere entre Foucault e Antonio Candido.

Recuperando o ensaio *O homem dos avessos*, de 1957, e a tese de Antonio Candido da presença de estruturas dos romances de cavalaria na literatura de Guimarães Rosa, Bento Prado propõe que poderíamos ler a literatura rosiana como um simétrico oposto ao papel de *Dom Quixote* em *as Palavras e as coisas*. Pois, se Foucault fizera do livro de Cervantes um signo da transição entre um regime de semelhanças absolutas entre linguagem e mundo, para um de representação entre significante e coisa, a literatura de Rosa correria a história da relação entre as palavras e as coisas ao contrário, buscando novamente encontrar uma linguagem indissociável do mundo, um *realismo fantástico* capaz de fazer com que a palavra se torne coisa e a coisa se torne viva através da palavra. Esse universo, em que “tudo é signo”, todavia, não é alcançado por Guimarães Rosa através do retorno a uma linguagem primordial que visasse a recuperação das estruturas próprias à “literatura de cavalaria”. Pelo contrário, o que é mais próprio ao nascimento da literatura moderna é precisamente a maneira como, ao construir um mundo de linguagem, ao romper com a função meramente representativa-comunicativa da língua, o escritor possa configurar na própria forma estética a expressão de um mundo que, constantemente, escapa ao ente humano.

Nisso, a literatura joga luz sobre o mundo, dizendo não o fato, mas alargando seu próprio horizonte de aparição, tema que Bento Prado desenvolverá longamente em sua leitura heterodoxa da filosofia de Wittgenstein. No ínfimo espaço entre linguagem e experiência, entre escritura e mundo, é essencial à literatura o alargamento da noção de referência, da verdade enquanto *adaequatio rei et intellectus*. Enquanto obra de linguagem ela não apenas re-apresenta o mundo, mas também inscreve o *impossível* figurando através da frágil materialidade da letra aquilo que ainda-não-é-nesse-mundo. O que significa dizer que, ainda que ancorada na vida objetiva das coisas, a literatura *excede o saber* grafando o que ainda não tem forma, contaminando e desmanchando em sua confrontação os limites do tempo presente.

É essa compreensão centrada no aprofundamento do momento histórico da literatura e a decorrente relação renovada entre linguagem e mundo que subjaz seu acerto de contas com Roberto Schwarz em um texto do mesmo ano (*A sereia e o desconfiado*). Ainda que reconhecendo o caráter de excelência da crítica do amigo, capaz de diagnósticos tão precisos sobre o Brasil, Bento Prado não pode compartilhar seus pressupostos realistas o que faz, em última análise, que cada um tenha compreensões diversas sobre *o que é literatura*. Da literatura não se espera a positividade de um enunciado que diga a verdade do fato, de sua leitura já não se reconhece a legitimidade de uma “razão crítica capaz de dizer tudo” (PRADO JR., 2000, p. 216). Se a literatura começa por expressar a matéria viva da realidade, ela é, ao mesmo tempo, indissociável da *promessa do impossível*.

Aqui talvez, enfim, toquemos no cerne do que poderíamos chamar, seguindo Paulo Arantes, de uma ontologia própria à “filosofia da literatura de Bento Prado”: ancorada na existência, naquilo que é, a literatura se estende até o inexistente. Percorrendo o mundo das coisas, ela se prolonga até o nada, não apenas cobrindo, mas sobretudo expandido a esfera do ser no abismo do não-ser. Obra de pensamento portanto, não discurso do conhecimento. Delineia-se, por conseguinte, um sinuoso estreito, *através* do mundo, que encontra sua verdade *para além dele*. Paradoxo de sua essência, a literatura é “palavra silenciosa e verdade que não é do mundo; somente um arabesco

no ar e (efêmera) estrela que arde apenas um instante, mas que pesa, no entanto, e que ilumina” (PRADO JR., 2000, p. 217).

Referências bibliográficas

ANDERSON, P. *A crise da crise do marxismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

ARANTES, P. Bento Prado Júnior e a filosofia uspiana da literatura nos anos 60. In: *Bento Prado Júnior: alguns ensaios*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.

_____. Tentativa de identificação da ideologia francesa. *Revista Novos Estudos (CEBRAP)*, São Paulo, n. 28, pp. 74-98, outubro, 1990.

_____. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. Cruz Costa, Bento Prado Júnior e o problema da filosofia no Brasil. In: Muchail, S. (Org.). *A filosofia e seu ensino*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

CANDIDO, A. Dialética da malandragem. *Revista do Instituto de estudos brasileiros*, São Paulo, n. 8, pp. 67-89, 1970.

_____. De cortiço a cortiço. *Revista Novos Estudos (CEBRAP)*, São Paulo, n. 30, pp. 11-129, julho, 1991, .

_____. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

_____. O homem do avesso. In: _____. *Tese e antítese*. São Paulo: T. A. Queiroz, 2002.

DEFERT, D. Situations du cours. In: _____. *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2011.

DÉTIENNE, M. *Les maitres de la verité dans la Grèce archaïque*. Paris: Le livre de Poche, 2006.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____. *Escritura e diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

EAGLETON, T. *Literary Theory: an introduction*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1983.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. *Dits et écrits*. Vol. 2. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2011.

_____. *História da sexualidade II*. São Paulo: Graal, 2010.

_____. *As palavras e as coisas*. Martins Fontes: São Paulo, 1981.

HONNETH, A. *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*. In: _____. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

JAMESON, F. *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. *New Left Review*, Londres, no. 146, july-august, 1984.

LEBRUN, G. *Transgredir a finitude*. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. *Le devenir de la philosophie*. In: Kambouchner, D. (Org.). *Notions de philosophie III*. Paris: Galimard, 1995.

MATOS, F. *Apresentação: a força da linguagem e a linguagem da força*. In: PRADO JR., B. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRADO JR, B. *Alguns ensaios: filosofia, psicanálise e literatura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *Erro, ilusão e loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. *Gerard Lebrun e o devir da filosofia*. *Discurso*, n. 35, pp. 277-96, 2005.

RILKE, R. M. *Os cadernos de Malte Laurids Brigge*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Mandarim, 1996.

SAFATLE, V. *A crença no melhor argumento: sobre o fundamento fantasmático da autoridade*. In: Novaes, A. (Org.). *A invenção das crenças*. São Paulo: Edições SESC, 2011.

_____. *A dialética do romance nacional: retorno ao debate Roberto Schwarz/Bento Prado Jr.* In: _____. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

STRAUSS-LÉVI, C. *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*. In: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1976.

Recebido em: 23/Set/2019 - Aceito em: 28/Mai/2020.