

Um departamento francês de ultramar

*Estudos sobre a formação
da cultura filosófica
uspiana*

(Uma experiência dos anos 1960)

Paulo Arantes

Um departamento francês de ultramar

*Estudos sobre a formação
da cultura filosófica
uspiana*

(Uma experiência dos anos 1960)

1994

A coleção **Sentimento da Dialética** é copyleft.

A coleção é organizada em **sete categorias e três subcoleções**, com diferentes tipologias documentais e formatos de arquivos:

Categorias: Filosofia; Política; Estética; Arquitetura e Cidades; Artes Plásticas; Crítica da Cultura e Trajetórias. Cada categoria adota uma cor específica aplicada na capa do e-book.

Subcoleções:

E-books: livros, capítulos, prefácios, artigos e entrevistas (em formatos PDF, EPUB e MOBI/Kindle) – com obras em português, inglês, espanhol, italiano e francês.

Documentos: matérias de jornal, fotos e documentos históricos (em formatos PDF e JPEG)

Mídia: vídeos ou áudios de palestras, aulas e debates (em formatos MP3 e MP4) associados a um canal da coleção no YouTube.

Coordenação editorial: Pedro Fiori Arantes

Projeto Gráfico: Paula Astiz

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Arantes, Paulo Eduardo, 1942--

Um departamento francês de ultramar [recurso eletrônico] : estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960) / Paulo Eduardo Arantes. -- São Paulo : [s.n], 2021.

ePUB. – (Coleção sentimento da dialética / coordenação Pedro Fiori Arantes)

ISBN 978-65-00-24023-8

1. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - História. 2. Filosofia - História - São Paulo (Estado). 3. São Paulo (Estado) - Vida intelectual. I. Arantes, Pedro Fiori, 1974-. II. Título. III. Série,

CDD 199.8161

Elaborado por Cristiane de Melo Shirayama – CRB 8/7610

DOI: <https://doi.org/10.34024/9786500240238>



Esta obra tem licença Creative Commons internacional 4.0

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Publicado originalmente como:

ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

Sentimento da Dialética

UM ENCONTRO COM A OBRA DE OTÍLIA E PAULO ARANTES





Tarsila do Amaral. *Paisagem antropofágica - I*, 1929 c – lápis s/ papel, 18,0 x 22,9 cm. Coleção Mário de Andrade. Coleção de Artes Visuais do Instituto de Estudos Brasileiros USP. Reprodução gentilmente cedida pela família e IEB USP.

O novo tempo do mundo exige dos intelectuais responsabilidades que lhes são intrínsecas: a de tornar a força das ideias parte do movimento de entendimento e transformação do mundo. Os filósofos Otília Beatriz Fiori Arantes e Paulo Eduardo Arantes cumprem, juntos, há mais de 50 anos, a tarefa da crítica como intelectuais públicos atuantes, transitando entre diversas áreas das humanidades e da cultura, em diferentes audiências e espaços de formação. A coleção [Sentimento da Dialética](#) é um lugar de encontro com a obra de Otília e Paulo Arantes e reafirma o sentido coletivo da sua produção intelectual, reunida e editada em livros digitais gratuitos. É um encontro da sua obra com um público cada vez mais amplo, plural e popular, formado por estudantes e novos intelectuais e ativistas brasileiros. É também um encontro da sua obra com o movimento contemporâneo em defesa do conhecimento livre e desmercantilizado, na produção do comum e de um outro mundo possível.

- 11 **O BONDE DA FILOSOFIA**
Aspectos da cultura filosófica uspiana nos últimos anos da rua Maria Antônia (1965-1968)
- 68 **CERTIDÃO DE NASCIMENTO**
- 102 **INSTINTO DE NACIONALIDADE**
Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60
- 127 **“O ESSENCIAL DE UMA FILOSOFIA É UMA CERTA ESTRUTURA”**
- 157 **INSTAURAÇÃO FILOSÓFICA NO BRASIL**
- 180 **TIMIDEZ DA FILOSOFIA**
Publicando um inédito de Bento Prado Jr. vinte anos depois
- 197 **A MUSA DO DEPARTAMENTO**
Bento Prado Jr. e a filosofia uspiana da literatura nos anos 60
- 279 **FALSA CONSCIÊNCIA COMO FORÇA PRODUTIVA**
José Arthur Giannotti e Ruy Fausto nos anos 60

O BONDE DA FILOSOFIA¹

Aspectos da cultura filosófica uspiana nos últimos anos da rua Maria Antônia (1965-1968)

Foi o momento mais feliz da minha vida universitária – da minha vida talvez. Eu tenho certeza de que todas as pessoas que conheceram essa época não podem deixar de ter saudades da Maria Antônia.
(Gérard Lebrun)

A geração de segunda mão a que pertencço já tomou andando o bonde da Maria Antônia, e bem perto do fim da linha. Confesso de saída uma grave falha de formação: chegando atrasado, em 1965, perdi o bonde da Filosofia que, subindo a Consolação, dobrava à direita na direção da faculdade, o bonde real que deixara de trafegar, hoje emblema mítico da memória coletiva. Acresce que naquele período terminal fui sobretudo aluno – verdade que temporão e razoavelmente escaldado pela finada ressaca populista – e muito pouco professor. Convidado a opinar, vejo-me na situação anômala de remanescente de um ciclo de que fui testemunha parcial sem jamais ter sido protagonista. As observações que seguem devem por certo padecer dessa posição em falso, da qual o mais saliente sintoma é o mal-

1. Título de um conto de Hamilton Trevisan.

-estar da pessoa gramatical encarregada de enquadrar as notas. “Nós” quem? Não só minha condição de figurante recomenda moderação no emprego da primeira pessoa do plural, como o abuso desse expediente pode mascarar o ponto de vista da presente recapitulação. Explico-me: aqui ainda fala um pouco o aluno siderado pelo espetáculo do funcionamento da filosofia francesa em São Paulo; em razoável parte, o que sobrou do professor empenhado em copiar com a incompetência dos estreates a lição dos mais velhos; fala sobretudo o veterano interessado em ver claro na sua árvore genealógica. Em qualquer dos casos, uma associação indevida que apenas o tempo foi atenuando.

*

Encontrei em 1965 um departamento muito jovem, mesmo para os padrões da faculdade. Na época, se tamanho continuava não sendo documento, juventude podia ser argumento. A geração intermediária fora engolida, justamente a que em princípio corresponderia à geração que em outras seções se agrupara no início dos anos 40 em torno da tarefa de converter em moeda corrente do país o espírito de reflexão organizado pelo que havia de melhor naquela instituição um pouco fora de eixo. Curiosamente um dos patronos daquele programa crítico foi um filósofo, verdade que sem obra, o professor Jean Maugüé, encarregado dos cursos de Filosofia de 1935 a 1944, secundado no mesmo propósito pelo amigo e depois sucessor João Cruz Costa. A verve de Maugüé perdeu-se, não estava ao alcance de todas as bolsas; já a maneira de Cruz Costa (ou a falta dela), uma espécie de piadismo “nacionalista” muito empenhado em chamar as coisas pelo nome, porém

marcado por uma desoladora inapetência especulativa, logo deixou de comover o zelo científico dos mais jovens. Para assinalar melhor o desencontro, lembro de passagem que o departamento ainda contava em seus quadros um representante do grupo mencionado acima, Gilda de Mello e Souza. Se ainda fosse necessário demonstrar que nem sempre a linha dura filosófica implica desprovincialização, bastaria recordar o quase exílio da ex-aluna de Maugüé entre nós, uma ilha da melhor prosa de ensaio do país cercada de especialistas por todos os lados, cuja incompreensão polidamente desculpava alegando o cunho artesanal de sua formação à antiga. Em resumo, na ausência daquele elo e como os dois pais fundadores, Cruz Costa e Lívio Teixeira, abrindo mão generosamente das prerrogativas da cátedra, se retirassem para um discreto segundo plano, Giannotti, Bento Prado Jr. (livre-docente aos 28 anos), Oswaldo Porchat e Ruy Fausto davam o tom no pequeno departamento. O figurino era evidentemente francês, mas tinha a vantagem inestimável de ser visível a olho nu na pessoa de Gérard Lebrun,² do qual não cheguei a ser aluno, mas de cujo magistério não poderia escapar, tal o fascínio que exercia sobre os demais professores. A fôrma francesa por assim dizer descia em cascata até o primeiro degrau em que me encontrava e de onde podia acompanhar o ritual cumprido por uma outra geração, novíssima esta, que se preparava naquele momento para retomar o caminho da França. Outro traço de juventude era a especialização ainda incipiente. Todos se obrigavam a não repetir cursos, em parte por fidelidade ao molde francês (alguns chegavam ao extremo de redigi-los), mas

2. Não alcancei Michel Debrun, que se desligara para ingressar na UNESCO, e mais tarde voltaria para a Unicamp.

também como expediente para levar adiante estudos começados de véspera. O mesmo espírito que mandava tapar buracos recomendava igualmente o revezamento nas diversas disciplinas. Uma formação que ainda não se completara favorecia assim a versatilidade (verdade que numa esfera limitada), que poderia no entanto redundar em anacronismo caso se perpetuasse sem mais. Naquela primeira hora, contudo, o sopro utópico da descompartimentação encontrava-se onde não devia, no ponto de partida, para desaparecer em seguida com a morna competência da maturidade.

A essa altura sempre haverá alguém ara lembrar que nem tudo era risonho e franco nos tempos da Maria Antônia, que nos poros daquela distribuição cooperativa de encargos entre iguais no aprendizado, também grassava a peste da concorrência. Uma praga universal que não nos distinguiu, salvo quem sabe o ardor e o zelo que jovens precocemente desembaraçados da tutela da cátedra punham na construção da carreira a que o talento tinha direito. Embora carreira intelectual e ascensão social no Brasil raramente se ajustem aos padrões clássicos, não creio que nesse terreno a contribuição do departamento tenha sido abundante e original. Até porque importáramos o princípio da emulação desatada, como estímulo à excelência, dos colegas de Ciências Sociais, que com muita consequência e inegável realismo estendiam o diagnóstico sociológico do Brasil tradicional que se modernizava – um processo reconhecidamente doloroso, porém imperativo – ao pequeno mundo acadêmico, a ser então enquadrado nos “padrões” da “ordem social competitiva”. Se por vezes faltamos com a amenidade no trato e ferimos o decoro das normas cultas, foi talvez por nos falhar a escola daquela geração intermediária de que falamos, com-

pêndio do equilíbrio singular que deu origem à faculdade, liberal na forma, oligárquica no fundo.

Seja como for, compreende-se que tanta juventude estudiosa reunida, estreitamente associada ao prestígio do pensamento francês, oferecesse uma imagem sedutora da vida filosófica, ainda que confinada e produzindo para consumo interno. Reinava uma curiosa atmosfera de aquiescência generalizada. Os colegas de outras seções celebravam o dinamismo do grupo, invejavam-lhe a liberdade de movimentos, encareciam a perícia metodológica recentemente demonstrada ao longo do Seminário Marx. Os alunos respondiam a esse clima de simpatia pelo acatamento incondicional, ou quase, pois a cada ano sempre havia o pequeno contingente desenganado dos que queriam “filosofia” e não comentário de texto. E não falo apenas do esnobismo por vezes produtivo dos hipersensíveis (quem não gostaria de penetrar no círculo mágico dos *happy few*?), mas sobretudo do convencimento de todos quanto à excelência da rotina que aos poucos nos moldava.

*

Naquela quadra o departamento era sobretudo um “método”. E tão arraigado que se sobrepunha às preferências filosóficas dos que o adotavam ou mesmo faziam restrições às elucubrações um tanto rasas que costumavam acompanhar o enunciado técnico dos seus autores franceses. De resto, já era consequência da impregnação pelo método – mais o espírito do que a letra – esse primeiro achatamento das doutrinas, uma questão de gosto ou inclinação, e sobre as quais não valia a pena discutir. (E quem fosse pesquisar possivelmente depararia um tique nacional nobilitado sob as asas de mais uma ave de arribação.)

Dois anos antes de minha estreia como aluno da Maria Antônia filosófica, Oswaldo Porchat finalmente traduzira, prefaciara e fizera publicar (em 1963) na intenção dos estudantes, além de programar como seminário introdutório aos seus cursos de Filosofia Antiga, um estudo de Victor Goldschmidt (oráculo da casa, porém relativamente desconhecido no seu país de origem) sobre o problema do método em História da Filosofia, o qual, juntamente com outro ensaio de Martial Gueroult sobre a mesma questão e mais ou menos da mesma época (meados dos 50), constituía, na opinião muito enfática e de época do mais estrito dos discípulos paulistas, o momento mais alto da metodologia científica em História da Filosofia, uma jovem disciplina que o método dito “estrutural” afinal elevava à real objetividade das ciências rigorosas e em torno da qual gravitaria o ensino da filosofia entre nós. O termo “estrutura” parece anunciar a próxima temporada da Ideologia Francesa ainda por vir, mas na verdade a última palavra em matéria de método que abraçávamos era de fato a derradeira figura do velho espiritualismo universitário francês, com o qual rompera o que havia de mais vivo na filosofia francesa do pós-guerra. Passáramos ao largo desta última tentação atualíssima, uma iniciativa ascética que contaria a nosso favor, empurrados, é verdade, por Gilles-Gaston Granger, que implicava com o existencialismo. De qualquer modo, fosse Sartre – que era tudo – professor, ensinaria à maneira de Goldschmidt (e talvez nem tão bem), que era apenas um obscuro professor de província, tal a força plástica da tradição que estávamos transplantando. Vinha, portanto, de muito longe a convicção de que residia na leitura dos clássicos o único meio de se aprender a filosofar – na realidade, uma adaptação institucional de remota máxima kantiana. Leitura comandada pelos

olhos do espírito, esforço de compreensão interna, como se dizia então (até Merleau-Ponty), de costas para a matéria bruta da experiência social. Quando Bréhier, passando a limpo a lição de Boutroux, Delbos e Cia., afirmava que o essencial de uma filosofia é uma certa estrutura, pensava por certo nos desmandos das explicações ditas genéticas, mas também na violência das “refutações” de doutrina – isso tudo em nome daquela ruminação espiritual de cuja interioridade brotava o ser diáfano da estrutura. O passo adiante da geração “estruturalista” que nos servia de horizonte, a um tempo desabusado e bem enquadrado nessa tradição, consistiu em decretar senão a falência pelo menos o desinteresse pela verdade material das doutrinas, afinal assimiladas à estrutura que lhes organizava as teses: perguntava-se doravante pelo sentido e não pela verdade de um sistema filosófico, a respeito do qual se suspendia o juízo. Ressaltada a indecidibilidade das proposições filosóficas, ia ficando clara a conversão da filosofia, que obviamente não se ensina, numa questão de método.

Devíamos, assim, nossa prosperidade acadêmica a um breviário de fachada anti-convencional, porém de raízes comprometedoras. Alguém acostumado a observar o movimento das marés numa cultura dependente como a nossa e, portanto, sabedor de que nela o processo intelectual costuma andar com as bolas trocadas, louvaria o tirocínio de quem preferira a trilha batida de uma cultura escolar, porém organizada, à quimera das grandes adivinhações avulsas. Os benefícios não foram pequenos quando se tem em mente o imperativo de acertar o passo com o mundo moderno. Penso sobretudo no cunho coletivo que a ênfase na aquisição ordenada de uma técnica intelectual de fundo imprimiu às ambições filosóficas uspianas. Por outro lado, à medida que a disciplina cinzenta do método

se impunha e adiava o momento consagrador dos grandes investimentos “dogmáticos”, formava-se uma rotina que por seu turno revelava o caráter cumulativo que, aos poucos, estava assumindo o conjunto dos nossos cacoetes: por assim dizer iam passando de mão em mão esquemas conceituais, argumentos, maneiras de dizer, frases bem ou mal torneadas, textos já explicados e convertidos em manancial de dissertações, periodizações, repertório de citações, artigos exemplares etc. Os que chegavam depois viam-se condenados a ruminar esse espólio que servia um pouco de anteparo aos ventos fortes que periodicamente sopravam da Europa, e portanto aliviados da carga de invenção improvisada que embaraçara os primeiros tateios de seus maiores. Variando a procedência do impulso mimético, ora metropolitana, ora local, de pastiche em pastiche era uma linha evolutiva que se esboçava.

Em resumo, adotávamos um método de inegável valor propedêutico e profilático, porém especializado em produzir o vácuo histórico em torno do discurso filosófico, cuja autonomia se devia preservar. Esta última, a rigor, era menos um ponto de honra do que um resultado histórico da modernização social, fenômeno sobre o qual nada nos incitava a refletir. Está visto que semelhante artifício, à contracorrente na Europa, onde em princípio um filósofo de verdade não falava sozinho, estava em casa, num mundo ideológico veleitário como o nosso. Dar certo na periferia podia ser mau sinal. Mas também vinha a calhar um procedimento que, ao escamotear a continuidade social das ideias, barrava-lhes o caminho dogmático natural. À medida que se mantinha à distância a ganga das “vivências” e outros dengues, além do vezo doutrinário característico da mera curiosidade filosofante, pondo entre parênteses a verdade-de-juízo dos sistemas, era o que

melhor nos convinha, pois carecíamos não só de vacina contra o vírus do dogmatismo, mas de um pouco de senso das ideias gerais, de uma certa desenvoltura na abstração, que era um dos efeitos daquele distanciamento metódico. Em contrapartida, o que se ganhava de um lado perdia-se de outro: a literalidade de um método que mandava interpretar os sistemas *ad mentem auctoris*, do qual o leitor era convidado a tornar-se discípulo fiel embora provisório, anulava em parte a perspectiva afastada e esfriada entreaberta pela sobriedade do método, deixando entrar pela porta dos fundos da identificação com o autor a reiteração pura e simples, ampliada e glosada conforme o gosto, da mitologia da obra lida assim bem rente às suas razões.

Era inegável, tudo bem pesado, que atribuindo um tal privilégio à História da Filosofia, mesmo com o anti-clímax da ressalva de que as razões dos filósofos interessavam menos do que a ordem delas, estávamos mais ou menos condenados ao disparate: *éramos filósofos que estudavam filosofia*. Apenas servidão escolar? Estratagem da acumulação primitiva que o tempo apagaria sem deixar restos? Qualquer que fosse o desenlace, importáramos por assim dizer um ponto de vista destinado a antepor pelo menos um filtro a todas as importações vindouras, visto que o famigerado influxo externo com certeza continuaria predominante: a organização da cultura filosófica em função da História da Filosofia que os professores franceses traziam na bagagem seria o antídoto mais eficaz contra a praga dos surtos, das vertigens súbitas, que na Europa da cultura burguesa estabelecida correspondiam a fraturas reais e lentamente meditadas, e aqui, à febre novidadeira de algumas cabeças de vento. Para essa falta de modos congênita, o melhor corretivo encontra-

va-se justamente naquela disciplina que passamos então a cultivar como profissionais e que o olho clínico de Jean Maugüé apresentara desde a primeira hora como uma escola do tato histórico e do senso de proporções de que os seus alunos estavam tão precisados. O gosto filosófico assim apurado, se curvava com mais descrição às vogas, cuja irrupção arbitrária extirpava possibilidades mal plantadas pela maré anterior, podia distinguir-se nos espíritos mais impressionáveis – e com mais intensidade durante aqueles anos de aprendizagem – por uma acentuada falta de caráter filosófico: uma certa inconstância ditada dessa vez pela alternância, imposta pelo vezo historiográfico em questão, das identificações com o ideário dos autores explicados, uma espécie de disponibilidade intelectual muito próxima do ficcionista desprovido de ponto de vista próprio por força do ofício de pensar por fantasia alheia interposta. (Um ramal quase obrigatório, trilhado, entretanto, apenas por alguns poucos.)

Dessa feliz convergência terapêutica de remédio francês e vício de origem nacional, os resultados foram variados, das mais corriqueiras providências didáticas aos mais inesperados enquadramentos de nossa fé de ofício. Como filosofia não se ensina – pois sabíamos desde Kant que não é teoria –, quando muito se ensina a filosofar, isto é, a refletir reproduzindo ponto por ponto as proezas arquitetônicas dos clássicos, ficam abolidos os manuais e instituídos os cursos monográficos, juntamente com a dissertação francesa padrão, aparentemente invulnerável aos sarcasmos de Lévi-Strauss e Piaget. Ficava banida também a polêmica filosófica, na exata medida em que os sistemas eram irrefutáveis e imperecíveis. Assim sendo, o assunto em filosofia tornava-se indiferente por força de uma constelação insólita: o corolário tácito de uma técni-

ca precisa de contenção dos palpites filosóficos vinha favorecer a conjunção de uma tendência histórica – há mais de um século a filosofia fazia de necessidade virtude, e não tendo mais parte com o saber positivo, por assim dizer alinhava com o eclipse modernista da mimese – com um constrangimento local, espécie de *falta de assunto crônica* no campo minado das cogitações transcendentes. Método providencial sob todos os aspectos.

Ao contrário da literatura, a filosofia – ou melhor, a leitura de livros de filosofia – sempre ocupou um lugar subalterno na evolução de conjunto da cultura nacional; não se prestando à representação da realidade, compreende-se que ficasse à margem do empenho construtivo do qual a atividade literária era a viga mestra. Vinha dessa posição deslocada seu permanente girar em falso, abundantemente ilustrado pelas bisonhas digressões de nossos homens de cultura no domínio das letras filosóficas. Costuma-se desculpar esses tropeços vexatórios alegando-se falta de preparo específico, datando-se, em consequência, a vida filosófica do seu enquadramento acadêmico. A explicação não é tão magra quanto parece, já que pelo menos indiretamente leva em conta a transformação da filosofia – desde os tempos dos clássicos alemães – em matéria técnica que se aprende na escola. Com uma diferença, justamente a distância que vai da sempre lembrada tenuidade nacional à densidade europeia: na falta do que pôr na fôrma filosófica, inverteríamos a ordem natural das coisas e principiávamos por onde os europeus terminavam, pela filosofia universitária, a qual, carente de chão histórico próximo, devia mesmo parecer funcionar para uso próprio. O nosso Discurso do Método salvava as aparências: à falta de assunto congênita, que se espelhava numa indiferença pelo conteúdo doutrinário que poderia passar por afetação

sendo, no entanto, real, conferia a envergadura vanguardista de uma emancipação do fardo naturalista da representação, enquanto, por outro lado, invertia o sinal de um lugar comum de nossa crítica, segundo o qual éramos um povo sem cabeça filosófica, demonstrando finalmente que reencontrávamos nossa verdade apresentando-nos mais modestamente como técnicos da inteligência filosófica.

É possível que este apanhado muito sumário não faça justiça a todas as vocações filosóficas da época. Assim, anos mais tarde, na hora dos balanços, não faltará quem declare que o seu negócio (leia-se *Sache*, em alemão) sempre fora a, filosofia, e não a história dela, em que até então se destacara. O que a experiência retém, todavia, é menos a brasa dormida das ambições do que o estilo de época configurado no caminho entre meios e fins, manifestamente induzido pela preponderância dos primeiros. É que o Método incluía uma cláusula restritiva severa, explicitamente enunciada pelo mestre: deixemos a filosofia para os filósofos, dizia Goldschmidt, que sem dúvida falava com conhecimento de causa e *grano salis*. Quando muito a filosofia, se viesse, viria por acréscimo. De nossa parte, traduzíamos a lição, abrandando-a numa direção meramente profilática: visto que o mal a prevenir era o dogmatismo precoce, cumpria represar, multiplicando os anos de aprendizagem, a natural inclinação especulativa de cada um. Para alguns, essa abstinência fazia as vezes de teoria. O certo, porém, com raríssimas exceções, é que tanta prudência foi aos poucos se convertendo em franca timidez. Consagrando um mal-estar na cultura local – a vaga sensação de irrelevância que nos assediava –, o método na verdade promovia um sistema de inibições, funcionando ao mesmo tempo como álibi e carapaça protetora. No fundo, temia-se mais que tudo o ridículo, tinha-se

medo mesmo era de parecer metido a besta, profundérri-
mo, num país de letras quase sempre amenas. Mais uma
vez, não quero sugerir que esses escrúpulos atingissem a
todos por igual – falo um pouco por conta das vítimas dele
que conheci mais de perto. Desse ângulo restrito mencio-
no o zelo, possivelmente o mais paralisante de todos os
que nos tolhiam: escrever pouco e raramente. De fato, es-
crevia-se muito pouco, até porque não havia mesmo onde
publicar. As penas torrenciais não eram bem vistas, o au-
tor prolífico suspeito – bastava reparar a asneira abundan-
te e derramada de nossos rivais municipais, os bacharéis
em letras jurídico-filosóficas, os *rentiers* filosofantes etc.
A escrita escassa e sofrida combinava bem com a modes-
ta consciência metodológica que nos cortava as asas, das
teses dos maiores à mais desajeitada dissertação de aluno
principiante. Na verdade, o aparato rigorista de técnicas
intelectuais que nos justificava sancionava um nó objeti-
vo, ainda hoje por desatar: o que vem a ser de fato boa pro-
sa de ensaio filosófico no Brasil moderno? Um problema
de forma que não só resumia o âmago de nosso desconfor-
to, mas constituía o fundo mesmo do interesse filosófico,
tão difícil de juntar com a técnica sem concessões que em
boa hora havíamos transplantado.

Foi portanto um estilo coletivo, sabiamente situado
aquém das grandes sínteses solenes e inúteis, sedimenta-
do ao longo dos anos e por assim dizer funcionando como
uma espécie de força produtiva intelectual, que tive a sorte
de encontrar, atendendo pelo curioso nome próprio de
Maria Antônia, em meados dos anos 60. Ora, assim conce-
bido o seu desempenho, compreende-se que o desconcerto
do mundo tenha custado a alcançá-lo.

Quando ingressei no curso de Filosofia, o golpe militar estava completando um ano. Soube depois que a Congregação da Faculdade fora a única a não soltar manifesto de apoio aos generais. Recordo a explicação simpática de Antonio Candido: o ato de discreta resistência devia-se menos a convicções – a maioria dos titulares era favorável aos militares – do que ao prestígio de uma instituição que encarnava de maneira superlativa o espírito de crítica e livre exame; pois esta atmosfera progressista – em que prosperou o sempre lembrado pensamento radical de classe média, responsável, entre outros feitos, pela primeira visão não-aristocrática do Brasil – teve peso suficiente para desestimular demonstrações reacionárias ostensivas. Mas de qualquer modo a guerra fria chegara à Vila Buarque, paradoxalmente branda no início, com a brutalidade que se sabe na grande queima de 68. Salvo uma ou outra situação de constrangimento pessoal (por exemplo, Cruz Costa intimado a cantar o Hino Nacional por algum coronel de IPM), o novo regime deixara o departamento em paz, sobretudo com a consciência, mais oposicionista do que nunca. Mais de um professor, todavia, sentiu-se ligeiramente vexado por não encontrar nada em casa, biblioteca ou gaveta, que pudesse atizar o entendimento obtuso dos golpistas. Remorso que não mordida fundo, pois confortava-nos a boa consciência do profissional em dia com as obrigações. O consolo não devia ser tão magro assim: a fé de ofício devidamente instruída pelos franceses incluía a certeza animadora de que a leitura dos clássicos também fortalecia, com o espírito de razão e a honestidade artesanal, o inconformismo político. Nisto cifrava-se nosso entroncamento na modesta cultura do contra descrita acima. Não é menos verdade, porém – se não desfiguro a

lição de Antonio Candido, nem faço muita injustiça à vocação para a responsabilidade patente em alguns de meus maiores –, que o anteparo dessa aura radical favorecia na vigilância intelectual dos mais tímidos um certo “absenteísmo compensatório”.

Mas não foi apenas a esquerda transcendental (como nos batizara na ocasião uma língua viperina) que a ditadura poupou. Analisando mais tarde o panorama cultural brasileiro entre 64 e 69, Roberto Schwarz principiava revelando o segredo de polichinelo de nosso relativo desafogo: de caso pensado ou não, o fato é que na primeira hora a direita triunfante tolerou a cultura – onde os derrotados da véspera continuavam a dar as cartas –, desde que celebrasse seu ritual em circuito fechado. Inútil precaução: quanto a nós, a camisa-de-força vinha de longe. Como se viu, era o jugo lisonjeiro de uma disciplina europeia cujo efeito civilizatório deixava na sombra a incômoda proximidade do meio acanhado. Aliás, temíamos enturmar com um meio que desde sempre nos dera as costas. Não custa repetir que também vinha de longe a quase nenhuma influência da cultura filosófica na desconjuntada evolução da vida ideológica nacional e não se poderia esperar do recente enxerto uspiano, que tinha a vantagem já assinalada de ser organizado, a restauração de uma ascendência que declinava no resto do mundo. Por outro lado, como a nova cultura de oposição, mesmo confinada, desaguava de preferência nos gêneros públicos, não havia mesmo lugar para uma longínqua especialidade universitária como a nossa. Num certo sentido, tudo nos confirmava. Até o mesmo golpe, que não só não nos decapitara como nos prestara um serviço tão inesperado quanto embaraçoso. Como a imensa reviravolta de 64 tirara de cartaz a esquerda nacionalista, que nunca deixara de nos pedir

contas, nossa maneira uspiana – segundo Mário de Andrade, muito mais amiga de pesquisar que de concluir – pôde afinal triunfar sem esforço e sem remorso, como se no decoro acadêmico de que fazíamos praça presentíssemos o fiasco da fraseologia isebiana. Éramos sem dúvida mais afiados em tudo que envolvesse ideias de fino trato, porém desastradamente míopes para as questões que não constavam de nossa bibliografia, aliás sempre completa e atualizada. Um descompasso, na verdade malformação congênita, cuja percepção o dito revertério veio ofuscar e a fratura de 68 reavivar.

Sem nada a corrigir no seu curso bem traçado pela missão francesa, a Filosofia prosseguia assim no rumo de sempre: coração à esquerda, onde o têm os espíritos bem formados, porém suficientemente elevado para inibir qualquer promiscuidade mais generosa entre rigor e interesse. A ponto de um amigo da casa reparar certa vez quanto era raro um professor de filosofia na rua Maria Antônia levar uma vida razoavelmente arejada pela reflexão. Não é que não aspirássemos a comover um público letrado mais amplo e afinado com os ares do tempo. É que o imaginávamos europeu. Repito que nos sobravam razões para alimentar tal miragem: sem ela jamais reuniríamos a energia necessária para romper com o indiferentismo ambiente.

Curioso tropismo, o dessa planta de estufa, pois longe de definhar à mais leve aragem, o que se viu, naquele breve e vivíssimo período da vida nacional comprimido entre dois golpes, foi pelo contrário um primeiro instante de quase fastígio de uma linha evolutiva cuja marcha em surdina exasperava gregos e troianos. Não era ainda a maioria perseguida com tanta aplicação, e no entanto alguma coisa madrugava nas teses afinal desovadas, nas

aulas inaugurais em que leituras recentes e tópicos clássicos começavam a ceder o passo a cogitações programáticas. Começou-se até a escrever para fora. Pois foi à sombra dessa floração inicial que me criei, e dela passo então a dar notícia, inevitavelmente sumária e lacunar.

*

Ainda era calouro quando Bento Prado Jr. me passou uma pasta contendo uma dezena ou mais de artigos inéditos de Gérard Lebrun, com uma recomendação expressa: leia, estude e procure imitar, pois é assim que se deve pensar e escrever. Cumpri à risca apenas a primeira metade do programa; a segunda parte não estava ao alcance do primeiro que aparecesse, como outrora a verve de Maugüé: nem mesmo no mais despercebido trabalho de aproveitamento arrisquei o pastiche aconselhado, o que não me facilitava a vida, pois tinha sempre diante dos olhos o abismo que separava o arremedo que ficara no tinteiro do brilho inimitável do modelo. Meio caminho andado, pois era essa a moral austera da lição. Como disse, não cheguei a ser aluno de Lebrun, que retornou à França um ano e meio depois de minha ziguezagueante iniciação na carpintaria uspiana. Por puro atrevimento sapeei algumas aulas, mas infelizmente não acompanhei o mais célebre dos seus cursos sobre Hegel, em 1965, ao qual assistiram todos os professores e futuros professores do departamento – presumo que o efeito tenha sido análogo ao curso de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, no limiar do renascimento contemporâneo da filosofia francesa. A distância, porém, ia registrando os principais lances graças à sinopse semanal que me fazia Bento Prado. Lembro o ponto culminante: a proposta, como tema de dissertação,

de uma tirada despidoradamente otimista de Hegel: “as feridas do espírito curam-se sem deixar cicatrizes”. Depois de comentada em classe, pondo um fecho a toda a sorte de elucubrações preparatórias, tornou-se emblema das falsas promessas da Dialética, além de alimentar muitas bocas durante várias temporadas. O mesmo Bento reproduziu-me uma outra demonstração lebruniana: os limites do método estrutural, postos a nu pelo sistema hegeliano, impermeável ao tempo lógico da “ordem das razões”. Um ano depois, numa aula magistral que refiro logo adiante, mais esperto do que o Mestre num passe de mágica muito francês, Bento inverteria os termos da equação, revelando ao gueroultiano atônito que sua verdade brilhava no âmago do canibalismo do discurso hegeliano.

Quanto à pasta de inéditos, até onde posso me lembrar passados mais de vinte anos, por mais que variassem os assuntos ou pretextos – dos mais especializados, como o problema do espaço em Kant, aos menos usuais, como as reflexões desenvolvidas num longo estudo sobre Sade, até então autor raramente lido pelos professores de filosofia –, ou a circunstância – tanto uma conferência na Aliança Francesa, malbaratando o seu latim como Malraux falando do nascimento da pintura moderna diante dos caciques gaullistas, quanto uma aula redigida por extenso –, o tema era constante, como o leitor verificará se repassar os dois ou três artigos que foram publicados, ou se for esquadriñar as notas que acompanham a tradução brasileira das *Obras Escolhidas* de Descartes: uma crítica muito mais insinuada do que armada às claras, o que lhe aumentava a força persuasiva, do racionalismo e família, apresentado como uma liga pouco atraente de platitude de pensamento e utopia ameaçadora. Também a implicância com Sartre, ao qual dedicara dois artigos, anunciava a maré estru-

turalista a caminho, de resto chamada pelo nome numa conferência sobre Althusser, onde elogiava o esforço desse professor desconhecido em desencahar o marxismo do atoleiro humanista. Destaco ainda, naquela antologia de ocasião, um ensaio que deu a volta em nosso pequeno mundo, revelando o uso filosófico que se poderia fazer do *Sobrinho de Rameau*, outra deixa que rendeu muito, sobretudo depois que graças a ela redescobrimos as páginas que Foucault dedicara ao diálogo de Diderot na *História da Loucura*, entronizando de vez o indigitado sobrinho na galeria dos personagens malditos de nossa especial devoção. Está visto que um *scholar* como Lebrun dosava e distribuía sobriamente suas estocadas, mas era quase inevitável que as erigíssemos em sistema e que passássemos, em consequência, a conviver em permanente tête-à-tête com as maiores crises do pensamento ocidental, aliás uma especialidade bem brasileira: não havia conversa ou trecho de prosa escolar em que a *Ratio* não estivesse na berlinda e sua falência, decretada, para ser ressuscitada mais adiante, por certo sob uma forma mais abrangente e reconciliada com o seu Outro. Não digo isso com más intenções (mesmo porque sou filho daquela balda), mas para salientar uma contingência de aclimatação, onde os problemas antes de tomarem corpo costumam ser apenas uma maneira de dissertar. Mais adiante não faltaria quem sublinhasse de bom grado esse *apenas* do glosador contumaz, convertendo um cacoete de nascença em golpe de vista bem calibrado. Se dou notícia assim tão rápida desse caso particular de “desrecale localista” é porque sua cristalização sem remorso se deve justamente ao desfecho nominalista do ensino de Lebrun: refiro-me ao ideal retórico de filosofia que se desprendia de seus livros sobre Kant (1971) e Hegel (1972), os quais, embora à distância e

noutra década, arrematavam de fato sua passagem (que perdi) pela Maria Antônia. Um encurtamento que nos nobilitava, embora se ajustasse apenas a alguns irredutíveis da escola francesa.

Para que se tenha uma ideia menos pálida da influência multifacetada de Lebrun naqueles idos de 60 (e repito que não sou o mais autorizado para evocá-la), recordo que também lhe devemos uma contribuição insólita no campo da polêmica local. Em fins de 1962, publicava uma extensa análise da suma filosófica do período, *Consciência e Realidade Nacional*, de Álvaro Vieira Pinto, ao longo da qual, no calor da hora e com um tato exemplar para um intelectual europeu recém-desembarcado nos trópicos em ebulição, ia desfazendo os equívocos palmares da “realidade nacional” e do correspondente monumento ao despropósito filosófico que lhe fora consagrado. Com a mão de gato de Lebrun economizávamos uma batalha ingrata, da qual saíamos fortalecidos por procuração em nossas certezas epistemológicas e políticas. A algaravia fenomenológica do professor Vieira Pinto, dizia mais ou menos Lebrun, não é obviamente de sua lavra, mas decalque arrevesado do pensamento francês que se formou na escola do existencialismo alemão, por certo uma cultura de oposição, porém fundada em conceitos éticos e ontológicos sem qualquer base científica. Era o argumento que queríamos ouvir: os desmandos nacionalistas do pensador carioca deviam-se a uma escolha filosófica infeliz, mal ancorada no campo minado das metafísicas da consciência, contra as quais em boa hora nos vacinara a lição de método dos professores franceses, fonte da base científica alegada linhas atrás e em cujo topo madrugava a temporada estruturalista do departamento.

Ela estava no auge quando Bento, em meados de 1968, a poucos meses do fim da era Maria Antônia, voltou ao assunto, na verdade um assunto morto que só retomava por encomenda de uma publicação europeia. Era natural que prolongasse a linha de tiro de Lebrun, e ainda mais natural que submetesse o desatinado jargão nacional-existenzialista ao crivo da nova língua geral. Não é que entre um arremedo e outro preferíssemos o mais recente, mas o único que já tinha lastro local, embora emparedado na cultura universitária. Num certo sentido, era um progresso considerável. Acresce que a hora, sendo gauchista, pendia para o internacionalismo: cosmopolita e de esquerda, a cultura filosófica uspiana contava com a maré a seu favor. Um outro elemento de acerto involuntário, agravando a verossimilhança do cenário, devia-se a um alinhamento de fundo que também alimentava a nossa glosa. É que na reviravolta que lançara a inteligência francesa na trilha do estruturalismo também pesara o colapso das promessas de redenção pelo Terceiro Mundo (e o último Sartre fora o principal ideólogo delas), do qual justamente o nosso capítulo 64 da guerra fria fora um episódio estratégico, bem como o subsequente processo de modernização conservadora. Sem muito exagero, desse nexos mundial também se encontrava a glosa na Filosofia da rua Maria Antônia. Dito isso – uma enormidade, cujas atenuantes ficam para outra ocasião –, atropelo um pouco a marcha do presente relato para referir uma particularidade do artigo de Bento (o último que escreveu antes de partir para a Europa depois de cassado pelo AI-5), condensação exemplar dos procedimentos retóricos que nos singularizavam. As páginas consagradas ao tratado de Vieira Pinto eram um breve inventário muito respeitoso de uma variada gama de disparates cometidos em nome do ponto de vista nacio-

nal, uma resenha tanto mais deferente quanto semeada de referências eruditas ao repertório filosófico mais eminente. Assim, com a maior naturalidade, Bento passava em revista aquela odisseia da consciência nacional à luz da *Fenomenologia do Espírito*, um modelo que se impunha, não se poderia negar, pela própria natureza da obra examinada, além de lisonjear qualquer mortal: no caso, a Nação ocupava o lugar da Substância e assumia proporções de “universal concreto”, enquanto o subdesenvolvimento via-se elevado ao céu especulativo das ideias na forma de uma “inadequação entre o em-si e o para-si”, sem falar em todas as variantes locais da dialética do senhor e do escravo, presente, por exemplo, nas relações antagônicas entre pensamento europeu e pensamento nacional. E por aí vai. Quem se criou na escola da dissertação francesa sabe que o primeiro mandamento dela consiste na multiplicação do cotejo com os grandes do passado – o pensamento filosófico alimenta-se preferencialmente de sua própria tradição, a qual fornece os termos de comparação obrigatórios. Seguindo à risca o preceito, o artifício de Bento produzia um efeito cômico devastador. Por outro lado, ficava difícil precisar onde principiava o cinismo do confronto desmoralizador e terminava o propósito de refutação filosófica em regra, aliás sem distinções, pois a artilharia estruturalista alvejava, um na figura do outro, tanto o hegelianismo do Sartre tropical quanto o titanismo do sujeito hegeliano. Uma faca de dois gumes, portanto: cortava pela revelação de um decalque disparatado ou pela incongruência complementar de tomá-lo ao pé da letra? Seja como for, salvava-nos sempre uma espécie de sexto sentido de universitário cosmopolita: enquanto os nativistas isebianos perdiam-se na transposição descalibrada da fraseologia fenomenológica para os sintomas

clássicos do complexo colonial, evitávamos o ridículo de tal impropriedade guiados por uma sorte de desconforto íntimo (tantas vezes evocado nestas notas) que faz presentir a proximidade do passo em falso. O impulso mimético campeava dos dois lados, com a diferença nada desprezível de que não nos passava pela cabeça a transcrição local de tais empréstimos, sem prejuízo de empregá-los na forma da ficção simpática do sucedâneo encarnado pelo compatriota (assim como em Hegel, a consciência em Vieira Pinto etc.).

Mas voltemos ao caso da pasta com os artigos de Lebrun, para lembrar que tal lição de pastiche consciente era devidamente pontuada por Bento Prado. Deu-se naturalmente o inevitável: de decalque em decalque, não só me rendia à excelência do modelo proposto porém inacessível como um Himalaia, mas sobretudo à personalidade intelectual de quem o trocava em miúdos para governo do principiante por desasnar. Inútil acrescentar (em primeiro lugar para os que o conhecem de perto) que a rendição nesse caso foi incondicional, sem exagero uma revelação análoga à experimentada nos primeiros tempos da “transplantação mágica da cultura”. Um progresso apreciável na arte da imitação, pois a rigor não se perdia nada com a segunda mão, ou melhor, ganhava-se um pouco de cor local na aclimação da alta cultura universitária francesa encarnada por Bento. Noutras palavras, tive a chance de pensar a reboque de alguém que não fora alfabetizado exclusivamente pela Universidade. Tirante os tropeços de praxe, não havia aplicação chapada da nova língua geral uspiana à matéria viva da cultura independente que se reproduzia extramuros. Dentre os tropeços, relembro um de primeira juventude: por um breve instante de fervor de cristão-novo, Bento chegou a formar com os colegas

que torciam o nariz para o livre ensaísmo de um Milliet, de um Carpeaux etc., que dominavam a arte de camuflar a sólida formação europeia que não sabíamos discernir na fluência civilizada deles. Salvo, portanto, esses cochilos logo reparados, em Bento, pelo contrário, primava o filho de família letrada que trazia ao moinho escolar a tarimba literária (era poeta bissexto) do leitor de Drummond e Pessoa, verdade que mobilizados nos momentos de inflexão mais elevados da dicção modernista; deles pois o meu mentor, nas altas paragens em que costumava alçar voo sua imaginação filosófica, deixava transparecer um fraco, entre espontâneo e refletido, pela musa parnasiana. Assim, quem folhear sua tese sobre Bergson, encontrará no fundo do acerto histográfico algo ainda mais decisivo, uma justeza de tom que se deve por assim dizer à invenção da prosa filosófica paulistana, em que pese, ou por isso mesmo, a presença muito forte do molde francês de exposição. Não havia lição de casa em que não fosse pilhar naquele texto (uma tese mole, como reclamou Cruz Costa examinando-a, datilografada em papel de seda), indissociáveis, soluções sintáticas e temáticas, sem prejuízo de pô-las a perder ato contínuo.

Quando me tornei aluno de Bento Prado (e isso durante três anos consecutivos), a recém-concluída tese sobre Bergson ainda não era um pecado de juventude (os balanços precoces – por certo o presente incluído – são a norma numa terra de opinião flutuante, assim como a coerência se desenha retrospectivamente por apego às primeiras leituras). A intenção primitiva da tese não podia ser mais uspiana: a propósito do bergsonismo, passar a limpo as relações entre Filosofia e História da Filosofia, sobretudo porque o dito sistema tinha o mérito de elevar esta última à condição de etapa essencial do método

filosófico. Já o tema ostensivo que se sobrepunha àquela paisagem familiar deixada em segundo plano, mais os termos de comparação que lhe sustentavam o desenvolvimento, denunciavam as preferências do autor: a gênese da subjetividade ao longo da obra de Bergson, cotejada com o existencialismo, cuja doutrina fenomenológica da consciência aquela anunciava. Em suma, a monografia corria pela pista já consolidada da historiografia, com a vantagem suplementar do cunho reflexivo que punha a questão do método em relevo, a um tempo forma e fundo; a maestria do trabalho (a ser imitada) residia na habilidade de tal trama comparativa, enquanto a atmosfera ficava por conta da impregnação existencialista. E esta última se impunha tanto mais como a marca pessoal do autor quanto tal idiosincrasia se mostrava compatível com a sobriedade metodológica da casa: afinal, o próprio Sartre fora o primeiro a salientar a austeridade da nova filosofia, estritamente destinada aos técnicos, e apesar do escândalo vanguardista que provocara, fiel no fundo ao original alemão, que era de procedência universitária.

Tudo isso resumia no entanto o desfecho de uma progressão cujos azares não pude evidentemente acompanhar. Em compensação, pude presenciar, desde a primeira semana de aula, o nascimento de uma nova identificação – e não há outra palavra para tamanha veemência na simpatia bem brasileira por um autor, promovido no entusiasmo da descoberta a chave mestra da máquina do mundo e centro de gravidade da mitologia pessoal de um leitor siderado pela miragem da alma gêmea. Estou me referindo à substituição (muito em família) de Sartre por Rousseau, ao qual Bento consagraria seu primeiro artigo depois da provação acadêmica da livre-docência, esta última epílogo de um ciclo ainda escolar, não obstante

a envergadura precoce de autor e obra. Ignoro o detalhe dos acasos de leitura que o levaram a uma obsessão cujas variações eram o pão cotidiano daqueles que, como eu, consideravam Filosofia e Bento Prado Jr. uma só e mesma coisa. Em 1965, fosse em aula ou mesa de bar (“a euforia que o chope traz!”), Rousseau era antes de tudo um estilo a serviço de um certo sentimento da existência, em cujo âmago brilhava o poder de revelação do imaginário; uma conversão, portanto, que tinha o gosto de uma confirmação. Ao qual se juntaria logo mais o sabor nada desprezível do achado premonitório, pois a estrela de Rousseau começava então a brilhar no firmamento do Estruturalismo. Nos cursos do ano seguinte – de que resultou o artigo de estreia da nova maneira –, Starobinski (primeira bíblia rousseauísta) cedia o passo a um outro leitor do cidadão de Genebra, Lévi-Strauss. Como o autor decifrado segundo o novo código era apenas o nome próprio de uma verdade mais funda e antiga (ainda que, ou por isso mesmo, literariamente construída), atendia-se à voga com naturalidade, sem embargo do desmentido cabal que aplicava ao breviário da finitude, professado até então. Impossível naquele momento ser aluno de Bento sem sorrir dos amigos da Consciência e da Representação, dos paladinos da Totalidade, das toupeiras humanistas, das moscas cegas da Dialética etc. – como outrora Schopenhauer e Nietzsche (que logo adiante entrariam em nosso panteão) diante das “ideias modernas” do estúpido século XIX. Não havia dissertação em que não se arrumasse um jeito de anunciar a *déchéance du Cogito* e outros descentramentos. Mas a pele nova também recobria manias antigas, sobras do velho existencialismo, vertidas em chave estetizante e boêmia (“ali pelo oitavo chope, chegamos à conclusão de que todos os problemas eram insolúveis”), pois a letargia

não comportava, sem gritante nota falsa, a intransigência sem folga do *engagement*: conheciam assim uma segunda juventude implicâncias de outros tempos com o “espírito de Natal”, a vontade reta do escoteiro, o conforto moral do *salaud* e outros horrores acalentados pela grande família filistina. Vinha daí, e da armação literária correspondente, a desenvoltura inimitável com que Bento manejava esse outro bando de ideias novas, como se tivesse nascido dentro delas.

Atrelado à personalidade intelectual proteiforme de Bento Prado, não só era iniciado na sintaxe peculiar do método uspiano, observada, como se viu, pelos mais diversos temperamentos filosóficos, como nos menores sobressaltos da Ideologia Francesa, que a natureza vibrátil dele repercutia num grau superlativo de invenção. Foi sem dúvida uma chance para os de minha geração ter atravessado o inevitável sarampão estruturalista sob os cuidados civilizatórios de Bento Prado. Os demais professores, escolados na mesma disciplina evocada anteriormente, mostravam-se entretanto muito menos permeáveis às variações climáticas do pensamento francês, em parte por fidelidade à rotina que se revelara tão fecunda, em parte por já andarem ruminando doutrina própria. Num certo sentido, Bento completava a lição um tanto monocórdia, desprovincianizando nossa propensão ao *esprit de sérieux*. Sempre em dia com a estação (visto à distância, um milagre de perspicácia e senso divinatório, pois não era muito amigo da escrivaninha – lia fora do expediente e escrevia a desoras –, nem tinha paciência para assinar revistas), porém sem jamais transigir (inútil lembrar) com o boato de livraria, não surpreende que a maneira volátil de Bento falasse diretamente à imaginação (por assim dizer) disponível do aprendiz. Quando finalmente a Ideologia

Francesa se apresentou em pessoa entre nós, na figura do seu principal representante, Michel Foucault, enquanto alguns não o entendiam e outros faziam cara feia, compreende-se que pilhássemos tal sùmula (uma fonte peregrina de dissertações – ainda hoje, muito marmanjo recorre, como quem respira, à periodização algo fantasista de *Les Mots et les Choses*) sob as ordens de Bento Prado.

Não posso passar adiante sem mencionar os dois ensaios subsequentes, ambos de 1967, uma análise do método crítico de Roberto Schwarz, seguida de uma interpretação de duas narrativas de Guimarães Rosa: neles Bento, com recursos próprios e outros acumulados em nosso departamento francês de ultramar, passava a limpo uma querela de muitos anos, tão fraterna quanto insolúvel, acerca da natureza da literatura, que a seguir esclarecia estudando as relações entre linguagem e existência em duas novelas de *Corpo de Baile*. Como disse, atravessei aqueles derradeiros anos de Maria Antônia aparelhado com um ponto de vista de empréstimo, o melhor que havia, tão plástico e maleável que não parecia de aluguel ao usuário que o adotava como o “verivérbio” da condição filosófica, com a ressalva desnecessária de que não se pode avaliar a maneira inimitável de Bento pelo pastiche raso dos epígonos. Sempre que penso no timbre singular do período, visto do ângulo do aprendizado descrito, é naqueles dois ensaios inspirados que procuro e encontro a nota inconfundível da maneira em questão. O assunto deles, sendo a natureza da literatura, além de tratado com discernimento de escritor, não podia deixar de comover qualquer brasileiro bem formado, ao qual era servido fora do esquadro habitual, em chave filosófica – naturalmente elevada. Além do mais trazia a marca da casa, juntamente com a desenvoltura na demarcação dos conceitos, o vezo característico da ques-

tão de método, na forma da crítica dos pressupostos, ainda mais no caso de Roberto, prisioneiro, evidentemente, de tantas câibras metafísicas, que o diagnóstico exigia a multiplicação, também tão ao gosto da casa, dos grandes topoi da História da Filosofia. Como se tratava de descer ao subsolo das questões cruciais, o enquadramento tinha a radicalidade das perguntas heideggerianas, formuladas porém na linguagem de vanguarda do ideário francês do tempo. E como evoco impressões de época sem poder entrar no mérito peço apenas que o leitor reconheça como era difícil resistir a tamanha sedução. Tanto mais intensa quanto Bento parecia finalmente oferecer a prova inquestionável de que trilhávamos uma pista real, de que o privilégio atribuído à História da Filosofia na estratégia geral do pensamento (como ele mesmo costuma descrever tal escolha que a tradição nos legara), era na verdade o contrário de uma renúncia, uma via de acesso ao grande ensaio de interpretação da cultura contemporânea. Repito que não cabe agora avançar o sinal, apenas recordar que meus anos de Maria Antônia transcorreram à sombra luminosa dessa certeza, que só não se confirmaria por pura contingência pessoal, irrelevante por definição.

Curiosamente, à medida que o estruturalismo propriamente dito se instalava – e neste passo ainda continuo repassando a marcha doméstica das ideias segundo o prisma do meu cicerone filosófico –, declinava a estrela do método da casa, embora não afrouxasse, pelo contrário, a disciplina que ele exigia nem o tipo de iniciação que propiciava. Nesse ponto, pelo menos, não deveria vigorar a fatalidade da dependência que mandava alternar as doutrinas de plantão num ritmo cujo metro real nos escapava, pois em matéria de “estrutura”, como se viu, podíamos até posar de precursores: não só no plano pro-

priamente historiográfico formávamos com a boa causa, opondo à ilusão dogmática (o que a escola de Goldschmidt repudiava como “dogmatismo” era agora com mais razão relegado à condição de “ideologia”, na exata medida em que esta se contrapunha ao “saber” ou “ciência” do novo iluminismo) das grandes continuidades de pensamento as “arquiteturas conceituais fechadas que escandem o espaço do discurso filosófico” (desnecessário dizer que traduzo do francês), mas também no terreno baldio das grandes escolhas epistemológicas, há mais de uma geração – desde os tempos de Granger, que nos transmitira, entre outras coisas, a incumbência de realizar o programa de Cavaillès – nos propúnhamos desenvolver uma filosofia do conceito, banindo para as trevas da ideologia as metafísicas da consciência. (Essa a origem remota, com a qual custei um pouco a atinar, de um ponto de honra do decálogo professado por Giannotti, que obstinadamente, em classe e por escrito, nos intimava a “triturar” sem piedade o “vivido” e o seu cortejo de quimeras.) Bem ancorados no leito mais fundo da tradição francesa, o lado universitário do novo surto – que repudiava a literatice da velha guarda, tanto da ala existencial quanto da comissão de frente dialética, e alardeava o rigor por assim dizer assassino das novas ciências do homem – também nos confirmava em nossa fé de ofício, imprimindo afinal uma chancela a um tempo científica e iconoclasta à inteligência técnica de que fazíamos praça. Em suma, no essencial nada ficávamos a dever aos imperativos da nova ordem do dia. Também fazia tempo que suspeitávamos da quase indigência filosófica dos patronos do método, à qual se aludia discretamente, tomando-se o cuidado de distinguir, como ficou dito mais atrás, a justificação interna dele da que lhe acrescentavam seus autores. Por outro lado, estaria contando a história

pela metade se dissesse que Bento precisou do piparote de Foucault, que no ano anterior havia descartado boa porção do nosso credo historiográfico, sob a pecha infamante de psicologismo, para abrir em 1966 o seu curso sobre Rousseau com uma crítica em regra do método estrutural – não da técnica de leitura que ele ensejava, mas da desmesura metafísica alimentada pela crença na responsabilidade do filósofo pela totalidade da sua doutrina. Como uma boa dissertação, a aula de Bento – insuperável máquina retórica – costurava os mais variados autores e argumentos, tendo em mira a demolição do mito filistino do filósofo inteiramente responsável pelo que diz, o tipo mesmo do Joãozinho Fala-Sério descrito mais tarde por Rubens Rodrigues Torres Filho. Aquela altura, os ventos sopravam para os lados do “impensado”, do “não-dito”, da “latência” etc.; em versão heideggeriana ou francesa, geralmente combinadas, desmoralizando o antigo ideal explicativo do pensamento filosófico a ser exposto integralmente em todas as suas juntas. O modesto historiador goldschmidtiano no fundo tomava-se por um demiurgo, ousando “sobrevoar” (outra expressão de época, mas desta vez procedente do último Merleau-Ponty) a verdade do texto (que não é uma “coisa”) como o Saber Absoluto o seu objeto, o Logos infinito o mundo, e assim por diante. Enfim, Bento preferia alinhar com os filósofos decididamente irresponsáveis.

Não me ocorreria prolongar um pouco mais a notícia desse capítulo se ele não espelhasse uma singular coreografia intelectual. Na ocasião, o alvo visado por Bento era a linha dura goldschmidtiana, representada por Oswaldo Porchat, mas, um ano depois, não sei se de caso pensado, projetava sem aviso prévio nos ensaios críticos de Roberto Schwarz os traços fisionômicos que identificara

no programa historiográfico do colega, dentre os quais sobressaíam os mesmos sonhos de onipotência da Razão Infinita, a mesma atmosfera de Juízo Final que se condensava em torno do ideal de explicitação completa do discurso: tudo é dizível quando a linguagem reflete a plena positividade do Ser, quando o invisível é apenas uma dobra do visível etc. Sob todos os aspectos, um curto-circuito fulminante. Ficava no entanto a dúvida (mas quem duvidava? eu é que não): quando se penetra assim tão fundo nos subterrâneos das grandes escolhas metafísicas – e não era esta a tarefa da crítica filosófica radical? –, as denominações respingadas no repertório de constelações exemplares a que no fim se resumia o gênero que cultivávamos, sendo muito folgadas ou excessivamente apertadas na sua fluidez impalpável (Bento me dirá que estou exumando um velho lugar comum bergsoniano), podem eventualmente revelar afinidades surpreendentes, mas também colecionar incongruências. Na ocasião, creio que Bento procurava os dois efeitos. Não ignorava, por certo, o insólito da aproximação; antes divertia-se às custas da dupla díspar que forjara, sem no entanto deixar de acreditar que os seus dois amigos encarnavam de fato uma figura do Espírito Absoluto e assemelhados, arrematando a graça, dando a entender assim que os deuses também estavam na cozinha municipal.

Mais adiante não posso ir, apenas anoto outra reviravolta característica desse sistema de identificações, em cuja trama armava-se então um feitio filosófico. Um par de anos depois, enjoado com os excessos da nova língua geral, Bento andava maquinando uma curiosa desforra, que aliás jamais passou para o papel: mostrar que Merleau-Ponty (literariamente muito mais sedutor), e não só nos seus últimos escritos, já havia antecipado (e isto já

valia meio argumento, como qualquer brasileiro sabe), e, obviamente, formulado melhor, o principal do novo pensamento francês, por exemplo, a crítica do “humanismo”, como mostrara há pouco, em tese de mestrado, sua ex-aluna e jovem colega Marilena Chauí, em cujo último estudo sobre Merleau-Ponty ainda podemos reconhecer uma derradeira homenagem àquelas longínquas guinadas meditadas por Bento. Graças a tal estratégia, o Estruturalismo também ganhava um motivo suplementar de adesão, acrescido do encanto da reticência. Reabilitando um precursor injustiçado, Bento ao mesmo tempo em que reintegrava suas primeiras leituras no acervo moderno, passava a dispor de um ponto de vista literalmente mais sobranceiro para acompanhar a marcha das ideias do dia. Possivelmente sinal dos tempos: quando um primeiro enxerto fazia as vezes de segunda natureza e tradição local a ser defendida, sem prejuízo do futuro que sabiamente soubera delinear, é porque talvez começasse a se completar o ciclo inicial da aclimatação que estou procurando evocar. Um mecanismo compensatório também, aquela revanche por procuração. Como a França andava muito parecida com o Brasil, solapando em consequência o árduo esforço local de formação, que justamente suspirava pela fecundidade da rotina europeia, aquela reviravolta bifronte era a que mais nos convinha, pois nos livrava em boa medida do incômodo permanente de cair da cadeira toda vez que os franceses viravam a mesa.

Se nos voltarmos agora para um temperamento avesso às flutuações do tempo, apegado com obstinação exemplar à via traçada pelos pais fundadores, depararemos um outro desfecho daqueles anos de aprendizado de uma técnica intelectual na qual confessávamos encontrar satisfação filosófica plena, um pouco por provocação ca-

racterística do topete acadêmico, outro tanto buscando o anticlímax preventivo de prováveis demasias. A rédea curta em que nos trazia Oswaldo Porchat, pois é dele que estou falando, era o mais apropriado contrapeso à fertilíssima imaginação mimética com que Bento ia espanando a poeira da província. Em 1967, Porchat concluía o seu Aristóteles, concebido segundo a mais estrita observância das regras de leitura *ad mentem auctoris*, e logo depois, na aula inaugural de 68, apresentava uma espécie de balanço de sua militância ortodoxa. Mais ainda, ousava filosofar a céu aberto, longe, mas não muito, dos textos, a rigor um exercício de lógica da filosofia, onde havia também um quê de heresia, pois o tema da conferência era o “conflito das filosofias”, reconhecido de fato e direito no âmbito de um quadro de referências que o autor, longe de repudiar, continuava a observar, no interior do qual, como se sabia, a polêmica filosófica carecia de sentido. Menos uma inconsequência palmar do que uma espécie de retorno do reprimido, para falar um pouco como Bento, que gosta muito de submeter os escritos do amigo ao infravermelho da psicologia. Divulgava-se um segredo de família? Quantos se reconheciam naquele relato de uma aspiração abortada? Pois era disso que se tratava, ao mesmo tempo em que se revelava uma ambição até então abafada – a de se chegar à filosofia pela via historiográfica –, esperança paradoxal de alcançar um desenlace positivo através de um atalho eminentemente negativo, que nos conduzia do “real comum”, posto entre parêntese, ao “real filosófico”, sobre o qual suspendíamos o juízo, mais ou menos como outrora procediam os cétricos antigos, cujos *topoi* Porchat voltara a pôr no diário. Corríamos então atrás de uma concepção do mundo ou da vida, como se dizia na língua confusa dos amadores, original ou de empréstimo, pouco importa,

enfim de algo mais do que o indispensável porém muito vago espírito crítico com que tão modestamente nos contentávamos no lugar da teoria – esta última, melhor deixá-la para os imprudentes, os retardatários, os ideólogos etc.? Não havíamos então renunciado para valer ao pecado capital do “dogmatismo”? Fora o expediente propedêutico que recomendava senão extirpá-la, pelo menos pô-la na geladeira, a tentação sobrevivera à asfixia do método estrutural.

Vinda de quem vinha, a reviravolta desnorteava. O que antes fora nosso trunfo, o reconhecimento da indecidibilidade das proposições filosóficas, tornara-se objeto de uma desconsolada descoberta tardia na figura do conflito insolúvel das filosofias, a tal ponto insuperável que se poderia legitimamente “desesperar da validade e sentido da tarefa filosófica” – sem chegar ainda a ser confessional, a impoção tendia para o patético. Deveríamos mesmo ter corrido pela raia falsa, a ponto de um veterano enroscar-se no dilema de barbas brancas da verdade una e da irreduzível pluralidade das filosofias. Quando se é apenas espectador da História da Filosofia, constatava Porchat, levado pelo desapontamento a baratear um pouco nosso ofício, quer dizer, quando se sabe que as doutrinas são irrefutáveis, como ensinavam Goldschmidt e Gueroult, tal reconhecimento da autonomia invencível dos discursos filosóficos rivais e incomensuráveis fará compreender finalmente que todo “empreendimento criador” ou a “simples opção” por um desses universos filosóficos estará vedado a um espectador assim desenganado. Noutras palavras, aliás do próprio Porchat, o historiador da filosofia não se fará filósofo – *tant mieux*, dizíamos antes, carregando no francês –, mas agora se trata da renúncia à realização de um desejo que antes não ousaríamos con-

fessar. Melhor então formalizar de vez tal renúncia dando-lhe o cunho enfático de uma recusa global da filosofia. A demasia oratória do gesto final (“ato heroico” etc.) mal escondia, entretanto, a convicção de que no fundo o protagonista desse epílogo dramático dava as costas a uma forma de pensamento à qual a aporia do conflito indecível retirara qualquer significado, convicção indemonstrável sem que se reabrisse o círculo vicioso do dogmatismo, sentimento secreto finalmente revelado de que a filosofia era mesmo um “prodigioso jogo de palavras”.

Não é difícil atinar com as razões desse desenlace ligeiramente fora de esquadro no seu conjunto, embora simpaticamente verossímil no seu ponto final, dependendo da hora filosófica batendo no relógio doméstico. Bento atribuiria mais tarde essa inesperada reativação de uma concepção decisória da filosofia, que acreditávamos sepultada pelo descrédito que o método estrutural lançara sobre a pergunta pela verdade material das doutrinas, ao temperamento intelectual de Porchat, segundo ele incapaz de conviver com a “incontornável ambiguidade da experiência e a anarquia discursiva que ela abre”. Não digo que não, mas observaria que tal singularidade estava muito bem servida pelo vezo formal do método que moldara nossa sensibilidade filosófica e que naquele momento mordida a própria cauda. A ideia de que os sistemas se encontram disponíveis numa espécie de varal embandeirado e que devemos em consequência nos decidir cedo ou tarde por um deles como quem prova uma roupa mais ou menos ao seu feitio, ou então acrescentar à feira em questão algum outro da própria lavra, pode parecer descalibrada, porém muito natural a quem se habituou à ideia correlata de que as doutrinas, irrefutáveis por definição, são monumentos imperecíveis, embora escandalosamen-

te em conflito, de sorte que não há juízo crítico que as subtraia à morna equivalência em que dormitam e as põe se possível em circulação, salvo a adesão ou rejeição à queima-roupa. Também é verdade que para um espírito de tal modo convencido de que as proposições são sempre falsas ou verdadeiras, quando muito prováveis, o discurso filosófico indecível deve parecer oco. É preciso no entanto convir que havia método nessa conclusão, quer dizer, um método, como vimos, especializado em produzir o vácuo histórico em torno do raciocínio filosófico, deveria mesmo cedo ou tarde deixar a impressão de que este último se exerce no vazio. Reencontrávamos assim um demônio familiar. Com inegável zelo, e entendimento por vezes liberal na aplicação de uma disciplina intelectual destinada a remediar os males da dependência, voltávamos a deparar na primeira curva do caminho a sensação de irrelevância que regularmente nos acometia, agora na figura de um jogo de palavras suspenso no ar, falta de lastro social devidamente sublimada pela invocação dos sortilégios de algum Logos maligno e sedutor – pelo menos a retórica havíamos assimilado –, do qual é juguete o filósofo que brinca com as palavras. Tomáramos mesmo o bonde errado? Por mais que em favor da iniciação pela História da Filosofia, limiar que aos poucos se tornara estrela da vida inteira, convergissem imperativos de toda a ordem, a anomalia de filósofos que estudam filosofia, de costas para a origem muito pouco filosófica dos teoremas clássicos, nalgum momento se resolveria na descoberta de um castelo de palavras onde presumíamos existir uma estrutura significativa.

Sirva de contraprova desse desdobramento local do método a conclusão diametralmente oposta, porém simétrica, com que Lebrun algum tempo depois arrematava

sua lição de historiador da filosofia. Páginas atrás, aludi ao desfecho nominalista dela, abreviadamente a constatação do colapso do universal (de que o filósofo supostamente é o funcionário) à medida que a autonomia do discurso filosófico se aprofunda em detrimento do seu valor de verdade – descoberta do historiador gueroultiano e condição de possibilidade do seu ofício. O alvo é o de sempre, o filósofo segundo o figurino hiperbólico do clichê platônico, porém a mudança de ênfase do brasileiro ao francês é radical, passando da decepção do aspirante logrado à celebração do filósofo reconciliado consigo mesmo depois de ter frequentado os “alquimistas do Logos unificador” (como se vê, a língua é geral), pois é com satisfação que o historiador da filosofia constata que se separou de vez do filósofo (mas não era este o destino que nos fora traçado?), rompendo na verdade apenas com um jogo, o “jogo do sentido a todo custo”, que só é mesmo nefasto quando se comete o contrassenso de levá-lo a sério. Um encontro tão marcado quanto fortuito, marcado pela lógica do método historiográfico comum, todavia tão circunstancial quanto nada poderiam ter em comum espíritos tão divergentes. E malgrado o ponto de encontro no espírito da Maria Antônia, Lebrun, de certa forma naquela maneira de evaporar o ideal de inteligibilidade consagrado pela tradição filosófica, também estava formalizando traços da mais recente configuração da inteligência francesa, ao passo que o meu professor de Filosofia Antiga exprimia quem sabe uma velha desconfiança nacional ao renunciar ao “vão” discurso da filosofia. Mas não duraria muito esse período de abstinência. Um ano depois, deixando para trás a finada Maria Antônia, Porchat partiria para os Estados Unidos, de onde retornaria professor de lógica e epistemologia, mas trazendo na mala os sintomas de uma recaída próxima, o

embrião de uma filosofia da “visão comum do mundo”, de corte inglês, porém no exato feito de velhas certezas, e à qual Bento Prado, na primeira oportunidade, precisaria dedicar o melhor de sua arte para decifrar-lhe a enigmática bizarria.

*

Foi ainda durante aquele período politicamente adverso de entregolpes que finalmente começaram a aparecer os primeiros resultados de um outro avatar da rua Maria Antônia, o casamento da filosofia universitária francesa com o marxismo, um capítulo nada desprezível das aventuras deste último na vida nacional. Ou melhor, essa liga muito especial de filosofia e marxismo representava na verdade um dos episódios mais notáveis daquele processo de aclimatação.

Não era aluno há seis meses quando Giannotti apresentou em concurso de livre-docência as *Origens da Dialética do Trabalho*, primeiro ato conclusivo de um roteiro cuja realidade e significado evidentemente me escapavam. Foi então que fiquei sabendo da existência do hoje fabuloso Seminário Marx, que na virada dos 50 para os 60 reuniu um grupo de jovens assistentes da faculdade interessados em “ler” *O Capital*, possivelmente cansados de conhecer Marx por ouvir dizer e certamente empenhados em demonstrar a respeitabilidade científica da Dialética, como exigiam os novos costumes acadêmicos. O propósito não podia ser mais cordato, mas não se diria o mesmo dos efeitos, muito conformes ao destino peculiar da cultura uspiana, daquele jovem marxismo de cátedra, se pensarmos no respeitável ciclo ensaístico de interpretação do Brasil que promoveu a partir de meados dos anos 60. Por

outro lado, era a própria abrangência da obra em questão que exigia para a sua leitura o concurso de várias especialidades universitárias, atestando não só a envergadura de quem a concebera como a idade da sociedade capitalista em que tal pensamento alcançara o seu zênite, enquanto a compartimentação que se procurava sanar assinalava a um tempo a complexidade da nova era e o recuo em ordem dispersa da força explicativa correspondente, como se poderia verificar na indigência dos marxismos oficiais. O cenário acadêmico era indício de baixa temperatura política, mas também sinal de que algo ocorrera no processo de fundo, a ponto de aglutinar em lugar tão inóspito o mais afiado da força produtiva intelectual.

Voltando: a filosofia figurava entre as especialidades convocadas. Deu-se então o inesperado, que registro nas palavras de um remanescente do Seminário famoso: não foi em esquemas colhidos na economia política ou na história social, mas (quem haveria de imaginar?) foi na filosofia que “fomos buscar elementos para uma análise dialética de processos sociais reais”. Se de fato as coisas se passaram assim, é difícil dizer. Sobram no entanto indícios da feição que assumiu a presença da filosofia naquela leitura a várias mãos d’O *Capital*. A julgar pelo que disse muito tempo depois, lembrando seus anos de formação o protagonista citado linhas atrás – “não sou filósofo, mas sei explicar um texto” – podemos presumir o efeito produzido no espírito dos demais por tal imagem da filosofia, pela qual, como se viu, éramos inteiramente responsáveis. Há quem sustente que na época a simples transposição, seja por estreiteza de especialista, seja por convicção, de nossos métodos domésticos, transposição aparentemente indevida – em sã consciência, não ocorreria a ninguém explicar Marx como Goldschmidt comentava Platão –, teve

a força de uma revelação. Não era para menos: até então, se não for presumir demais, a leitura a olho nu vivia comprimida entre os grandes teoremas de economia política e a glosa muito curta dos raros e magros princípios filosóficos assumidos pelo autor e sucessores, via de regra num contexto polêmico; ora, a lupa torta da análise de texto, dita estrutural, vinha revelar e ampliar o funcionamento real da Dialética, por assim dizer apanhada no ato. Ninguém acreditaria que a “compreensão interna” professada pelo velho espiritualismo francês poderia um dia estar a serviço do entendimento de um autor que passara a vida divertindo-se às custas dos seus ideólogos. A chave do método de que tanto carecíamos parecia finalmente estar ao alcance da mão. Isso não era tudo. Também apurava por esse modo o gosto filosófico da nova ciência social, que era de esquerda e universitária. Ficava para trás o coquetel funcionalista-weberiano dos antigos professores e manuais, torcia-se o nariz para a vulgata materialista, verdade que em troca de um relativo furor terminológico: inaugurava-se o reino da Totalidade a torto e a direito, via-se dupla negação e universal concreto por todos os lados, “categorias” eram “historicizadas” como se leva empadinhas ao forno etc. Curiosamente, a influência parece ter sido de mão única.

Sáimos ilesos do confronto com as demais especialidades, mais confirmados do que nunca em nossa vocação rigorista de explicadores de texto, e sobretudo ilhados no terreno baldio das Questões de Método. Não dávamos muita atenção às análises de nossos historiadores, economistas etc. Bento, que bocejava ao ler os sociólogos, mesmo os que não eram torrenciais, tinha a impressão de que o gênero infeliz cultivado por vários amigos de talento não falava das coisas, tal o prolixo cipoal de “padrões”,

“dinâmicas”, “frações de classe” etc., ao passo que os filósofos estavam pelo menos atrelados à materialidade bruta dos textos, daí a liga mais feliz com os críticos literários. Mas em compensação, embalados pela natural fatuidade dos novos ricos, éramos implacáveis com a falta de jeito deles no ramo das ideias gerais, sobretudo quando se apresentavam na forma das famigeradas introduções metodológicas. Na verdade, passado o momento decisivo da lição de texto, parecia que a ninguém mais aproveitava a lição das coisas: de parte a parte prezava-se antes de tudo as grandes filiações epistemológico-políticas, alardeadas em detrimento da construção de problemas a partir da observação miúda de fenômenos sem nome. (Disposição que só se alteraria muito mais tarde, já nos anos 70, como salientou uma vez Roberto Schwarz ao notar a novidade.) Sirva de exemplo o próprio Giannotti, contrariando aliás a maneira cuja fertilidade a leitura de Marx comprovava: jamais separar as “teses” dos movimentos que as produziram e por isso mesmo preferir o método anônimo em ato ao discurso em separado do próprio, que nem sempre vem a ser o método alegado. Pois o nosso professor de Lógica e Filosofia Geral destacava num livro recente de Celso Furtado (1964), justamente o que menos importava, os descertos de conceituação no domínio incerto da Dialética, que aliás raramente atende pelo nome. Vão ainda nessa direção os dois artigos de estreia de Ruy Fausto – evidentemente estreia no período a que me refiro, pois se tratava de um espírito tarimbado que não aprendera o seu Marx no colégio, mas apenas (o que podia ser tudo) o verniz filosófico que lhe definia a feição propriamente uspiana. No primeiro deles, embora analise um tipo de raciocínio político muito brasileiro pela soma de disparates na contrafação de noções clássicas do repertório de esquerda, tudo

mais ou menos a serviço de um confuso embora patente propósito golpista de direita, porém modernizador, de resto um coquetel muito ajustado aos devaneios de província, Ruy não resiste (conquanto soubesse disso tudo e melhor do que eu) à tentação de mostrar por extenso que os decalques pilhados no marxismo emoldurando tais fantasias de mando nunca são “... categorias e análises realmente fundantes”. No segundo artigo, as teses sociológicas e políticas da Revolução Brasileira, de Caio Prado Jr., são revistas como se examinam obras de engenharia lógica. Essa contaminação recíproca de lógica e política traduzia de um modo peculiar o gosto tradicional da casa pela investigação de pressupostos, também presente na maneira sumariamente “lógica” de insinuar no fecho do artigo a oportunidade da possível resposta de Debray à quimera de Caio Prado Jr. (um Brasil capitalista avançado como etapa na direção do socialismo). Mas aqui já era um traço de época que falava mais alto.

Relembrando a miséria do marxismo francês durante os anos de stalinismo triunfante, Gérard Lebrun conta que precisou esperar sua primeira viagem ao Brasil em 1960 para assistir a seminários sobre *O Capital*, lido em São Paulo muito antes da voga althusseriana. Quando esta chegou – e começou a pegar no momento em que iniciava minha graduação – esbarrou num grupo refratário, isto é, fora precedida e depois suplantada por uma outra variedade compósita e feita em casa do “marxismo ocidental”, na origem da qual a leitura gueroultiana dos textos podia conviver com *História e Consciência de Classe* (recentemente traduzida para o francês) ou com o Sartre da *Crítica da Razão Dialética* etc. Da parte dos professores de filosofia a acolhida não poderia ter sido mais reticente, o jovem Jacques Rancière que o diga, fustigado duran-

te breve visita, em 1967, com uma veemência inusitada para um mandarim francês em missão. Sinal dos tempos? Sobriedade tanto mais surpreendente quanto não eram poucos os laços de família, a começar pelo principal deles, o reconhecimento de que era imperativo voltar à coisa mesma, isto é, ao texto lido como mandava o figurino “estruturalista” da escola francesa de História da Filosofia. Também entre nós, sem serem propriamente considerados refugio mitológico, Lukács e Sartre já eram páginas viradas, desbancados pelo novo surto epistemológico e pelo naufrágio recente do ideário dito “humanista”. Seduzia-nos muito mais a nova fraseologia do “rigor”, trunfo antigo, agora metamorfoseado pelo jargão althusseriano num receituário para a “construção de conceitos”, ela mesma sancionada por uma “prática teórica” tão abstrusa quanto oportuna, pois consagrava por igual intelectuais de Partido e marxistas de cátedra. Em suma, era um novo Discurso do Método que tinha tudo para vingar num meio tão propício como o nosso. Como ficou dito, não foi bem o caso, salvo um ou outro flerte ocasional, alguma sobra na forma do lugar-comum, como a conveniência de recusar sempre o Humanismo do jovem Marx ou o rejuvenescimento de Espinosa na condição de precursor do materialismo etc.

As principais razões para nos declaramos contra Althusser, forneceu-as Giannotti num ensaio de inícios de 67, igualmente notável pela independência, pois não era fácil naquele momento ir contra a maré que se avolumava. (E se me for permitida a dissonância da nota anacrônica, esperamos todos que Giannotti repita a proeza em plena temporada wittgensteiniana.) Não cabendo obviamente enumerá-las por inteiro, limito-me a recordar que a crítica principal visava como sempre à separação de índole

positivista entre objeto real e objeto de conhecimento, mas era verdadeiramente inovadora na maneira de introduzir temas especulativos dos mais cabeludos no intuito de restaurar a dimensão ontológica original da dialética marxista; assim, era preciso mais uma vez assinalar a presença real dos universais ditos concretos, demonstrar a objetividade da abstração real e o ser-posto das formas sociais, bem como apresentar a própria realidade como um processo de constituição categorial – e tudo mais que pudesse enfurecer um estruturalista francês, embora não faltem estudiosos do assunto que sustentem que não era preciso ser francês nem estruturalista para sentir-se desgovernado diante daquele texto verdadeiramente exemplar. No fundo, o que mais exasperava Giannotti era a total insensibilidade do pensamento francês dos anos 60 para a origem ontológica dos movimentos de constituição do objeto, uma aversão a tal ponto natural e tão afinada por outro lado com a velha doutrina comtiana que via na teoria científica apenas um fato lógico a ser estudado em sua autonomia discursiva, doutrina invariavelmente citada e desmentida por Giannotti, que costumava, para começar, contrapor-lhe a evidente intenção tética do discurso, como dizia na língua dos fenomenólogos, que agregara ao seu repertório depois da primeira viagem à Europa, uma rejeição, portanto, tão intensa e constante que a fenomenologia predominante no ciclo existencialista destronado chega a parecer um enxerto alemão na prosa literária francesa.

Volto ao caso do artigo contra Althusser. Um par de anos depois, a artilharia antialthusseriana de Giannotti já era mobilizada em grande escala, verdade que na forma costumeira do parêntese metodológico; por um antigo colega de Seminário, agora sociólogo de fama internacio-

nal, que em simpósio concorrido e multinacional fulminava a teoria das classes sociais de Poulantzas. E embora não tenha a menor intenção de ser exaustivo, não posso deixar de lembrar ainda que, na ocasião, Giannotti teve um interlocutor althusseriano à altura, na pessoa do jovem professor de filosofia grega João Quartim de Moraes, que, num estudo crítico das *Origens da Dialética do Trabalho*, não só chamava a atenção para a indecisão literária do livro – oscilando entre história da formação de conceitos e exposição sistemática da dialética de maturidade, Giannotti na verdade exprimia o furta-cor próprio da cultura filosófica uspiana –, como engasgava em todos os momentos em que universal e realidade se cruzavam, conforme era do gosto especulativo do nosso mestre em ciências marxistas.

Completo essa brevíssima notícia do sobressalto althusseriano do marxismo filosófico uspiano mencionando outro artigo característico, embora pouco divulgado devido aos azares políticos do momento. Fora programado para o quarto número da revista *Teoria e Prática*, cancelado pelo AI-5. Trata-se de um pequeno estudo de Ruy Fausto, de 1968, sobre o “destino da antropologia na obra de maturidade de Marx”, um primeiro acerto de contas com o althusserismo, embora partisse de uma concordância de princípio com a crítica dele ao humanismo (ideologia, ninguém há de negar) e ao historicismo (pecado epistemológico capital). E não aparecia estampada apenas na escolha dos problemas a impregnação pelo horizonte althusseriano da época, sem embargo das divergências de fundo, como a espécie de anulação conceitual da prática política que acarretava, e que podiam até derivar de desentendimentos de pormenor que não deixávamos escapar; como a espantosa ignorância dos textos hege-

lianos que inspirava os decretos de Althusser. Enquanto Giannotti confundia pela demasia especulativa (como nos grandes idealistas alemães, seus conceitos, dotados de vida própria, pareciam executar mil cabriolas metafísicas, como a mesa-mercadoria de Marx), Ruy desnorteava pela escrita telegráfico-geométrica. De uma maneira ou de outra, produziam ambos uma forte impressão de filosofia em ato, e não só nos mais jovens. Esta última maneira, aliás, além de traço idiossincrático, devia muito às inclinações gauchistas do estruturalismo difuso do momento, uma espécie de estilo guilhotina que no lugar de Virtude alegava Ciência e escarnecia da tibieza dos “humanistas”. Construindo “espaços lógicos” e povoando-os a seguir com muitas maiúsculas – História, Sujeito, Discurso etc. –, o artigo era antes programático do que analítico, anunciando uma espécie de instauração apodítica do saber marxista. A certa altura do texto, uma janela para o mundo: uma alusão à ideia de experiência, chão histórico, interiorização à maneira hegeliana, dos diversos discursos, com exceção do teórico, que não tinha memória. No calor da hora, cheguei a sugerir à minha ex-condiscípula e depois colega, Helena Hirata, que aproveitasse a deixa e juntasse, à sombra daquela alusão, Lênin e Hegel sob a forma de uma monografia acadêmica: não é que a insensatez grassasse, mas era esse o diapasão do tempo segundo o qual funcionava nossa imaginação. Para que não se tenha dúvida quanto à data do artigo, lembro que também constava dele uma referência à “originalidade epistemológica da obra de Debray”, *Revolução na Revolução*. Eram de fato tempos de fantasia epistemológica acelerada, correndo paralela a um apetite político igualmente tão ativado a ponto de desentranhar poesia da prosa talhada a machado de alguns manuais marxistas de estratégia militar. Quan-

to a mim, confesso que lia sem sorrir, muito pelo contrário, as elucubrações de um polígrafo parisiense acerca dos fundamentos do cálculo infinitesimal, inspiradas pela leitura althusseriana dos escritos do presidente Mao Tsé-tung, ou então confiava nas revelações prometidas pela redescoberta do inconsciente lacaniano no conceito de número zero em Frege. É que, de certa maneira, continuávamos em casa, francesa evidentemente: tirante a óbvia diferença de qualidade, não eram menos fantasistas as analogias que um de nossos antigos *maîtres à penser*, Jules Vuillemin, costumava multiplicar entre o Eu absoluto de Fichte, a álgebra dos grupos e as equações de Lagrange.

Antes de passar adiante, não posso deixar de assinalar, sempre para governo dos mais jovens, que a presença muito forte de Giannotti naqueles últimos anos da rua Maria Antônia já não se limitava mais a cimentar a aliança paulista entre a filosofia franco-uspiana e o “marxismo ocidental”. Para melhor situá-la naquela quadra, volto a lembrar uma das cláusulas maiores de nossa certidão de nascença: como toda polêmica filosófica estivesse banida, imperdoável falta de tato, devíamos viver às custas de uma moral intelectual provisória que mandava adiar indefinidamente a hora afirmativa da filosofia. Giannotti não pensava assim. Ou melhor, era o único em condições de reverter nosso permanente recuo tático “estruturalista” e agir em consequência. Como na minha condição de cristão novo acreditasse piamente que a História da Filosofia fazia as vezes de filosofia, caí das nuvens em que flutuava – mais ou menos como o intelectual de Mannheim, borboleteando entre os pontos de vista em cena – quando Bento me fez ver que Giannotti a rigor nunca deixara de ruminar um projeto filosófico próprio: nada mais nada menos que uma ontologia regional um pouco à maneira

husserliana, mais exatamente uma ontologia do ser social, só que desta vez os noemas brotariam de intenções oblíquas e cruzadas que também eram tramadas pelas relações sociais de produção. Sensato ou não, o fato é que tal propósito anunciava um limiar a ser brevemente transposto, o que podia parecer ideia fixa já era problema em construção, um passo à frente da rotina historiográfica e das leituras ao sabor dos boatos d'além-mar, embora não pudesse jamais ser dado sem a disciplina da primeira e a variedade dos segundos. Não seria prudente reconstituir agora os acasos de formação que foram transformando aos poucos obsessões confusas em complexos temáticos, exemplificações clássicas e recorrentes em ilustração de conceitos inéditos (quem não se lembra do vencedor de Iena e do perdedor de Waterloo, da estrela da tarde e da estrela da manhã?), até assumirem a fisionomia um pouco arrevesada porém altamente sedutora que apresentavam seus escritos e cursos naquele fim de década, em que fui a bem dizer atropelado por eles. Não me refiro apenas ao controverso “Logos prático” (que podia se apresentar igualmente em “camadas”), cuja decifração ainda hoje dá muita dor de cabeça aos melhores especialistas, mas também a curto-circuitos fulgurantes como o que fundia num mesmo conceito de igualdade posta a teoria da forma-valor e tentativas lógicas modernas de identificar funções de mesmo âmbito, tudo em nome do caráter autoprodutivo das significações sociais (mais tarde “reflexão objetiva”), cuja formulação perseguia desde os tempos em que ultrapassara as fronteiras da epistemologia do mestre Granger, introduzindo indiscretamente a “mercadoria” no pacato campo transcendental dos fenomenólogos. Para tanto reunira ao longo dos anos as mais diversas competências. Da lógica formal à economia política, a sua “tirania meto-

dológica”, como lembrou um admirador, podia se exercer tanto na linguística estrutural quanto na antropologia de Lévi-Strauss, às quais começava a juntar incursões no domínio da sociologia clássica. Em suma, estávamos todos convencidos, encerrando-se um ciclo de acumulação coletiva de técnicas intelectuais, que Giannotti acabaria botando um enorme ovo na cultura filosófica do país, como de fato ocorreria quinze anos mais tarde.

As coisas estavam nesse pé quando sobreveio a avalanche do Movimento Estudantil de 68 e, no seu bojo, o enxame das comissões paritárias de alunos e professores. Qualquer semelhança com o maio francês seria coincidência altamente desejada, e só neste sentido as barricadas da rua Maria Antônia também teriam sido erguidas pelo Desejo. Cem mil pessoas, de fato, desfilaram em passeata pelas ruas do Rio de Janeiro e a ditadura, enquanto armava novo bote, ia matando por conta, mas não se pode descartar o efeito do mimetismo na luta de classes, sobretudo na percepção dela. Era inevitável que os acontecimentos de Paris incendiassem as imaginações, a nossa em particular, afinal a jovem filosofia francesa – acompanhando Sartre – estava na rua, fingindo não ter sido apanhada de surpresa. (Pelo menos Marcuse não o fora sem com isso incluí-lo no rol dos gauchistas dionisíacos –, mas precisou entrar pela porta dos fundos do departamento meio de contrabando.) A Grande Revolução Cultural Proletária chinesa nos chegava igualmente pelo filtro francês, fantasmagoria ao quadrado que a *Chinoise* de Godard cimentava a cada sessão de cinema. Também se contribuía na periferia para o imaginário internacional: enquanto o Vietnã parecia repor em circulação uma derradeira promessa do finado terceiro-mundismo, o malogro do foco boliviano de Guevara não era fonte de reflexão, mas de ins-

piração. (Bento, desnecessário lembrar, futuro presidente de nossa Paritária, sentia-se como peixe dentro d'água.) A realidade, como sempre, recusava-se a colaborar com a imaginação, a quem tudo parecia prometido, inclusive o poder. Estou repetindo o sabido, que na época não sabíamos: andávamos todos na contramão, como os estudantes que nas passeatas driblavam a polícia caminhando no sentido contrário do trânsito engarrafado. Não só o país não estava fervendo como nos tempos do populismo triunfante e da luta de classes ascendente malgrado o primeiro, ebulição reprimida cuja tampa poderia saltar na primeira oportunidade em que o regime cochilasse (o que valia para o mundo encasulado da cultura não valia para o resto da sociedade), como também a suposição muito difundida na época de que a estagnação estrutural do capitalismo brasileiro, agravada pela política econômica da ditadura, levaria a uma crise cujo desfecho só poderia ser a Revolução, era uma outra quimera que a modernização em curso logo desmancharia no ar. Não me compete evidentemente pôr no lugar as peças desse enorme quebra-cabeça. Entre tantas opiniões e teorias, permaneço fiel aos esquemas de Roberto Schwarz, quando mais não seja porque, sem alarde de ciência, continuam a esclarecer uma experiência de época, na qual se entronca o ramal menos divulgado – *et pour cause* – da vida filosófica paulistana, da qual estou recapitulando alguns episódios. Penso no principal desdobramento político da anomalia estudada por Roberto e mencionada páginas atrás, marca registrada do período em que se desenrolaram os últimos anos da Maria Antônia, a sempre lembrada hegemonia cultural da esquerda num momento em que se firmava a ditadura política da direita, apresentado mais ou menos nos seguintes termos: fruto tardio da era anterior de “*Aufklärung* popular”, a

cultura de oposição veio amadurecer em plena ditadura, quando seu antigo chão deixara de existir; frustrado o generoso movimento anterior de ida ao povo, a esquerda não teve remédio senão produzir para consumo próprio; ora, enquanto lamentava o enclausuramento que a reduzia à impotência, a inteligência foi estudando, ensinando, editando, filmando etc., e sem perceber contribuía para a criação, no interior da pequena burguesia, de uma geração maciçamente anticapitalista; estava assim reunida a massa capaz de dar força material à cultura do contra, só que na forma da propaganda armada da Revolução. Na década seguinte, não sei se completando a deixa, porém noutra momento de revisão, Giannotti chegaria a incluir a pequena família dos filósofos uspianos no rol dos patronos involuntários da funesta identificação imaginária, como dizia, de uma parcela da juventude com a vanguarda da história. Exagero? Seguramente de olho posto na planta de estufa em que nos convertia o rigorismo de estrangeirados, Giannotti por certo sublinhava o relativo e ambíguo poder de estranhamento da reflexão filosófica, na qual entrevia uma espécie de Grande Recusa embrionária, condenada no entanto, graças à suposta força encantatória da linguagem cifrada da filosofia, a transformar o encasulado de fato no fantástico cidadão de uma “comunidade de rebeldes imaginários”. Em consequência propúnha – estávamos em meados dos anos 70 – que tratássemos de pôr ordem na casa, começando pela criação de condições de trabalho intelectual tais que tornassem impossível o “radicalismo verbal” cujas “consequências mortais” num passado ainda próximo não podíamos deixar de encarar. Um espírito malicioso diria que este balanço de sinal duplo – mal disfarçado elogio da filosofia, que distancia e eleva, e por isso mesmo aliena e exa-

cerba – vem trazer água para o moinho conservador, que desde os tempos remotos da Revolução Francesa costuma amalgamar no mesmo raciocínio alheamento intelectual, pensamento abstrato e voluntarismo político. Creio que não comprometo a conclusão de Roberto, mas abrando um pouco a ênfase de Giannotti, no fundo insuflada pela confiança na capacidade dos nossos filósofos de desesperar Billancourt (Osasco e Contagem, na época), se lembrar que também devem ter pesado nesse enredo mal-entendidos colossais, como um que presenciei no começo de 68: depois de uma aula de Ruy Fausto sobre a *Fenomenologia do Espírito* (certamente muito mais para Hyppolite do que para Kojève), um aluno o abordou para hipotecar solidariedade com a Dialética, declarando-se disposto inclusive a pegar em armas.

Mas voltemos do último ato ao seu prelúdio: ocorre que a nova massa radical de estudantes se sentia em condições de derrubar o governo militar e elegera a universidade primeiro baluarte natural a ser conquistado. Maio de 68 ia em meio quando uma franja daquele anticapitalismo militante e já formado nas primeiras letras da luta ideológica batia à porta do departamento exigindo a gestão paritária dos negócios da filosofia uspiana. Pelo exposto acima, compreende-se que Giannotti tenha se sentido como um pai de Turgueniev diante de uma revoada de *rasnotchinstsy*, os novos “trabalhadores intelectuais”, como se dizia na gíria gauchista do momento, que nos associava por uma convenção que não iludia ninguém ao mundo nobilitador da produção. Se não me engano, por outro lado, a “nova sensibilidade”, que daria o tom mais adiante, na hora da vazante, não estava representada na Paritária, quando muito algo aparentado despontara meses antes numa chapa derrotada, porém bem votada, nas

eleições do Centro Acadêmico, denominada “Ser e Tempo”, sem o menor propósito de fazer a hora, desorganizada por convicção, precocemente letrada e politizada às avessas, que se opunha ao zelo leninista da chapa “Universidade Crítica”, vencedora, como o Espírito (que, segundo Heidegger, distingue o “pensador” do intelectual bem-falante) à platitude voltaireana do entendimento, Pascal aos cartesianos inúteis e incertos, Nietzsche (que no ano anterior começara sua carreira francesa no departamento) aos filisteus da cultura, ou ainda o Tropicalismo à canção de protesto. A tendência majoritária adversa, por seu turno, oscilava conforme a conjuntura muito instável do momento, ou melhor, se enredava na retórica dos meios e dos fins: ora a conquista da paridade e a ocupação das faculdades estavam subordinadas à causa maior da Revolução próxima, ora era regeneração de uma instituição carcomida que se impunha antes de tudo, mas no frígido dos ovos prevalecia mesmo a manobra tática que mandava agitar onde fosse necessário, e afinal, no que concernia à universidade, já não havia muito mesmo o que preservar. Os professores, inclusive os que aderiram ao princípio da paridade e respiravam a plenos pulmões os ares do tempo, pressentiam os riscos da aventura e temiam o pior. Embora ninguém tomasse ao pé da letra nossa contribuição ao aprofundamento da aliança operário-estudantil-camponesa, a ficção no limite exasperava, pois, como estávamos entre iguais no atacado ideológico, a pregação entre conversos tendia ao desforço oratório interminável. O pior, no fim das contas, resumia-se ao trivial da casa: a querela insolúvel na hora do recrutamento, que pelo jeito há de nos acompanhar até o Juízo Final. Os estudantes afinal também queriam figurar no *vaudeville* de sempre. Encerrada a novela, que se arrastou durante dois meses,

retiraram-se de cena, ou melhor, mudaram de cena, pois a movimentação estudantil passara para outro registro. A Paritária foi definhando, não sem legar à posteridade um repertório de tiradas lapidares, discursos inflamados, renúncias revogáveis comovidas, disputas dialéticas sobre princípios de contratação (se competência e firmeza ideológica sempre andavam juntas; e se fosse o caso, qual a “dominante” e qual a “determinante”; se Heidegger fosse candidato, seria contratado?; e por que não fulano de tal, renomado bocó progressista?).

Mas sobretudo deu-se novamente o disparate, uma inesperada sanção de nossa rotina intelectual pela opinião gauchista, prova de que todos tinham um sexto sentido para a terapia de choque exigida pela dependência cultural. Houve sem dúvida escaramuças. Os alunos implicavam com nosso juízo eternamente suspenso no ar, queriam opiniões e posições. Porchat, que ainda não advogava a causa do homem comum, tornava a explicar que a filosofia era uma técnica de pensamento que nada tinha a ver com a vida (ainda com minúscula). Como os cursos eram monográficos e anuais, nem sempre as combinações um pouco à deriva dos estudos de cada um tapavam todos os buracos e satisfaziam a todos os gostos: Aristóteles vá lá, mas Bergson o ano inteiro? Diz a lenda que em 68 finalmente o nosso enrijecimento de especialistas sem espírito foi posto a nu e abaixo. Ainda não foi desta vez. Por assim dizer, a demasia correu em sentido inverso. De rédeas soltas, os estudantes queriam sim muito Lênin, Rosa e Mao, mas não abriam mão do método nem de nossas técnicas de aprender, coletivamente acumuladas, tradição acadêmica que chegavam mesmo a considerar revolucionária, só que agora queriam vê-la a serviço de uma causa melhor. Como se vê, não havia mesmo o que temer, salvo a perene ameaça dos nossos brasileirismos comuns.

Finalmente, a indesejada das gentes, a Grande Repressão esperada desde os primeiros dias de ocupação da Maria Antônia, abateu-se em dois tempos: primeiro o incêndio da faculdade, que deixou mais um morto no acervo da ditadura; depois as cassações, incluídas as brancas. Completando-se o ciclo do confinamento, apresentava-se a conta à supremacia cultural exercida em recinto fechado. Retomo a lição de Roberto Schwarz de que partimos: como em 68 estudantes e público da melhor cultura já tomassem a feição inquietante de massa politicamente perigosa, era necessário agir em consequência, liquidando os focos da inteligência viva do momento. Daqueles dois passos dados pelo regime nesse sentido, o primeiro, ao nos expulsar da cidade, também representou uma diminuição intelectual, pois não há vida do espírito que não padeça o choque de tal exílio. Quanto à segunda providência, pela diáspora que provocou, acabou apressando a maturação de uma outra geração, se possível ainda mais afiada nos ideais us-pianos, entretanto logo postos na berlinda, menos pelos anos negros do Al-5 (fechar-se em copas e estudar sempre foi nossa maior especialidade), do que pela presença desconcertante de um outro país em nossos anfiteatros.

Saudades da Maria Antônia? Desde que se distinga, porque não? Quando se é de esquerda e de classe dominante, punge fundo uma nostalgia bifronte que sob pretexto de boas maneiras intelectuais, perdidas com o ocaso da faculdade liberal, não perdoa a falta de jeito pequeno-burguesa da massa que invadiu o antigo santuário, os alunos que esqueceram o seu francês, as moças mal-amanhadas, os colegas que não são primos de ninguém. Da rua Maria Antônia ao campus atual, mudou o capitalismo brasileiro. Era natural que se estilizasse a fase pretérita. Daí à bobagem basta um passo, que os paladinos da Cultura não

hesitam em dar. Passo em falso, que não salva da mesma ameaça o sentimento complementar de que não se faz mais luta de classes como antigamente.

Quanto a mim, já que me pediram impressões de época, no arco social daquelas emoções antigas retenho a mais desfrutável, senão o exato avesso do ideal de rigor que nos tiranizava, certamente o seu *supplément d'âme*. Também fui educado pela noite. Estudando certa vez o “noturno aveludado e acre do Macário”, Antonio Candido fez remontar até Álvares de Azevedo um tema que fascinou gerações, o da exploração artística da vida noturna da cidade de São Paulo. Mal comparando, entre tantas outras coisas, devemos igualmente a Bento Prado Jr. o que se poderia chamar de invenção filosófica da noite paulistana. Guiado com perfeita paciência por aquele híbrido imprevisível de Emílio de Menezes e mentor de romance alemão de educação, era na ronda iniciática das luzes da cidade – que ainda “bruxuleavam indiferentes” à nossa vã filosofia, como nos tempos do poeta – que a minha formação uspiana enfim se completava. Ainda não sei se algum dia chegarei ao extremo de arrematar: *c'est là ce que nous avons eu de meilleur!* Reconheçamos pelo menos (com outro mestre), dando a todas as saudades o seu quinhão, que nossas antigos projetos de suprema elegância, poder e cultura ficaram reduzidos a um nível bem paulista.

(1987)

CERTIDÃO DE NASCIMENTO

Nossa bruxuleante curiosidade filosófica, como é sabido, sempre viveu à mercê das marés ideológicas da metrópole, literalmente a reboque dos vapores da linha da Europa, como diziam os desaforados desde os tempos de Silvio Romero. Ora, a partir da viagem do *Mendoza*, em fevereiro de 1935, navio misto da *Compagnie des Transports Maritimes*, que trazia a bordo o jovem *normalien* Jean Maugué (vinha substituir seu compatriota Étienne Borne, primeiro professor responsável pelos cursos de Filosofia da nova Faculdade), principiamos a importar, peça por peça, um Departamento Francês de Filosofia, quer dizer, juntamente com as doutrinas consumidas ao acaso dos ventos europeus e dos achados de livraria, a própria usina que as produzia em escala acadêmica. Uma reviravolta decisiva em nossa malsinada dependência cultural. O influxo externo por certo continuaria determinante, uma razão a mais para louvar o tirocínio do referido transplante civilizatório, pois afinal um pastiche programado em início de carreira é bem melhor do que uma vida inteira de pastiches inconscientes. Para um intelectual europeu desembarcado, era automático, e fatal para nós, o cotejo vexatório entre o inveterado filoneísmo dos nativos e os hábitos mentais fixados pela regularidade da evolução de conjunto da cultura europeia, confirmando de viva voz a disparidade, que pesava na consciência dos brasileiros cultivados, entre a “tenuidade nacional” e a “densidade europeia”, para usar o par antitético cunhado por

Gilberto Amado. Ainda não perdeu atualidade o quadro pitoresco em que Lévi-Strauss (companheiro de Maugué na travessia do *Mendoza*) registrou suas primeiras impressões paulistanas, por isso não será talvez excessivo citar por extenso um retrato onde muitos de nós nunca deixaram de se reconhecer:

“... nossos estudantes queriam saber de tudo; fosse qual fosse o domínio, apenas a mais recente teoria parecia merecer acolhida. Enfastiados com todos os festins intelectuais do passado, que aliás só conheciam por ouvir dizer, pois não liam as obras originais, conservavam um entusiasmo sempre disponível para os pratos novos. Nesse caso seria preciso falar de moda mais que de culinária: ideias e doutrinas não ofereciam a seus olhos um interesse intrínseco, eles as consideravam como instrumentos de prestígio dos quais era preciso assegurar o primor. Partilhar uma teoria conhecida por outros equivalia a vestir uma roupa já vista, expor-se a perder a honra. Exercia-se, em contrapartida, uma concorrência afinçada com grandes golpes desferidos por revistas de vulgarização, periódicos sensacionalistas e manuais, a fim de obter a exclusividade do mais recente modelo no domínio das ideias. Produtos seletos das escuderias acadêmicas, meus colegas e eu mesmo nos sentíamos frequentemente embaraçados: treinados para respeitar apenas as ideias amadurecidas, nos víamos alvejados pelos ataques de estudantes totalmente ignorantes a respeito do passado, mas cuja informação estava sempre alguns meses adiantada em relação à nossa. No entanto a erudição, para a qual não tinham nem gosto nem método, ainda assim

lhes parecia um dever; por isso suas dissertações consistiam, fosse qual fosse o tema, numa evocação da história geral da humanidade desde os macacos antropoides, para acabar, através de algumas citações de Platão, Aristóteles e Comte, na paráfrase de um polígrafo viscoso cuja obra teria cotação tanto mais elevada quanto sua obscuridade oferecesse uma oportunidade ímpar e que a ninguém tivesse ocorrido pilhar.”

Por seu lado, Maugüé ia fazendo as mesmas observações. Tanto era assim que logo a seguir o *Anuário da Faculdade de Filosofia*, com data de 1934-1935, publicava um apanhado mais refletido delas, na forma escolar de diretrizes para o ensino da Filosofia, um documento capital para o entendimento do rumo ulterior dos estudos filosóficos uspianos, a bem dizer sua certidão de nascimento, lavrada depois de um primeiro ano de tateios. Aliás nem mesmo o próprio Maugüé podia imaginar que trazia consigo sob medida, não no bolso do colete, mas na sua bagagem de antigo *normalien* nascido e crescido à sombra de uma tradição de filosofia universitária com a idade da Terceira República e tingida por um vago neokantismo, porém tão arraigado que nem mesmo a voga bergsoniana conseguira extirpá-lo, o antídoto adequado aos males do transoceanismo – os batizara Capistrano de Abreu – arrolados acima por Lévi-Strauss.

Convidado a fixar as condições do ensino filosófico na recém fundada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Maugüé resumiu-as numa fórmula cujo aspecto paradoxal parecia além do mais involuntariamente talhado para desarmar desde logo o futuro requisitório das vocações municipais contra

os professores oficiais e diplomados de Filosofia: *filosofia não se ensina, quando muito ensina-se a filosofar*. A fórmula é kantiana, como se sabe, e não cabe evidentemente decompô-la agora nos seus termos de origem, tal a preponderância do espírito dela na cristalização de nossas primeiras certezas. Muito menos caberia investigar a sua aclimatação francesa (o que não seria desinteressante), em particular sob os cuidados de um discípulo de Alain. O fato é que uma remota máxima da Filosofia Clássica Alemã, assinalando na verdade uma considerável divisão de águas no pensamento moderno, intermediada pelos hábitos universitários franceses, serviu de norte doutrinário na tarefa de disciplinar nossas veleidades filosóficas. Um encontro tão insólito quanto providencial. Fazendo girar como um prisma aquela pedra de toque da arquitetura kantiana, o professor francês ia alinhando com desembaraço definições de princípio ao lado de conselhos práticos e preceitos escolares. Uma convivência muito prosaica que não se explica apenas pelo vezo professoral do autor. Para além dos cacoetes institucionais herdados da tradição próxima, convém não esquecer que a própria equação kantiana autorizava tal superposição de registros, o que aliás espelhava a intenção de renovação cultural ampla e radical característica da filosofia clássica alemã, como se sabe, obra coletiva de mais de uma geração de universitários. Lembrar, na esteira da modernidade trilhada pelos pós-kantianos, que não se ensina filosofia mas apenas a filosofar, era lembrar antes de tudo que a filosofia não possui objeto próprio e que portanto essa disciplina invisível e inapreensível não pode se apresentar como um conjunto de conhecimentos objetivamente transmissíveis, o que só agrava a carga de inventiva exigida do professor posto assim em disponibilidade. Noutras palavras, filosofia não

é “matéria” que se ensine; ao contrário do saber positivo, ela não dispõe de um corpo de verdades, constituídas de tal sorte que dispense o talento do professor, tolerado nestes casos como um mero acidente, quando existe. Daí o desencontro permanente, confundindo os de fora e avivando o mal-estar dos de dentro: o diploma em filosofia sancionava uma competência cujo espírito o desautorizava, embora não pudesse se impor na sua liberalidade sem aquela chancela de exclusivismo.

Trocando em miúdos, o reconhecimento do caráter reflexivo da filosofia – pois afinal é disso que se trata – redundava em recomendações do seguinte teor: ficam abolidos os manuais e panoramas, e instituídos os cursos monográficos. Fácil dizer, difícil cumprir. Visto que a filosofia não tem objeto, ela se confunde com o filósofo, o seu ensino vale o que anda pela cabeça daquele que a ensina. Desnecessário dizer que Jean Maugüé não por acaso tinha o *physique du rôle*, que no seu caso, de fato, uma cátedra de filosofia era mesmo, pura e simplesmente, um filósofo. Considerando-se seu tipo intelectual e o papel que exerceu naquele momento decisivo de nossa formação, não se pode deixar de admirar a conjunção de contingências que permitiu à longínqua descoberta kantiana da reflexão transcendental amparar sua verve natural, um gênero de espírito que não podia dispensar, para melhor se exercer, uma soma de proezas histriônico-filosóficas que se prolongava até o êxito mundano como o seu mais natural complemento.

*

Se ainda fosse preciso alguma contraprova mais viva de que o ensino de uma disciplina sem domínio próprio vale o que valem os recursos de espírito e tirocínio intelectu-

al de quem a cultiva, bastaria lembrar o quanto os testemunhos celebram todos o professor brilhantíssimo que foi Jean Maugüé, além de ressaltarem a enorme influência que exerceu. Até mesmo o impossível Oswald de Andrade punha de lado sua birra dos universitários e abria uma exceção para o “professor Maugüé”: “olhe, deste eu gosto; como ele interpreta e ensina!”. Antonio Candido sempre ressaltou a inteligência prodigiosa, o extraordinário dom de ensino de um mestre de qualidade rara que a bem dizer não quis ser o filósofo eminente que poderia ter sido, quem sabe como o seu jovem amigo e “camarada” Sartre, cujas opiniões volta e meia soltava em classe sem que ninguém atinasse com a futura identidade do ilustre desconhecido. “Para começar”, retoma Antonio Candido noutro depoimento,

“Jean Maugüé não acreditava muito nas instituições universitárias, nunca fez tese de doutoramento e acabou se aposentando na França como professor de Liceu. Discípulo de Alain, era um espírito extremamente livre, que tencionava principalmente nos ensinar a refletir sobre os fatos: as paixões, os namoros, os problemas de família, o noticiário dos jornais, os problemas sociais, a política. E para isso utilizava largamente reflexões e análises sobre literatura, pintura, cinema. As suas aulas eram extraordinárias como expressão e criação, sendo assistidas por várias turmas sucessivas de estudantes já formados que não conseguiam se desprender do seu fascínio. Com ele fiz cursos sobre Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx Scheller, Freud; de todos se desprendia uma espécie de inspiração que aguçava o senso da vida, da arte, da literatura, da história, dos problemas sociais.”

Antes de passar adiante, não se pode deixar de observar que nas leituras alemãs muito pouco correntes de Maugüé devia espelhar-se alguma coisa da mudança que então ocorria no gosto filosófico francês e começava a se impor, nos anos que precederam a guerra, em ambientes mais ou menos hostis à tirania “idealista” de um Brunschvicg – pelo menos era o caso de seus colegas de École Normale, Sartre, Aron etc.; quanto a Marx (mencionado noutros depoimentos) e Freud, é bem provável que as aulas de Maugüé sobre eles figurem entre as primeiras tentativas universitárias de abordar esses autores à primeira vista refratários, na época um lance de ousadia em todos os sentidos. Voltando à revelação que foi o método de aproximação encarnado por Maugüé, devemos a Gilda de Mello e Souza uma notável evocação do efeito por assim dizer também filosófico que ele provocava:

“Maugüé não era apenas um professor – era uma maneira de andar e falar, que alguns de nós imitavam afetuosamente com perfeição; era um modo de abordar os assuntos, hesitando, como quem ainda não decidiu por onde começar e não sabe ao certo o que tem a dizer; e por isso se perde em atalhos, retrocede, retoma um pensamento que deixara incompleto, segue as ideias ao sabor das associações. Mas esse era o momento preparatório no qual, como um acrobata, esquentava os músculos; depois, alçava voo e, então, era inigualável.”

Uma tal identificação altamente pessoal entre um vasto repertório teórico muito bem armado, pronto para o uso em qualquer situação, e o improvisado inspirado, já era possivelmente uma exceção que logo deixaria de comover as gerações mais exigentes formadas entretanto à sombra daquele

mesmo “brilho” francês. Pelo menos assim pondera outro antigo aluno, Ruy Coelho: “pergunto-me se o professor Jean Maugüé, que era brilhantíssimo, mas não muito profundo – costumamos a perceber isso – teria hoje o mesmo sucesso”; o escrúpulo atual pediria algo “mais sério, mais sedimentado, mais articulado”. Flagrante injustiça com todos – se for permitido o comentário –, quem sabe ditada sem dúvida pelo excesso de zelo, mas também pela ligeira *coquetterie* que manda maldizer do diletantismo multifacetado daquele primeiro período artesanal em benefício das especializações posteriores, bem mais profissionais – quando o juízo inverso seria provavelmente mais verdadeiro.

Ocorre também que as virtudes intelectuais arroladas acima e contrapostas à pretensa “facilidade” de Maugüé – nunca será demais repetir – vieram igualmente na bagagem da missão francesa, conquanto não fossem evidentemente exclusivas dela. É que no bojo da transplantação em curso processava-se uma transformação capital em nossos hábitos intelectuais. Pela primeira vez estávamos aprendendo a estudar, a começar pela descoberta do que vinha a ser uma aula de verdade, uma outra revelação que Gilda de Mello e Souza lembrou não faz muito nos seguintes termos:

“não mais a repetição mecânica de um texto, vazio e inatual, cujas fontes eram cuidadosamente escamoteadas da classe, mas a exposição de um assunto preciso, apoiado numa bibliografia moderna, fornecida com lealdade ao aluno. Ao contrário da tradição romântica de ensino, baseada na improvisação e no brilho fácil, que ainda imperava na Faculdade de Direito, por exemplo, o professor consultava disciplinadamente as suas anotações, aumentando com isso a confiança dos alunos na seriedade do ensino.”

Se não for presumir demais, imagino que o *impromptus* de Maugüé distinguia-se da retoriçue do Largo de São Francisco (lugar natural do dó de peito e da adivinhação, sobre os quais também se abatera o descrédito modernista), como a farsa sublime de um Frédérick Lemaître, da dicção empertigada de um João Caetano.

A carpintaria teatral de uma aula francesa devia mesmo impressionar, e as de Maugüé, como já foi lembrado, também eram extraordinárias desse ponto de vista cênico, enquanto “expressão e criação”. Estilização calculada ou não de uma idiosincrasia nacional ou pessoal que aconselhava a sobrepor o trabalho de ator ao de professor, sem o que, este último, deixando de falar à imaginação de um público evidentemente letrado, perdia a rigor sua razão de ser, o fato é que a concepção de filosofia literalmente encarnada por Maugüé pedia as tábuas de um palco sobre as quais pudesse evoluir uma paixão intelectual que se transmitia assim por uma sorte de contágio, como se comunicam os grandes sentimentos, dentre eles o desejo de fazer luz e chamar as coisas pelo nome. Pelo menos é o que também depreendo de uma outra observação de Gilda de Mello e Souza: “sua familiaridade com Racine e os grandes romancistas franceses do século XIX desenvolvera nele o gosto pela análise das paixões do amor, a que se entregava com a lucidez e o pessimismo de um Benjamim Constant”. A propósito, eis uma de suas definições em que se pode reconhecer também o leitor de Proust: “assim como a força de uma paixão está toda no poder daquele que a sente, no seu coração e na sua inteligência, assim o ensino da filosofia, isto é, a paixão da filosofia, vai tão longe quanto a reflexão daquele que a professa”. Desses enredos sabia igualmente extrair efeitos cômicos que lhes esfriavam a carga dramática e por certo acresciam o parentesco entre

filosofia e simples reflexão desabusada. Mas era preciso que tal meditação, espriando-se por toda a cena cultural, social e política, se desenrolasse em voz alta, e sob um foco de luz. Mais uma vez: não sendo a filosofia “matéria” ensinável, tudo passa a depender do desempenho do filósofo-ator, apenas “um espírito que trabalha diante de outros espíritos”. Numa palavra, uma aula de filosofia segundo a lição de Maugüé nada mais era (mas isso era tudo) do que o espetáculo de uma tête bien faite (como diria Montaigne) em funcionamento, e seu efeito media-se pelo movimento análogo – literalmente uma comoção – que esse gênero público conseguia induzir.

Essa fala desatada evidentemente não prometia muito. O próprio Maugüé conta em suas memórias que seus colegas e compatriotas viam com maus olhos seu sucesso de público, que estimavam mundano. Braudel, por exemplo, desesperava-se com o tempo perdido no “monde” (paulistano, é verdade), que por certo o festejava mas também não o levaria a parte alguma, dentro ou fora do Brasil, por isso pressionava o filósofo relutante a escrever uma tese, caso desejasse voltar à França. Como ficou dito por seus antigos alunos e admiradores, Maugüé não acreditava muito nas convenções universitárias, inconformismo que lhe custou a carreira acadêmica, relegando-o ao magistério secundário, onde se aposentou. Mas se quase não publicou – embora fosse escritor admirável – foi também por devoção filosófico-teatral à «palavra viva», a cujo culto consagrou o essencial e o melhor do seu tempo nesses lugares tão bizarros como uma sala de aula ou um anfiteatro. Quer dizer, Maugüé perdia seu tempo num insólito prolongamento do «monde» em que devolvia ao “ato docente” (Antonio Candido) sua antiga dimensão socrática, com perdão da alusão escolar. De fato, alguma coi-

sa do gênero “conversação dialética”, em cujo andamento errático a urbanidade ática soubera fundir *flânerie* intelectual e decantação de conhecimento, devia aflorar na verve moderna de um homem de espírito como Maugüé, sublinhando ainda mais o efeito filosófico de sua presença em classe. Enquanto isso, seu currículo não engordava e a carreira emperrava. Suas grandes meditações públicas devem parecer hoje em dia tão improdutivas como uma boa conversa, e pior ainda, imprestáveis na hora grave de inchar um currículo.

É sempre bom lembrar a propósito desse amálgama de *mise-en-scène* e espírito superlativamente desenvolvido, que muito dessa liga fora cimentada pelas injunções de um meio cuja composição disparatada todos conhecem. Paul Arbousse-Bastide, por exemplo, conta que um dos primeiros cuidados dos integrantes da missão francesa foi o de identificar os estudantes que teriam pela frente; tarefa particularmente desnorteante quando se pensa que não deviam corresponder em nada ao similar europeu. Fala-se muito na “distinção” do público presente nos cursos estrangeiros mais concorridos. Mas ao lado dos profissionais liberais de projeção, funcionários graduados, alguns raros empresários esclarecidos, e sobretudo destacamentos da oligarquia em excursão cultural (até Armando Salles e Julio de Mesquita costumavam aparecer), pesariam mesmo e a longo prazo, muito mais do que o lado grã-fino e “*capacité*”, a gente pequeno-burguesa que procurava naqueles cursos uma espécie de alforria, como os professores primários comissionados, os filhos de fazendeiros arruinados pela crise ainda recente etc.

Seja como for, a inegável ascendência *grand-seigneur* daqueles primeiros tempos das aulas em francês devia impor uma espécie de obrigação do brilho cotidiano.

Uma disciplina como a filosofia em que o talento do professor, nos termos em que acabava de nos ser apresentado em pessoa, era essencial, uma tal disciplina parecia em casa naquela atmosfera de salão em ebulição. Lévi-Strauss e Maugüé novamente registraram essa feição mais desfrutável da cultura uspiana em formação, o primeiro bem mais austero e quando muito apenas condescendente diante dos antigos modos paternalistas que a presidiam; já o segundo, mais complacente, vê-se gostosamente instalado nos prazeres desses *travers brésiliens*. Mas antes de lhes dar a palavra, oferecendo uma pequena amostra de ambiente favorável em que a arte retórica dos mestres franceses conheceu uma segunda juventude, é bom enquadrá-la numa ressalva de Antonio Candido:

“a Universidade de São Paulo dos primeiros tempos, com suas missões estrangeiras e o seu êxito mundano, era um luxo da oligarquia e se prestava à piada [...] De fato, em nosso tempo de estudantes havia *matinés* dançantes no Hotel Esplanada, de que participavam alunos e professores estrangeiros, e todo mundo ia tomar chá na Confeitaria Vienense. Havia disso, mas eram os aspectos contingentes e acessórios, que não tiravam a seriedade essencial do que estava acontecendo. Eu acho que um historiador pode assinalar esses aspectos mundanos e proceder à análise do seu significado de classe; mas concluir daí que se tratava de uma empresa fútil da burguesia está errado.”

Havia assim uma inquestionável dependência muito próxima da desmoralização, que no Brasil vem de longe e da qual todo intelectual tem uma espécie de conhecimento infuso, porém amplamente compensada pela atu-

alização então em curso. Digamos que a fluência da prosa magistral de Jean Maugüé serpenteava pelos meandros dessa fusão, é verdade que sob o prestigioso, longínquo e um tanto arrevesado patrocínio de Kant, além de referência escolar, indício de uma impossibilidade histórica incontornável, sob pena de resvalar, quando ignorado, na bisonha irrelevância das “grandes sínteses solenes e inúteis”. Passemos então a palavra aos dois professores franceses em missão:

Cada um de nós media sua influência pela importância da pequena corte que em torno dele se organizava. Tais clientelas levavam uma guerra de prestígio da qual os queridos professores eram símbolos, beneficiados ou vítimas. Isso era traduzido em homenagens [...] Durante essas festas as pessoas e as disciplinas flutuavam como ações da bolsa de valores, em razão do prestígio do estabelecimento, do número de participantes, da posição das personalidades mundanas e oficiais que aceitavam participar. [Lévi-Strauss]

Na saída espiávamos com olhar enciumado o sucesso de um ou de outro, a quantidade dos ouvintes, sua qualidade social, a assiduidade da pequena corte que nos acompanhava à saída. Deixávamos os nossos anfiteatros como virtuosos saindo da sala de concerto. Com efeito, éramos julgados menos pelo assunto de que havíamos tratado que pelo talento de ator que havíamos manifestado. Um dia melhor, outro dia pior. No final das contas, os brasileiros não tinham do que reclamar. Estando cada um de nós liberado para oferecer o que lhe vinha ao coração, podia dar assim o melhor de si mesmo. A Fa-

culdade pôde ouvir um Braudel, um Lévi-Strauss que a Universidade francesa teria levado em rédea curta, durante anos, antes de deixar que falassem [Jean Maugüé].

Voltando ao lado brasileiro. Não tínhamos mesmo do nos queixar. Havia até algo de agradavelmente mágico – como o transplante em si mesmo parecia ser –, mais uma inegável ponta de *trompe-l’oeil*, naquela presença francesa redentora. Ninguém melhor do que Gilda de Mello e Souza soube ressuscitar o antigo cenário:

“em geral nos encontrávamos no fim da tarde nas aulas de Maugüé, que por essa altura eram ministradas no 3º andar do Instituto de Educação Caetano de Campos, onde funcionavam algumas secções da Faculdade. Era já noitinha quando saíamos dos cursos para a réplica ligeiramente europeia da Praça da República de então. Os plátanos, a algazarra dos pardais, o vento frio, o eco francês da voz de Maugüé – que carregando meio curvado a sua inseparável *serviette*, ia à nossa frente, discutindo a aula com algum aluno – tudo isso nos envolvia numa doce miragem civilizada.”

Identificados os termos a que se reduzia a existência incongruente de um professor de filosofia – ou melhor, variando o ângulo, menos um paradoxo do que o efeito trivial da ordem burguesa em adiantado estado de “esclarecimento”, a qual reserva à finada especulação filosófica de cunho sistemático e doutrinário o modesto lugar, devidamente asseptizado de uma especialidade entre outras no quadro da divisão do trabalho intelectual – Maugüé concluía: *o ensino da filosofia deverá ser principalmen-*

te histórico. Arremate seguido igualmente por um imperativo técnico: é inconcebível que se aprenda filosofia – e seria preciso pôr aspas no verbo – sem que os autores sejam lidos, e *dans le texte*. Outra marca de nascença, ou vício de origem, se anteciparmos o desdobramento desse impulso inicial: história quer dizer aqui simplesmente retorno aos textos eles mesmos, com perdão do compreensível galicismo. Também neste passo das diretrizes fixadas por Maugüé, tal consequência escolar era estritamente kantiana, além de reproduzir no plano miúdo da rotina acadêmica (cujo peso afinal era decisivo) um dos mandamentos da filosofia universitária francesa. *Se é verdade que não se pode jamais ensinar filosofia a não ser historicamente, como queria Kant, a leitura dos clássicos vem a ser então o único meio de aprender a filosofar.*

Como o do colega de missão Lévi-Strauss, não deve ter sido menor o desconforto de Maugüé diante do apetite verdadeiramente macunaímico com que pilhávamos as grandes marcas filosóficas internacionais. Polidamente, atribuía à juventude do país nossa incurável propensão a julgar ideias segundo a novidade, sacrificando àquele velho estereótipo não só por civilidade de intelectual estrangeiro confrontado com as mazelas do anfitrião, mas também por não lhe ocorrer nenhuma outra explicação, digamos, menos bisonha, até porque o clichê em questão era de fabricação europeia. Por isso mesmo havia uma ponta de sincera admiração no elogio malicioso de nossa “tara gentil”, como se referiu uma vez Antonio Candido à patologia amena de nossa malformação: “é um prazer para quem chega ao Brasil observar como aqui são acolhidas as ideias novas, como são incorporadas com um arrojo que não existe nos velhos países”. Em contrapartida, procurava nos mostrar como um intelectual europeu, sem

ser necessariamente conservador, tende a procurar em toda ideia nova o que os clássicos já haviam pressentido.”³ Sendo portanto nossa inclinação congênita exatamente contrária, chegara para o Brasil a hora difícil de “filtrar a sua imigração espiritual”.⁴ Feliz convergência: por um oportuno entrecruzamento de rotina europeia e carência colonial, a medida profilática em condições de peneirar os

3. Não se pode dizer que a lição não tenha sido seguida ao pé da letra, com o zelo característico com que acatávamos o exemplo civilizado dos europeus. Tanto foi assim que em pouco tempo, na falta da correspondente continuidade cultural a que se devia a consistência daquela norma, transformávamos o apego à tradição clássica em cacoete, a ponto de balizarmos qualquer assunto segundo o metro da citação permanente de algum clássico de plantão. Para escândalo dos raros anglo-saxões que nos visitavam, aliás recíproco: deplorávamos a indignância historiográfica deles, que nos devolviam com juro nosso apreço bizantino pelos problemas se não resolvidos, pelo menos enquadrados a golpes de citações de precursores prestigiosos. Tal desencontro conheceu um breve momento de glória quando se soube, lá pelos idos de 40, que W.V.O. Quine, então professor na Escola de Sociologia e Política, simplesmente desconhecia a existência de Auguste Comte.

4. Tal era a força do lugar comum em torno do mimetismo da inteligência nacional no qual esbarrou Maugüé, que até mesmo o símile usual das barreiras alfandegárias lhe veio automaticamente. Arrolando casos “francamente desastrosos” de “degradação e confusão de valores” induzidos por nossa situação de dependência crônica, também ocorre a Antonio Candido uma variação da imagem obsedante da malha aduaneira frouxa. São casos de “provincianismo cultural, que leva a perder o senso das medidas e aplicar a obras sem valor o tipo de reconhecimento e avaliação utilizados na Europa para os livros de qualidade. Que leva, ainda, a fenômenos de verdadeira degradação cultural, fazendo passar obras espúrias, no sentido que passa um contrabando, devido à fraqueza dos públicos e à falta de senso dos valores, por parte deles e dos escritores. Veja-se a rotinização de influências já de si duvidosas, como as de Oscar Wilde ou Anatole France, nos Elisio de Carvalho e nos Afrânio Peixoto do primeiro quartel deste século”. Seria o caso também, lembraria Cruz Costa, de um Ludwig Noiré, “que se tornaria famoso no Brasil e continuaria desconhecido na Europa”. É que o entusiasmo dos “alemanistas da escola teuto-sergipana” alimentava-se principalmente de um “germanismo de segunda ordem” no qual se destacava o referido professor do Ginásio de Mainz. “Havia de tudo nessa miscelânea tedesca”, conforme assinalava por seu turno João Ribeiro no início do século. Tobias Barreto, segundo ele “espírito de escol mas de duvidoso gosto”, chegara, “tal era o seu prestígio, ao ponto de converter todos os valores e de transformar em divindade um filósofo de segunda ou terceira ordem: Ludwig Noiré. Este Noiré [...] assumia ares de oráculo da filosofia coeva. Falava-se em Noiré como se falava de Homero ou Shakespeare”.

bandos sucessivos de ideias novas que periodicamente feriam o espírito vibrátil de nossos letrados – dizimando o pouco que bem ou mal se acumulara –, encontrava-se ao alcance da mão no arsenal pós-kantiano de que há pouco se falava. “Eis a razão”, concluía nosso Pai Fundador, “pela qual consideramos que a base do ensino de filosofia no Brasil é a história da filosofia [...] que pode ser ensinada seguindo métodos rigorosos e perfeitamente modernos”. Sem tirar nem pôr, a mesmíssima base sobre a qual se alicerçava o ensino francês da filosofia. Estavam lançadas portanto as fundações de um verdadeiro Departamento Francês de Ultramar.

Dito isso – que não significou pouca coisa, como se verá, para o destino da cultura filosófica uspiana – seguia-se um rápido inventário das vantagens mais palpáveis que a adoção da norma europeia carregava consigo, pois afinal sempre era preciso justificar o “interesse que há para um país novo em reavivar seu trato com velhos pensadores”. Mas sobretudo – aí o nó –, era preciso justificar a penosa ascese que se impunha doravante, pois chegara enfim a hora de renunciar ao maior de todos os nossos prazeres, o de parecer renovadores, ultramodernos – enfim, a primeira tarefa do professor de filosofia, no Brasil, não consistiria em repudiar pura e simplesmente o fluxo novidadeiro, mas em situar as ideias novas no “conjunto da perspectiva filosófica”. Considerando-se o despoliciamen- to cultural reinante, não haveria outro remédio senão principiar pelo modesto propósito de inculcar em nossos estudantes o senso da reflexão e das ideias gerais. Maugüé nos convida, em suma, sem ter medo de parecer elemen- tar ou faltar com o respeito que nunca recusou aos seus amigos brasileiros, a criar e cultivar num meio adverso o *discernimento*, pedra de toque sem a qual não há juí-

zo capaz de saber apreciar, por exemplo, e para começar pelo mais difícil, separando os bons livros dos ruins; uma operação tanto mais premente e encrencada quanto mais nos aproximamos das exigências do dia e da barafunda das correntes contemporâneas. Daí o recuo histórico preliminar até o domínio das avaliações mais ou menos incontestáveis. Como a primeira necessidade do estudante brasileiro fosse então a aquisição metódica daquele senso mais amplo da perspectiva, sob a qual peneirar então as ideias, tudo se resumia à providência crucial de educar o nosso tato histórico, e graças à progressiva decantação de um discernimento antes de tudo de cunho filosófico. Aprendamos, para começar, a ler os clássicos com critério e sentimento, tal era o conselho de Maugüé, que mais uma vez não temia parecer trivial. Vem sem dúvida daí – e nem poderia ser de outro modo – nosso apego à interminável rinação de textos, a ponto de até hoje confundir-se nos meios uspianos filosofia e explicação de texto, provocando de um lado a demagogia da direita, que nestas paragens costumava transpirar “autenticidade” (os filisteus da USP não são filósofos, quando muito filólogos esforçados), e pondo à prova, por outro lado, a paciência da esquerda, sempre inconformada com tamanha asepsia.

Conhecidas no entanto as implicações intelectuais da dependência – sobretudo depois que Roberto Schwarz, passando-as a limpo, deu-lhes formulação a meu ver definitiva – não se pode cansar de admirar o olho clínico de Maugüé. Como as ideias por aqui, gerais ou particulares, andam mais ou menos fora dos trilhos, sendo a bitola necessariamente europeia, é natural, porém desastroso, embora divertido quando está em jogo a desmoralização involuntária das mais aparatosas fachadas ideológicas, que maltratemos as ditas ideias, certamente uma falta

de jeito compreensível diante de teorias e conceitos habituados ao fino trato – pelo menos antes da bancarrota do velho mundo burguês da cultura – de seus destinatários naturais d’além-mar. O trato, cuja educação era preconizada por Maugüé, destinava-se no fundo a remediar esses maus modos vexatórios, desmandos intelectuais a que a dependência nos condenava.

Em matéria de ideias de fino trato, “l’incomparable Cruz Costa”, como Maugüé chamava o amigo brasileiro, seu primeiro assistente e depois sucessor na cadeira de Filosofia, não era bem flor que se cheirasse. Preferia o pão-pão, queijo-queijo, que lhe inspirava a mais terra-a-terra das musas filosóficas. E por isso mesmo foi dos primeiros a compreender os efeitos profláticos da lição do mestre: “a História da Filosofia em um país como o nosso, tão sensível ao filoneísmo, deveria ter um lugar da maior importância a fim de evitarmos, graças a ela, o curioso fenômeno de surtos filosóficos a que tão frequentemente assistimos”. Seja dito de passagem que a praga dos surtos não era obviamente apanágio da cultura filosófica, embora a sucessão de arremedos fosse aqui mais devastadora em virtude do raquitismo de nossos devaneios filosóficos; nem cessaria, como se costuma afiançar, com a simples criação dos cursos universitários de filosofia, cujas frágeis barreiras continuam ainda emoldurando razoável parcela da boataria cultural metropolitana. Muitos anos depois, remando contra a maré nacionalista – e naqueles anos de nativismo redivivo que precederam o monumental revertério de 64 não era por certo muito confortável a posição da filosofia universitária diante do cerco cada vez mais estreito que lhe moviam os neo-românticos de todos os matizes, sinceramente chocados com o desencontro evidente entre a assim chamada rea-

lidade nacional e os clássicos da filosofia –, Lívio Teixeira recordava e voltava a sublinhar a importância da lição de Maugüé (para dar um nome próprio de origem à disciplina intelectual que nos foi metodicamente inculcada pelos diferentes professores franceses que aqui se sucederam), do qual também foi aluno e mais tarde assistente, e como Cruz Costa membro da primeira turma de formandos da Faculdade de Filosofia: só a familiaridade com os estudos históricos poderá nos livrar do cuidado excessivo com as novidades europeias. Insistia e repisava: na falta da referida perspectiva histórica não teremos condições sequer de filtrar tais novidades. Tal era a preponderância, inclusive de cunho pedagógico, como ficou dito mais de uma vez, desse trilho historiográfico, que ele se espelhava tanto na regra dos cursos monográficos, quanto na feição essencialmente histórica que tomava então o ensino de todas as matérias filosóficas.

Sucedo ainda, e ao término de um caminho inusitado, que era igualmente uma nova ideia de filosofia tava na austeridade da prosa de historiador da filosofia de Lívio Teixeira, como assinalou seu ex-assistente Bento Prado Jr., fazendo-lhe o elogio da recusa do jargão e de qualquer cumplicidade com as modas intelectuais dominantes. Assim compreendida, a sobriedade de Lívio Teixeira – para não falar ainda dos escrúpulos e inibições dos seus discípulos – fazia *pendant* a caçoada permanente de Cruz Costa, cuja aversão à fraseologia de ponta descendia igualmente do mesmo ethos universitário saneador preconizado pelo mestre comum. Lívio Teixeira era portanto duplamente discreto, já que sua natural circunspeção de estilo e pessoa era também fruto daquele simples discernimento que Maugüé chamara de tato histórico e opusera à nossa congênita falta de modos com as ideias.

Isso não é tudo, pelo menos no que diz respeito ao leque dessas denominações variadas da cultura filosófica uspiana e que remontam às longínquas diretrizes de Maugüé e sucessores. O mesmo Bento Prado Jr., a cujas impressões de ex-aluno voltamos a recorrer, lembra, ainda a propósito da descrição de Lívio Teixeira, que a referida predominância do ponto de vista histórico denuncia algo mais profundo, do qual a aversão ao filoneísmo seria indício seguro e marca registrada: uma concepção essencialmente crítica da filosofia. Por certo renuncio à tarefa de expô-la por completo e me limito a assinalar-lhe a procedência; afinal são laços locais de família que podem definir em razoável parte a genealogia de um conceito ainda vago. Sem dúvida um truísmo, do qual Maugüé não hesitou em lançar mão no programa de propedêutica cultural que traçou nos primórdios de nosso Departamento, a saber: desenvolver na alma camaleônica dos consumidores inveterados que ainda somos, mediante o estudo sistemático da história da filosofia, esse espírito de razão que no limite se confunde com o *sensu critico* ainda muito longe de ser “*la chose du monde la mieux partagée*” num país até então minimamente aparelhado para triar as várias correntes migratórias sobrevividas das metrópoles letradas. Assim, em sua fé de ofício, Lívio Teixeira, historiador da filosofia, advogará, com a naturalidade de quem respira a mesma atmosfera renovada há várias gerações, esse antigo vínculo entre distância crítica e perspectiva histórica estreitado pelos imperativos do atraso: “uma tal atmosfera de pensamento histórico (que impregna a cultura europeia e é rarefeita entre nós) é naturalmente solidária da eficácia do *espírito critico* que, pela sua presença, limita os exageros, as distorções, a fadiga e o diletantismo”. Do mesmo modo, Cruz Costa, embora bifurcasse – não era

propriamente um historiador da filosofia e muito menos, na sua disciplina de ensaísta tradicional, talhado segundo o figurino moderno e rigoroso recomendado por Maugüé –, nunca deixou de encarecer o dito espírito crítico, propiciado pelo estudo da filosofia *dans les textes*, a que no final das contas esta última se resumia quando entendida, desde os tempos de Maugüé, como estamos relembrando desde o início, segundo a máxima kantiana que mandava distinguir filosofia, que não se ensina nem se aprende, e filosofar, cuja marcha refletida porém sem amarras se aprende entretanto no colégio. Tudo somado e doutrinas à parte, fica a convicção partilhada por todos os conversos ao credo uspiiano de que o espírito filosófico é antes de tudo Crítica.

À primeira vista, apenas uma exortação desagradavelmente singela, sobretudo quando amputada de sua raiz kantiana mais remota. De fato, cifra da condição *moderna* da filosofia, na qual, é verdade, ingressávamos pela porta dos fundos da cultura, justamente aquela que dava acesso aos problemas ditos técnicos de uma disciplina sem objeto próprio, por assim dizer *emancipada* dessa derradeira servidão. Explico-me brevemente, para voltar ao assunto noutra capítulo desta crônica de ideias. Na verdade, não estávamos entrando pela porta dos fundos mas pela via real da modernidade filosófica, não tanto a temática quanto a formal. Pois essa condição *moderna* do discurso filosófico começou por implicar, entre outras coisas, sua conversão aos problemas técnicos na medida em que a Razão Pura desentranhada por Kant do atoleiro dogmático-doutrinário, de costas para o mundo, dobrava-se metodicamente sobre si mesma, para a lógica própria do seu funcionamento autárquico, ainda aquém do limiar cognitivo propriamente dito. Daí sua linhagem rebarba-

tiva, sua terminologia abstrusa, isto é, técnica, em suma, coisa de especialista. Emancipando-se, a fala filosófica escolarizou-se ao mesmo tempo em que por definição afiava seu gume crítico. Aí a nossa vez: não é bem uma chance, mas sirva o consolo de saber que a condição moderna da filosofia confunde-se desde a origem com a sua situação de especialidade universitária. Como ficou dito, voltaremos a esse nó, que é objetivo e define a hora histórico-filosófica europeia de nosso nascimento. Até lá, refiro apenas a tradução que Cruz Costa deu a essa intriga toda, não sei se pensando exatamente nos termos em que acabamos de evocá-la: se é assim, o essencial da filosofia não são as filosofias, mas o espírito muito especial que emana do encontro e desencontro delas.

Um espírito cuja linhagem kantiana devia contar menos aos olhos do primeiro assistente de Jean Maugüé do que a circunstância decisiva da sua tão inesperada quanto bem-sucedida aclimatação local. Mesmo assim, Cruz Costa, muito mais atento aos efeitos desprovincianizantes do casamento de verve, competência acadêmica e senso crítico celebrado nas aulas magistrais do professor francês, vez por outra fazia questão de ressaltar a procedência kantiana da equação uspiana (filosofia = crítica), e quando referia passagens clássicas da *Critica da Razão Pura*, costumava destacar nelas a caracterização da Crítica como *exame livre e público*, isto é, a sua face declaradamente *ilustrada*. Referências eruditas no seu devido lugar (coisa da maior importância, como estamos vendo), digamos noutro registro que à sombra da modesta revolução cultural que vinha se desenrolando em São Paulo a partir dos anos 30, assistíamos a uma curiosa *Aufklärung* temporã, na qual a autonomia encarnada pelo *Selbstdenken* (a máxima que mandava pensar por si mesmo) era aos poucos

conquistada com os “ingredientes tomados avidamente aos estrangeiros”. Seguramente o lado menos conservador de nossa modernização retardatária.

*

Alcançado este ponto, não posso dispensar a recapitulação de coisas sabidas. É que, entendidos os estudos filosóficos nos termos que se acabou de ver, podemos conjecturar sem muito erro que não deve ter sido pequena, pelo menos nos seus primórdios, a contribuição deles para a formação daquela tonalidade ideológica média de nossa Faculdade que Antonio Candido definiu como “espírito de crítica e exame num sentido progressista”. E Alfredo Bosi qualificou de “pendor crítico-liberal”, não sem uma ponta de impaciência diante da incurável indecisão (para não falar coisa mais grave) de uma “brilhante linhagem de formação francesa” escrupulosamente estabelecida “a meio caminho entre os apocalípticos e os integrados, marchando ora um passo atrás, ora um passo à frente da modernização das elites”. Deixo por enquanto de lado estas e outras farpas com que se costuma desancar os feitos da oligarquia paulista, para me ater aos termos originais do nosso problema, a saber, a presença da cultura filosófica francesa, na pessoa de Jean Maugüé e discípulos, na formação daquele pensamento radical de classe média tão prezado por Antonio Candido, e para cujo desenvolvimento em âmbito nacional pesou decisivamente a recém fundada Faculdade de Filosofia, infletindo aliás uma corrente radical de nossa inteligência – em si mesma moderada – que vinha de longe, e sobre a qual dos recentes de Antonio Candido devem lançar nova luz.

Voltando. Pensando naqueles tempos iniciais de encantamento com o funcionamento de corpo presente da cultura europeia em São Paulo, Maugüé chegou a afirmar, não sem uma ponta de compreensível satisfação com a parte que lhe cabia no milagre da multiplicação das inteligências, que a filosofia constituíra então a disciplina privilegiada em torno da qual se organizava o que havia de melhor na vida intelectual da jovem Faculdade. Não é impossível que essa impressão retrospectiva do memorialista tenha sido induzida e confirmada por uma observação anterior de seu antigo aluno Antonio Candido:

“quero ressaltar outra condição de ordem institucional que influiu muito na minha geração: o caráter assumido naquele tempo (digamos 1934 a 1945) pela Filosofia. Como ela era praticamente inexistente no Brasil em quadro universitário, em nossa Faculdade teve a princípio menos uma função específica, de formar especialistas em Filosofia, do que a função genérica de criar uma atmosfera favorável ao espírito crítico.”

Assim sendo, nunca será demais insistir – como estamos fazendo – nessa convergência, sob todos os aspectos, da maior oportunidade, pois deriva daí nossa chance histórica no domínio das letras filosóficas nacionais, confluência promissora portanto, reunindo o espírito filosófico dos professores franceses, todo ele senso crítico e espírito de razão, e os “ideais ilustrados do humanismo paulista” (a farpa mais uma vez corre por conta de Alfredo Bosi), por seu turno muito empenhado então no fomento de uma “mentalidade mais sadia” desistida do “brilho e da adivinhação”, bem como da “exposição sedentária das doutrinas alheias” – todas expressões do

último Mario de Andrade, muito crente na época, como lembrado por Antonio Candido, no “papel social e na força das luzes”. Por essa época também – completando sem nenhuma intenção de sistema o nosso quadro – o mesmo Mario de Andrade fazia da técnica o seu cavalo de batalha, como mais tarde a geração educada nos princípios da “tecnologia” filosófica de Martial Gueroult.

Tudo isso relembrado, ainda não recapitulamos por completo a lição de Maugüé. Havia uma derradeira exigência, na verdade primeira condição para o ensino da filosofia em qualquer latitude, e chave por assim dizer conceitual da personalidade intelectual do mestre francês.

Para identificá-la melhor, basta repassar o traço mais saliente do seu magistério, sempre na reconstituição dos discípulos mais próximos, *et pour cause*. Evocando seu incomparável método de aproximação, vimos todos salientarem que as aulas de Maugüé principiavam invariavelmente “por um comentário do filme da semana, a última exposição de pintura, o noticiário dos jornais”. E mais, foi com ele, conta Gilda de Mello e Souza, arrolando mais um efeito civilizatório do engenho verdadeiramente filosófico de Maugüé, que, em 1940, por ocasião da grande exposição de pintura francesa, aprendemos a ver um quadro, para em seguida voltar a encarecer a habilitade magistral com que sabia “desentranhar a filosofia do acontecimento, do cotidiano, da notícia do jornal”. Para Paulo Emílio havia naquele método uma boa e simpática dose de *coquetterie*: via muito bem que os cursos de Maugüé eram, de fato e sem concessões, de natureza filosófica, não obstante era difícil deixar de notar o quanto ele se comprazia em situar o maior número de referências fora do terreno de sua especialidade. Mas naquele estilo cultural tão discrepante da rotina universitária – que por

outro lado ele observava escrupulosamente, como ficou claro – exprimia-se também uma intenção programática que remontava a Alain, com o qual sem dúvida aprendera “a importância da reflexão nascida da experiência quotidiana como ponto de partida para reflexão maior” – como caracteriza Antonio Candido a presença de Alain no “ato crítico” de Sérgio Milliet. Ora, Maugüé dera um passo à frente, de resto o mesmo que seu camarada Sartre: pois sem dúvida citava filmes na sala de aula no mesmo espírito com que Sartre, em 1931, em discurso de distribuição de prêmios no Liceu do Havre, provocara a boa sociedade local, servindo-lhe, em vez da energia espiritual de praxe, uma peroração “modernista” sobre arte do nosso tempo, o Cinema. O “concreto” de palavra de ordem na qual madrugava o existencialismo francês – *vers le concret* –, ainda não resvalara para o “autêntico” e “originário”, pelo menos não tanto quanto ainda designava o domínio vivo da experiência cultural e social, do cinema ao empenho político mais enfático – como o demonstraria a prova dos nove da Resistência –, experiência material de cuja presença nas entrelinhas da mais diáfana cogitação filosófica a tradição do comentário de texto na Terceira República sequer suspeitava – e com o cascalho anódino desta última, no entanto, pavimentaríamos todo o nosso aprendizado. Todas aquelas manifestações do espírito objetivo, insistia Maugüé, possuem um “sentido” entranhado que cabe à filosofia extrair e expor à luz do dia. Por isso a filosofia vive sempre no presente – outra lição a reter – e é sob tal prisma que devemos estudar o seu passado, e assim entender os prolegômenos que viriam a ser o alfa e o ômega do estudo da filosofia entre nós, sem amputá-los porém daquilo justamente que estava em questão e constitui a sua razão de ser: logo o esforço necessário para nor-

malizar uma técnica intelectual indispensável nos faria esquecer o que não podíamos esquecer na lição de Maugüé, o “caráter concreto” de que dão testemunho as elucubrações as mais transcendententes de qualquer filósofo do passado digno do nome, empenhado em elevar ao plano mais ordenado das ideias a ganga bruta da experiência do mundo à sua volta.

E por aí se insinuava a verdadeira índole da reflexão dita filosófica e, com ela, a exigência mais difícil de cumprir num meio árido como o nosso, sem o que o senso crítico das ideias gerais de que tanto carecíamos se desmancharia em simples fumaças filosóficas. Em poucas palavras, sempre de Maugüé: *como a filosofia não possui domínio próprio, ela procederá por alusões*. Daí o método de aproximação cujo funcionamento e roteiro tentamos imaginar. Mais precisamente: *as demonstrações da filosofia se fazem por reminiscências*. Ela fala portanto – sem nenhuma competência específica – de algo já formado, social e culturalmente. E se a este fato acrescentarmos ainda que ela também ordena de um modo novo coisas que em algum momento já foram vivas, seria o mesmo que sugerir de passagem que Maugüé exercia livremente a reflexão filosófica como outrora o primeiro Lukács definia o ensaio. Ora, esta Forma dificilmente prospera na ausência daquele sistema de reminiscências culturais cruzadas que lhe servem de pressuposto material. Aí o nó: onde encontrá-lo nestas paragens de desencontro permanente entre vida intelectual raquítica e processo social pouco diferenciado? Trocando mais uma vez em miúdos, como sempre cuidava o mestre francês: “sendo a filosofia um esforço de reflexão sobre conhecimentos e atividades que pede a outros mas que ela não cria, exige desde logo uma cultura vasta e precisa”, de tal sorte (mas não para nós)

que o “ensino da filosofia não pode ser anterior à aquisição da cultura” – obviamente entendida à europeia, esta última operação social do espírito. Em suma, é preciso que o espírito do filósofo-ator se produza diante de outros espíritos igualmente cultivados. Voto piedoso no Brasil? Nada a fazer portanto, uma vez que a satisfação das exigências de Maugüé não estava ao alcance de todas as bolsas? Entretanto, nem tudo estava por começar de zero, nem a filosofia parecia desde logo um caso perdido, por mais proibitivas que fossem as condições, menos as exigidas do que as encarnadas pelo magistério de Maugüé. Deu-se, com efeito, uma espécie de resolução natural da dificuldade, decomposta nos seus dois termos principais. Simplesmente uma divisão não calculada do trabalho separou em dois campos o legado de Maugüé.

*

Como se viu, Maugüé, como alguns poucos na França dos anos 30, ia arejando a trilha batida da filosofia universitária, pondo-a de certo modo a serviço da renovação dos assuntos impropriamente filosóficos e por isso mesmo mais interessantes – do *fait divers* aos esquemas mais armados das novas ciências humanas, passando pela literatura, pintura, cinema, política, etc. Está visto que perderíamos logo o pé e jamais assentariamos a mão, caso nos atrevêssemos a reproduzir por nossa própria conta e risco aquele notável equilíbrio de rotina (cuja formação, volto a insistir, como mostrou certa vez Antonio Candido, era algo decisivo num meio amorfo e dissolvido como o nosso) e fantasia ensaística, enquadramento técnico e interesse político-cultural. Estou evidentemente conjecturando do ângulo da família filosófica de que descendo: pois bem, no

que concernia a matéria cultural socialmente preformada, de que necessitava a reflexão característica do ensaio filosófico funcionar à altura dos tempos, inútil e cruel lembrar que para vivíamos da mão para a boca. Melhor então renunciar à íntegra do programa de cultura filosófica delineado por Jean Maugüé, em favor de parte dele, isto é, as óbvias vantagens propedêuticas do apego exclusivo à letra miúda dos clássicos, explicados segundo os métodos rigorosos e perfeitamente modernos da História da Filosofia, “jovem ciência” que vinha se renovando desde os tempos de Émile Bréhier, como ainda a qualificava Oswaldo Porchat no início dos anos 60, com o otimismo próprio de quem lidava com um evidente fator de aprimoramento cultural do país. De caso pensado ou não, corríamos assim o risco de formar filósofos que seriam tais por estudar filosofia. Essa enfim a linhagem propriamente tecno-filosófica da descendência de Maugüé.

Pois havia uma outra, como o demonstram os depoimentos citados. É que em certos momentos da vida ideológica, o melhor do assim chamado espírito filosófico raramente atende por esse nome, e no caso, tudo indica que ele se refugiara noutro grupo de alunos de Jean Maugüé, os quais, no âmbito mais estrito da competência filosófica, não tinham intenções profissionais. Estou por certo me referindo ao que na tonalidade ensaística do grupo *Clima* se deve, declaradamente aliás, à ascendência de Jean Maugüé, cuja concepção de vida e trabalho intelectual – no dizer dos protagonistas em questão – parece ter confirmado todos na vocação de críticos, embora, ou por isso mesmo, formados em Filosofia e Ciências Sociais. Os personagens deste capítulo fundamental, em que pela primeira vez os resultados da nova escola paulista, transpostos para o terreno da cultura livre, viam-se confron-

tados com um público amplo e historicamente definido, costumam temperar a real envergadura do fenômeno alegando o diletantismo de rigor naqueles tempos pioneiros, quando na verdade também traduzia uma outra maneira, quem sabe muito mais próxima do modelo original do que a dos colegas de Cadeira de Filosofia, de pôr no diário a inventiva de Maugüé, ensaísta bissexto porém em ato e contumaz a cada performance em aula.

É certo que aquela vocação crítica precipitada pelo ensaísmo francês de Maugüé vinha de longe, mais particularmente, procedia em larga medida da reforma da inteligência nacional estimulada pelo Modernismo, cuja índole inquiridora e realista favorecia o apreço pela análise próprio da prosa de ensaio, além de revelar um traço mais geral de geração e conjuntura, quando a estreia com um artigo de crítica havia algum tempo quebrara a tradição do livrinho de versos inaugural, como registrara Mário de Andrade na *Elegia de Abril*. Mas sobretudo o que permitiu enfim cumprir à risca o programa do mestre francês – tirante a especialização em Filosofia – era a presença, mais ou menos integrada ao raciocínio crítico de cada um, daquela matéria culturalmente preformada que o referido projeto pedia e devia alimentar como a sua mais próxima pressuposição. Aqui não era preciso começar *da capo*. Além do mais, naquela feliz circunstância atendia-se à principal exigência do novo espírito filosófico sem arcar com o ônus de precisar fazer filosofia. E por uma razão muito simples, entre tantas que se poderia alinhar em favor dessa conjunção rara: é que aos olhos da curiosidade onívora daqueles falsos diletantes, a palavra de ordem *vers le concret* exprimia antes de tudo um convite, renovado pela aclimatação bem planejada de novas técnicas intelectuais, a passar a limpo o ensaísmo dos

seus maiores, a prosa explicativa, hoje clássica, daqueles que a partir do influxo modernista e da reviravolta de 30 começaram a pôr no lugar algumas peças do tabuleiro nacional. Não sei se mais uma vez o Maugüé memorialista não se deixa trair por nova ilusão retrospectiva, mas de qualquer modo soube reconhecer nesse enlace de ensaio crítico e senso filosófico a linha mestra do seu ensino brasileiro: “*et puisque j’avais appris pendant des années à lire à travers les philosophes mon pays et mon époque, je me fixais d’apprendre aux brésiliens par les mêmes truchements, à lire leur époque et leur propre pays*”. Um programa cada vez mais difícil de realizar hoje em dia, pelo menos enquanto não soubermos (e pudermos) reunificar aquelas duas grandes metades separadas da lição de Maugüé.

*

Não se poderia imaginar maior pontualidade num encontro que ninguém marcara – modernistas veteranos, professores franceses e jovens intelectuais que o abalo de 30 colocara em estado de atualização acelerada.

Veja-se novamente a questão da “técnica”, verdadeiro muro de arrimo numa terra “pouco afeita aos estudos conscienciosos”, e logo se verá que o “radicalismo modesto” da Faculdade de Filosofia, encarecido por Antonio Candido, rimava muito bem com a “modesta consciência técnica” tão prezada por Mário de Andrade na escola de São Paulo, fruto – tal consciência – de instituições bem planejadas que tiveram o bom senso de buscar professores estrangeiros. É que, para recordar a definição famosa da *Elegia de Abril*, “se o intelectual for um verdadeiro técnico da sua inteligência, ele não será jamais um con-

formista”. Entre tantas outras coisas, tratava-se de uma “conceituação moral da inteligência”, uma espécie de imperativo ético da *intelligentsia*, fundado numa aliança de honestidade artesanal e empenho público na formação da nacionalidade. Uma conceituação não por acaso muito afinada com a lição de “relativismo altamente moral” que Cruz Costa, por sua vez, esperava tirar da “atitude crítica” inerente ao espírito filosófico. Relativismo salutar que no fundo era uma variante do simples senso de medida que o estudo “técnico” – naturalmente suspensivo e por assim dizer liberalmente equidistante – da História da Filosofia em princípio deveria afinar. Já a mera sondagem monográfica da variedade em estado bruto do pensamento europeu deveria, segundo dava a entender, por seu lado, Lívio Teixeira, “reduzir as diversas orientações filosóficas a uma espécie de relatividade, a um balanceamento de valores que estabelece o equilíbrio no conjunto”, e evitaria, vê-se logo, o panorama descalibrado sugerido pela sofreguidão do autodidata e do diletante de estrita observância. No estudo metódico da História da Filosofia recomendado por Maugüé, nos termos precisos que se viu, madrugava portanto uma face da “verdadeira consciência técnica profissional” reclamada Mário de Andrade. Quanto a saber se a bitola da “tecnologia” francesa continuaria à altura das exigências do dia uma vez encerrado o ciclo primitivo de acumulação do saber universitário, era uma outra questão com que a seu tempo iríamos deparar. Em resumo, o amálgama de “senso crítico” e *savoir faire* “técnico” que soldava a cultura filosófica uspiana nos seus primórdios abrangia um elenco variado e combinado de traços fisionômicos característicos, do simples discernimento filológico (aliás nem tão simples assim), prolegômeno indispensável na educação da faculdade de julgar,

ao inconformismo próprio de um “pensamento radical de classe média”: reproduzida e condensada em ponto menor, a trajetória mesmo da crítica no coração do Iluminismo europeu, agora a serviço da atualização de um país periférico.

Esse o lastro histórico, a tênue liga de matéria social e cogitações filosóficas avulsas, cristalizada ao longo das injunções desencontradas do desenvolvimento desigual, na origem do “privilégio atribuído” – por mais de uma geração de filósofos uspianos – “à história dos sistemas filosóficos na estratégia geral do pensamento”, como formularia muitos anos depois Bento Prado Jr. esse teorema de nossa formação. Quando Martial Gueroult chegou ao Brasil, lá pelos idos de 50, a bem dizer encontrou a casa arrumada.

(1988)

INSTINTO DE NACIONALIDADE

Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60

Ao mesmo tempo que exasperava a direita, ora provocando o amor próprio dos filosofantes municipais, ora desconsiderando – verdadeiro desacato – a mania patriótica deles de reconhecer a qualquer preço a existência no país de uma constelação autônoma e original de cogitações filosóficas, Cruz Costa desconcertava a esquerda transcendental em formação na seção de Filosofia da Universidade de São Paulo, que preferia reverenciar no mestre o homem de espírito para melhor deixar na sombra uma obra já incapaz de comover o zelo científico daquelas novas gerações “bem mais técnicas”, encorajadas por Mário de Andrade quando madrugava a cultura universitária paulista. À primeira vista não se poderia ser mais *gauche* na vida filosófica que aos poucos se cristalizava entre nós. Não sei se seu ex-assistente Giannotti não se deixa trair pelo demônio simpático da ilusão retrospectiva ao lembrar que apenas os estudantes mais pernósticos e precocemente ofuscados por uma falsa ideia de rigor acadêmico torciam o nariz diante dos cursos um tanto erráticos de Cruz Costa – “nunca conseguiu dar uma aula magna”, assegura o mesmo Giannotti –, enquanto encantava a maioria – nela incluída o próprio grupo do seu futuro assistente – “com seu charme, suas leituras, seu nacionalismo”. Tanto não devia ser bem assim, que o próprio Giannotti reconhece, ato contínuo, que

Desde a primeira aula, nosso grande mestre foi Gilles G. Granger. Até aquele momento, Granger não conseguira se impor, sofrendo a hostilidade velada dos ensaístas [...] Nosso grupo logo mergulhou na Lógica e na Filosofia das Ciências. No mesmo ano conheci Martial Gueroult, que, na qualidade de professor visitante, nos ensinava Leibniz. Era a descoberta da grande História da Filosofia, dos problemas técnicos de análise de texto.

E o conseqüente eclipse do alegado, e efêmero, fascínio exercido pelo ensaísmo de Cruz Costa. Poucos anos depois deste depoimento, fazendo-lhe o necrológio, Giannotti voltaria a confirmar aquela impressão generalizada de posição em falso que a obra de Cruz Costa produzia entre seus herdeiros: assim, o seu principal livro, a *Contribuição à História das Ideias no Brasil*, não iria muito “além do que promete o título: esboça um balanço do movimento de ideias que aportaram e se enraizaram por aqui, desde a herança portuguesa até as correntes positivas e nacionalistas da Primeira República. História mais descritiva do que tomada pelo vírus de interpretações profundas” – em contrapartida, “seu maior êxito foi sua própria vida”. Não seria preciso dizer mais. De um modo ou de outro, reconhecia-se tacitamente que a frouxa armação conceitual da obra não estava à altura da verve socrática do seu autor, o que ao fim e ao cabo comprometeria a ambas. Por esse trilho da manifesta penúria metodológica não corria apenas a esquerda universitária, que lhe censurava a “abordagem paralelística”, para não falar ainda no seu namoro temporão com o ideário pouco recomendável do “caráter nacional brasileiro”, mas também a direita filosofante que, com a miopia de sempre,

não lhe perdoava o aparente reducionismo (na sua língua peculiar: do “evolver das ideias filosóficas” ao “*substratum* condicionador” das mesmas), cuja responsabilidade cabia por certo à estreiteza do seu ponto de vista “positivista-marxista”, isto é “participante” e “sectário”, mas também ao “paupérrimo arsenal teórico que esgrimia” – o qual, seguramente, lhe vedava o acesso à Fonte Projeteante e outras erupções telúricas. Logo adiante veremos alguns desdobramentos dessa convergência fortuita no terreno movediço das questões de método – aliás, vistas as coisas do ângulo doméstico, quanto mais aquelas últimas ganhavam em complexidade e precedência, tanto mais flagrante, e incômodo, tornava-se o anacronismo no qual Cruz Costa se convertera, bem como o correspondente encarecimento exclusivo e compensatório da sua maneira intelectual caída em desuso, apenas pitoresca como uma reminiscência e por isso mesmo encantadora. Acresce, ampliando um pouco mais o desencontro, que o seu assunto encontrava-se no lugar errado, e ali caía mal. Como é sabido, um dos lugares comuns de nossa tradição cultural concerne o caráter progressista do interesse pelo assunto nacional, via de regra (a da condição periférica do país) mascarado pela cortina de fumaça da novidade metropolitana, consumida sem critério pelo bovarismo das elites divorciadas do país real. Não vem ao caso discutir a meia-verdade sobre a qual assenta o dito clichê, o que aliás já foi feito por Antonio Candido no âmbito da história literária. Contrariando a referida tradição, ocorre que a implantação de um curso superior de filosofia nos moldes franceses conhecidos estabeleceu uma divisão de águas inversa: a universalidade dos grandes temas (é verdade que abordada pelos métodos miúdos da explicação de texto) seria apanágio da filosofia universitária, mais

rigorosa e politicamente mais avançada (uma coisa não iria sem a outra, como se pensava então), enquanto o localismo, tão acanhado quanto a inequívoca nulidade dos escritos filosóficos nacionais, ficava por conta dos espíritos mais retrógrados ou simplesmente mais despreparados (e aqui também as coisas costumavam andar juntas), como de resto o demonstrava a própria atividade patriótica dos ibeefeanos, que tinha muito de celebração gremial. Ora, Cruz Costa era de esquerda, universitário e passara a vida a estudar a evolução das ideias filosóficas no Brasil – francamente, coisa nenhuma. E por aí ia juntando ao fôlego curto de suas raras ambições teóricas os temas mal vistos de um domínio igualmente sem futuro – aliás as poucas vocações que conseguiu atrair para sua órbita de interesses logo desandaram.

Assim, quando, em 1968, Bento Prado Jr. reabriu a *Contribuição à História das Ideias no Brasil* – para desincumbir-se da encomenda de uma revista europeia interessada em recensear a cultura brasileira moderna – a estrela de Cruz Costa já vinha declinando há um bom tempo: esta derradeira leitura do mestre consagrava-lhe o eclipse. Precipitado aliás pelo recente fiasco político do nacionalismo, em cuja órbita elástica a obra de Cruz Costa também gravitara – é verdade que numa esfera historiográfica muito diversa do nacional-existencialismo dos seus confrades isebianos. Com a derrocada de 1964 ruíra também a falsa expectativa de uma “filosofia brasileira”. Tomada ao pé da letra, não se pode dizer que Cruz Costa a tenha alimentado. Pelo contrário, sempre descartou a “pretensão ingênua de fazer filosofia brasileira”, até porque (por simples definição) a universalidade do saber filosófico não admitiria tamanha restrição. Afunilamento indevido que no entanto voltava pela porta dos fundos na

forma da diferença nacional indescartável: se é verdade que existe um estilo de vida brasileiro identificável em nossa experiência intelectual, ele *deveria* induzir um estilo equivalente de pensamento brasileiro. O grifo vai por conta das objeções de Bento Prado, justificadamente inquieto com a propensão comum aos vários nacionalismos a definir a filosofia que mais nos convém; em última instância, partilham todos a mesma compulsão: o que deve ser a filosofia no Brasil? E não é este o risco menor que carrega consigo a idéia equivocada de filosofia nacional. Em primeira instância, todavia, essa indagação recorrente deriva de um fato incontestável: não há tradição filosófica autônoma no Brasil. “Mas justamente por isso”, acrescenta Bento Prado, “talvez possamos falar de uma experiência particular da filosofia no Brasil, que tem essa carência como horizonte”. Note-se que não estamos muito longe da experiência idiossincrática evocada por Cruz Costa na origem do suposto estilo característico de nossa vida intelectual – de tal modo apresenta-se difusa e irrecusável a percepção de nossas anomalias de país dependente. Continuemos. “Talvez a maneira mais adequada de descrever a situação da filosofia no Brasil seja a de mostrar como os pensadores assumem essa carência da cultura nacional e como interrogam, através dela, a possibilidade de sua própria filosofia”. Entre outras consequências, Bento Prado reteve justamente a que alimenta o imperativo exposto acima, a seu ver um passo em falso:

a consciência do vazio cultural faz com que até mesmo o historiador das ideias tenha uma preocupação essencialmente prospectiva: o que ele busca no passado são os germes do que ele acredita que a filosofia deve ser no futuro. É como se tentássemos, na inspeção de um passado não-filosófico, adivinhar os

tracos de uma filosofia que está por vir. Nessa busca do tempo perdido, há algo de patético, algo como uma Nação à procura do seu próprio “espírito”.

É verdade que projetos desta ordem, de redescoberta ou construção de identidade cultural, hoje em dia já não comovem mais (ou muito pouco) um intelectual brasileiro – no que se anda certo: a síndrome do “atraso” é menos uma questão de psicologia social do que de economia política. Junte-se a essa circunstância a maneira peculiar segundo a qual o Departamento de Filosofia – cada vez mais “cosmopolita” à medida que consolidava seus vínculos com a metrópole europeia que o moldara – ia filtrando os justificados preconceitos uspianos contra a patologia nacionalista e demais tentações particularistas encravadas na cultura brasileira desde o primeiro grande surto romântico, e compreender-se-á que Bento Prado tenha relutado na ocasião (ao contrário do que fizera Antonio Candido no âmbito da literatura e cuja *démarche* estou aclimatando ao caso da filosofia) em ponderar por um momento as razões desencontradas que levaram os nossos pensadores àquela preocupação prospectiva, a saber, não só o desejo de dotar o país de um conjunto significativo de obras filosóficas à altura das exigências do tempo, bem como a convicção de que quem cuida de filosofia “contribui e se inscreve num processo histórico de elaboração nacional”. A busca patética e despropositada da filosofia que melhor nos exprima participa dessa consciência, desconhecida pelo intelectual europeu (deixando de lado, para não sobrecarregar o argumento, as elites letradas que no século passado deram acordo de si na franja retardatária do capitalismo europeu), de estar fazendo um pouco da nação ao fazer filosofia. Dito de outro modo,

naquela quadra da vida filosófica uspiana, ao examinar uma versão brasileira da velha ideia de filosofia nacional, Bento Prado Jr. dava o assunto por encerrado no que concernia não só à total falta de perspectiva da mesma mas também às raízes que deitava no passado ainda próximo de nossa *intelligentsia*, e detinha-se na consideração exclusiva dos equívocos de conceituação em que no limite consistia aquela ideia infeliz. Noutras palavras, seria antes o caso de trazer à luz a inconsistência daquela noção (de resto a seu modo demonstrada pela história política recente) no plano mais rigoroso e específico dos seus pressupostos por assim dizer epistemológicos básicos.

Assim procedendo – como mandava o figurino das novas gerações bem mais “técnicas” e “radicais” –, Bento Prado não só suscitava um curioso entrecruzamento, como dava corda às implicâncias costumeiras de Cruz Costa com os cacoetes de nossos intelectuais. Com efeito, considerem-se por exemplo alguns desdobramentos do primeiro daqueles pressupostos da ideia infundada de filosofia nacional, o preconceito “historicista” de Cruz Costa. Em sua acepção mínima, o historicismo explicitamente reclamado pelo próprio Cruz Costa não excedia a simples ideia de contaminação pelo meio, no caso brasileiro um fenômeno visível a olho nu – na terminologia dele, o mero reconhecimento de que só o exame do dito “condicionalismo histórico” podia dar sentido às elucubrações filosóficas da inteligência nacional. Uma ideia nem tão simples assim: na verdade um programa mais fácil de enunciar do que cumprir. (A rigor, o “paralelismo” de Cruz Costa deixou-o a meio caminho, menos por deficiência de método do que pela tenuidade do assunto ingrato.) Muito menos capaz de impor-se, sobretudo num momento de ressaca nacional, à atenção dos círculos internos mais atualizados e espe-

cializados: era tão forte o preconceito oposto, contrário à assim chamada (por Goldschmidt) interpretação genética (via de regra apresentada sob a forma degradada de uma descrição etiológica mais ou menos naturalista) e demais métodos aparentados (igualmente desfigurados pela citada prevenção, que no entanto tinha cabimento e revelava tino propedêutico), que o mesmo Bento Prado, emendando muitos anos depois seu juízo sobre a obra de Cruz Costa, não só conviria que a “filosofia brasileira não pode ser pensada independentemente da história social do país”, como também é preciso muito tempo (com o devido desconto da demasia retórica própria de um instante de retração) para alguém formado sob a égide daqueles princípios filológicos mais apertados (dos quais evocamos apenas o avesso preconceituoso) “descobrir que pensamento tem alguma coisa que ver com sociedade”. Já em sua acepção mais enfática, o indigitado historicismo de Cruz Costa revela-se logo de saída no peso determinado que atribuía ao passado colonial do país, do qual a presente condição periférica era uma advertência incômoda de que a referida origem conquanto remota não fora ultrapassada e continuava a comandar o “rosário de contradições de nossa experiência intelectual”. Dentre elas não é por certo a menor a própria oscilação de Cruz Costa quanto à verdadeira índole da matriz lusitana que moldou a inteligência nacional: ora ela é livresca, ornamental, e é da ordem do obstáculo; ora exprime um bom senso robusto e terra-a-terra, uma vocação experimental avessa às teorias extravagantes, e representa portanto uma vantagem. Ocorre que o Brasil teria vingado afinal este último traço utilitário do colonizador, é verdade que recalçado pelo aluvião da retórica bacharelesca que o mesmo colonizador nos legou. Ora, é esse estranho “pragmatismo originário”, uma espécie de

a priori subjetivo nacional, que, para maior desconforto do Bento Prado de quinze anos atrás, articula a estratégia historiográfica (de fato, prospectiva e normativa, como se viu) de Cruz Costa:

É preciso descascar as obras filosóficas para ler o seu sentido verdadeiro. Por debaixo de uma linguagem universalizante e de sua aparente intenção teórica, é preciso desenterrar a intenção prática imediata e a referência a uma situação histórica precisa. Mesmo quando sua linguagem é celeste, essa filosofia fala do sólido mundo terrestre: o que implica que a única leitura possível dessas obras é a leitura ideológica.

Digamos por nossa conta, atalhando um pouco, que – da parte de Cruz Costa, está visto – a descrição do fenômeno (uma matéria heteróclita que não só convida à leitura dita ideológica mas desautoriza quando não desmoraliza qualquer outra) parece encerrar um fundo inequívoco de verossimilhança, enquanto o princípio explicativo parece encalhar de vez no terreno cediço da psico-sociologia do pensador brasileiro, um lugar comum de época. Navegando a favor da maré das prevenções uspianas então dominantes e já evocadas em parte, Bento Prado passou ao largo da possível justeza daquela caracterização, cujas razões poderiam não ser as mesmas alegadas por Cruz Costa (afinal, não seria a primeira vez que num intelectual brasileiro tarimbado uma conceituação disparatada desmerecia um golpe de vista afinado com a malformação local), e preferiu aferrar-se aos termos mais descalibrados do pressuposto historicista, de resto facilmente trocável em miúdos: que diabo tinha eu a ver com a *forma mentis* de um português da Renascença? Anos antes, em registro mais elevado e genérico, essa mesma objeção pitoresca

bem à maneira de Cruz Costa apresentava-se entrincheirada numa questão de princípio: tomar a filosofia como a “expressão” de algo que a precede é não só ferir a “autonomia da história da filosofia” e desnaturar o próprio “discurso filosófico” como também condenar-se a “não distingui-la jamais da mera ideologia”. Numa palavra, era justamente “esquecer as exigências mais essenciais da própria filosofia” que anos de disciplina goldschmidtiana inculcaram nos espíritos mais rigorosos da nova geração de filósofos uspianos, e a principal delas concernia a dita autonomia do discurso filosófico que o referido método “estrutural” (para usar o termo exato, que de resto precedera a voga “estruturalista” durante os anos cinzentos do aprendizado “técnico”: quando a onda estourou depois de 64 podemos adotá-la ou rejeitá-la, conforme o gosto, com a naturalidade ligeiramente postiça de quem afetava lidar com a prata da casa) nos ensinara a discernir, preservar a todo custo e por fim converter em ponto de honra (derradeiro refúgio contra todos os reducionismos), afinal era também exigência do método em questão produzir o vácuo histórico em torno dos textos, de início ficção propedêutica indispensável, em seguida suplemento doutrinário duradouro. O que só aumentava a alergia ao desleixo historicista de Cruz Costa. Veja-se por exemplo se a seguinte observação de Oswaldo Porchat não alcançava também a obra historiográfica do velho catedrático: “Nada haveria a dizer contra tal empreendimento se não fora sua frequente tentação de ‘esquecer’ a pretensão das doutrinas à verdade, de desprezar a especificidade propriamente filosófica”.

Note-se ainda que a sensibilidade aparentemente adventícia e recente que se exasperava com o pouco caso que fazia Cruz Costa da “pretensão das doutrinas à verdade”

deitava raízes mais fundas na tradição uspiana. Concluído o artigo, Bento Prado submeteu-o a Antonio Candido, que não só o aprovou como reconheceu nele muita coisa parecida com o que escrevera em 45 num dos rodapés do *Diário de São Paulo*. Como não especificou (até onde posso saber), resta presumir: temia igualmente da vocação utilitária entronizada pelo nacionalismo de Cruz Costa um “esquecimento” análogo da “autonomia do discurso filosófico” (não sei se acrescentaria: relativa). “O praticismo propugnado pelo prof. Cruz Costa”, advertia Antonio Candido, “pode ser a morte da filosofia, reduzindo-a à reportagem inteligente e, de qualquer modo, à submissão ao imediato”. Ou ainda: desprezando a “pureza intelectual” (como o demonstrava a “leitura ideológica” a que se entregava, apartearia Bento Prado), cuja “reconceituação”, aliás, encontrava-se na ordem do dia, Cruz Costa podia estar apressando, por certo malgrado seu, a “morte do pensamento” entre nós, “emparedado num nacionalismo sem sentido”, que também não era o dele não obstante sua má vontade em reconhecer a existência de “certas categorias mentais de generalidade e intemporalidade”, sem as quais não há “situação concreta” que dure e chegue à matéria filosófica. Em suma, um *plaidoyer* em regra em favor da “especificidade propriamente filosófica”, que mais tarde cultivaríamos com o excesso de zelo que se sabe, e em nome da “pureza intelectual” bem compreendida, a recusa em “considerar secundários os problemas da filosofia”. Afinal, como diria mais tarde, não está escrito que os assim chamados “problemas fundamentais do homem” devem ser apanágio das velhas culturas, deixando a cargo da periferia o varejo das questões avulsas e locais. No fundo desse elogio da imaginação filosófica emancipada, própria do “espírito livre” (cuja posição a má vontade um

tanto míope de Cruz Costa podia estar contribuindo para desacreditar), não é difícil identificar o imperativo ilustrado e bem uspiano de ajustar a inteligência nacional em vias de remodelação aos padrões universais da cultura europeia letrada, afinação e depuração do gosto intelectual indispensáveis para que também a filosofia “funcionasse” no Brasil, o que não ocorreria na ausência desse “lento acumular de trabalhos aparentemente gratuitos, mas que vão formando uma atmosfera, uma tradição, um estilo, dentro dos quais as atitudes adquirem sentido e consistência” – tradição e estilo que ainda fariam valer o seu peso na desgraça em que viria a cair junto às gerações mais “técnicas” a antiga maneira “historicista” de Cruz Costa. Assim, defender há quarenta anos a dita “autonomia do discurso filosófico”, distinguindo-o da mera expressão ideológica de conteúdos que o precedem e rebaixam – e por aí sancionar por antecipação e noutra registro o futuro ajuste de contas que estamos evocando – consistia antes de tudo em expor à luz do dia a “semente de progresso espiritual e, portanto, cultural” que os “temas aparentemente mais absconsos encerram”. Uma iniciativa de política cultural destinada a contrabalançar o falso prestígio da inclinação provinciana pelo assunto de interesse local; para efeito de polêmica, e concomitante exortação à atualização, era preciso ressaltar com a devida ênfase que ainda faltava ao Brasil “pensar os velhos problemas da filosofia”. Daí a profecia que arrematava o artigo de Antonio Candido: “Tenho a impressão que no dia em que um brasileiro for capaz de escrever um trabalho original sobre alguns dos problemas filosóficos abstratos, estaremos vendo um progresso real e efetivo, porque estaremos presenciando a nossa integração na atividade criadora do espírito moderno”. Cruz Costa não chegaria ao extremo de dizer que não, até

porque Antonio Candido nada mais fizera do que repassar a limpo a lição do mestre comum, Jean Maugué, acerca do senso crítico e progressista entranhado no espírito filosófico livre. Mesmo assim não deixaria de lhe contrapor, secundando Clóvis Beviláqua, um prognóstico simétrico, a saber: “Que se algum dia pudermos alcançar mais significativa produção filosófica, ela não surgirá dos cimos da metafísica”. (Se nos fosse consentido contrariar a letra de declaração tão enfática, seria o caso de acrescentar, para retornar mais adiante, que Antonio Candido também não divergia desta última previsão – desde que ela não fosse normativa e não viesse consagrar um acanhamento filosófico crônico que justamente convinha extirpar – quem sabe a ponto de se poder presumir que a supracitada profissão de fé na futura contribuição do país ao concerto filosófico das nações traduzia menos uma inclinação pessoal do que o propósito deliberado de aperfeiçoamento do meio ainda rústico.)

Mas não era só o que havia de melhor na tradição uspiana que a historiografia em mangas de camisa de Cruz Costa desconcertava. Ficou dito páginas atrás que a direita filosofante não lhe perdoava o flagrante vezo reducionista – a insistência nos vários “condicionalismos” como se dizia então. Mal comparando, também não lhe perdoava o tropeço historicista da leitura ideológica. Inútil dizer que nenhum laço de família vinculava o valoretornismo destes últimos ao zelo epistemológico do gueroultianismo paulista. Entre a reação espiritualista desencadeada nos conservadores pelo materialismo sumário e debochado de Cruz Costa e a defesa progressista do direito da filosofia à verdade própria, o abismo era por certo patente. Nem por isso deixa de ser menos instrutivo este encontro apenas formal e ocasional, quando mais não seja por sugerir

o acerto involuntário do malconceituado historicismo de Cruz Costa. Afinal o que exigiam os filosofantes? À sua maneira canhestra de sempre, que se evitasse a “crítica externa” das obras, ostensiva na “atividade polêmica” de Cruz Costa. Em contrapartida, só na tendência oposta encontrariam os pensadores a “compreensão” que mereciam e teimava em lhes recusar o “sectarismo participante” que parecia irradiar da Faculdade de Filosofia. Deste lado, entretanto, já não havia muito o que temer (em termos, vê-se logo), sobretudo a partir do momento em que, na ausência de uma geração intermediária que assegurasse a transição, os talentos mais jovens e bem formados lograram impor, como dizia Cruz Costa, “uma feição mais especulativa” ao Departamento, fisionomia cujo traço mais saliente – o ideal acadêmico da mais rigorosa pureza intelectual – era agora realçado pela hegemonia do método dito estrutural e cuja matriz historiográfica ia aos poucos contagiando outros domínios, em particular o da Epistemologia. (É bom lembrar que os princípios doutrinários do referido método podiam ser contestados, mas a atmosfera “técnica” reinante que ele inspirava era incontestável, pelo menos até o grande sobressalto de 68.) Assim sendo, veja-se então a infeliz convergência, quando estava em jogo a “autonomia do discurso filosófico”, ignorada por Cruz Costa. Qual o perigo fundamental sempre à espreita do historiador da filosofia, perguntava-se Oswaldo Porchat? “O de assumir uma posição polêmica em face da obra estudada – a melhor maneira de não compreendê-la”. Ora, o esforço de compreensão exigido pelos inimigos jurados da filosofia uspiana (e desdenhado pelo incorrigível Cruz Costa, a um só tempo “dogmático” e “historicista”) era generosa e paradoxalmente servido pelo novo (entre nós) método dos estudos acadêmicos. Com a pala-

vra, de novo, a autoridade de Oswaldo Porchat nestes assuntos que envolvem a responsabilidade do filósofo e do seu intérprete:

É certo que uma tal atitude, própria a quem não quer julgar um autor, mas compreendê-lo, exige um esforço penetrante de inteligência, uma rigorosa disciplina intelectual, a ausência de todo preconceito e dogmatismo. Exige que o intérprete se faça discípulo – ainda que provisoriamente – e discípulo fiel [...] Um historicismo superficial torna-se apenas cômodo pretexto para dogmatismos fáceis e intolerantes: “refuta-se”, “julga-se”, critica-se um autor e sua doutrina, sem ter-se levado a cabo a exigência de compreensão objetiva.

Não se poderia pedir mais. Nem poderia ser maior o mal-entendido na base dessa concordância inesperada. Pois não era menos verdade – salta aliás aos olhos – que a índole profunda da recente tendência uspiana mais “compreensiva” apenas tangenciava a atitude correspondente dos seus adversários municipais pelo que havia nela do mais elementar bom senso filológico: para explicar um autor é preciso antes de tudo entender o que ele tem a dizer, *textes à l'appui*. (É fato que as dificuldades principiam tão logo tentemos trocar em miúdos esta exigência mínima.) Isto posto, cessava a sintonia incômoda. E sabemos por que: é que a crítica interna reclamada pelos filosofantes era muito menos o fruto de uma controvérsia metodológica refletida (para além do voo rasteiro do simples senso comum), do que a mera exigência provinciana da simpatia patriótica. A compreensão exigida para eles pouco tinha a ver com a já equívoca empatia do filólogo, mas era da ordem da pura autocomplacência, na figura

interposta das demais “manifestações da consciência filosófica nacional” menosprezadas pela arrogância sectária de Cruz Costa. Ledo engano: este último passara a vida cuidando de interpretá-las, de certo modo “valorizando-as” num registro que escapava aos seus rivais, enquanto o verdadeiro desprezo era de fato cultivado pelas gerações uspianas mais “técnicas” – simplesmente não havia lugar na “compreensão” goldschmidtiana para a incipiente produção local. E isto estava muito longe de ser uma vantagem, espécie de ponto cego do método diante de um objeto que se apresentava muito abaixo da linha d’água da crítica: de certo modo o desacreditado historicismo cruz-costiano era o reconhecimento tácito desse descompasso. Caso quisesse responder por outra via que não a da finta irônica aos reproches que lhe faziam à esquerda e à direita, Cruz Costa seguramente teria se contentado com uma observação bem terra-a-terra: sem dúvida, até prova em contrário, o método estrutural em história da filosofia é o melhor que há, inclusive do ponto de vista propedêutico num meio intelectual ainda a reboque (e considerando-se igualmente que filosofia não se ensina); e também não tem dúvida que a leitura ideológica que pratico pode ser nefasta; todavia, pensando agora na matéria vil com que trabalho, salta aos olhos (da carne, visto que os do espírito estavam siderados pelas grandes constelações europeias) o arrematado disparate que seria explicar Tobias Barreto ou Farias Brito “segundo a ordem das razões”, para não falar no martírio em vão, porém em nome da autonomia do discurso filosófico, a que se resumiria a proeza especulativa não só de tornar-se discípulo fiel (ainda que provisoriamente) do pensador municipal da Floresta Negra, mas de reescrever-lhe o galimatias, “respeitando todas as suas articulações estruturais”. Deixemos de lado a direita que,

num acesso de humor involuntário, pedia compreensão. Pondo-a no seu devido lugar ao “descascar” com o canivete enferrujado do historicismo o minguado e por isso mesmo revelador passado filosófico nacional (haja vista, no caso, a escassa serventia do bisturi inoxidável dos gueroultianos, que precisava da amputação de qualquer continuidade histórica e social para operar), Cruz Costa na verdade puxava as orelhas dos colegas mais jovens que teimavam em desconhecer a tênue substância histórica local de que eram compostos – escorando-se inclusive no exame rigoroso dos pressupostos do incorrigível historicismo dele, no fundo, como se disse, simplesmente a percepção, de fato mal conceituada, da impregnação das ideias pelo ambiente. Dito isto voltemos ao artigo de Bento Prado. Mais uma vez: não disse nada que Bento Prado já não sabia, e melhor do que eu; de resto foi ele quem me pôs na pista das pequenas gafes e demais cacoetes de época do seu artigo de 68. É verdade que ambos desasnados por Roberto Schwarz, como se verá adiante.

Os tiques, os erros do meu texto, da minha crítica ao Cruz Costa, são tiques e defeitos datados, são aqueles da intelectualidade brasileira dos anos de 1968. Se eu fosse polemizar, se eu fosse duro contra mim mesmo eu diria que se trata de um texto estruturalóide e gauchista, como era de conveniência nos anos 68 [...] É caricatura mas é meio verdade, e na época ou era assim ou não era nada.

O clima era este mesmo, mas a retratação podia ser bem menos severa. Como ficou sugerido linhas atrás, a transição do primeiro estruturalismo, mais sóbrio e modesto nas suas generalizações, confinado nas especializações universitárias menores (no caso, a História da Fi-

losofia), e relativamente aclimatado aos usos e costumes do Departamento, para o segundo, forte em extrapolações (extra-universitárias inclusive, embora fosse igualmente acadêmico o seu foco) e tomando a feição mais abrangente de uma ideologia de vanguarda – pois essa conversão deu-se sem o alarde costumeiro que acompanha em um meio rarefeito os sucessivos surtos doutrinários que o vão modelando segundo o arbítrio relativo que se sabe. Nascidos e criados à sombra do primitivo método estrutural, que germinava na historiografia filosófica francesa desde os tempos de Bréhier, não nos era difícil posar de precursores e quase veteranos da nova maré alta da Ideologia Francesa. Tanto era verdade que ao publicar em 1967 uma segunda edição de *Pensée Formelle et Sciences de l'Homme* (um livro capital em nossa formação), Granger arrolava entre as fontes originais do estruturalismo francês o gênero de história da filosofia que há algum tempo cultivávamos, enquanto o próprio Foucault incluía a descrição gueroultiana das “arquiteturas conceituais fechadas que escandem o espaço do discurso filosófico”, entre as disciplinas que vinham solapando a finada crença nas grandes continuidades de pensamento. Estávamos em casa, portanto, ao fazer ver que desde sempre contrapúnhamos o corte rigoroso da estrutura à ilusão dogmática da gênese. Antigos conceitos e velhos argumentos conheciam assim uma segunda juventude. Foi o caso do método genético posto de quarentena na primeira época estruturalista: denominando-o historicismo, e enquadrando os desacertos de Cruz Costa sob esta rubrica tradicional, Bento Prado dava-lhe na verdade um novo lustro mais ao gosto do dia. Em larga media, tomava-o em sua acepção althusseriana, como se sabe, francamente pejorativa. (É bom lembrar que Bento Prado nunca foi althusseriano, longe disso;

muito menos consta que Althusser tenha sido goldschmidtiano – o que apenas atesta a solidariedade profunda da filosofia universitária francesa malgrado as flutuações de opinião à superfície.) Atrelando o pensamento brasileiro ao carro da miséria nacional, gerado no seio do legado colonial, Cruz Costa tornara “novamente impossível a distinção entre a experiência e ciência, entre ideologia e filosofia” – ou, na língua althusseriana hoje morta, tornava a confundir objeto real e objeto do conhecimento. Por certo estas distinções programáticas não eram apanágio de Althusser – variando o jargão, circulavam por todos os cantos da nova língua geral –, mesmo porque deitavam raízes no fundo comum da filosofia francesa moderna onde se confundiam positivismo e kantismo. A marca registrada althusseriana encontrava-se sobretudo na ênfase com que movia o cerco a todas as manifestações do historicismo –essa falsa relação de expressão entre o conceito e a ganga material que o precede. Daí o inegável verniz gauchista do artigo, patente, por exemplo, numa constatação como esta:

Se acompanhamos, assim, o movimento da análise de João Cruz Costa, na passagem de sua reconstrução da história das ideias no Brasil à ideia de filosofia que nos propõe, verificamos que o pragmatismo herdado da cultura portuguesa vem finalmente transformar-se numa filosofia *engagée*, que não quer esquecer sua radicação na práxis.

Os termos grifados o são também por terem caído em desuso: *engagement*, práxis (mas não “prática”, de preferência “discursiva”) e demais noções e palavras de ordem aparentadas já pertenciam ao acervo do gabinete de anti-guidades que atendia pelo nome genérico de Humanismo.

No caso particular do desencontro que nos ocupa, torna-se invisível o conteúdo de experiência (de intelectual, podemos conjecturar sem muito erro) estilizado pela formulação desastrosa de Cruz Costa (assim como Castro Alves declarara que Colombo descobrira a pátria da imprensa, Cruz Costa situava no Novo Mundo o lugar natural da “filosofia da ação”), deixando à mostra apenas o caldo humanista em que fermentara: uma mistura disparatada de nacional-desenvolvimentismo, discurso americanista, outras tantas aplicações sumárias da famigerada Tese XI sobre Feuerbach, que mandava às favas a teoria em nome da transformação do mundo e da vocação redentora do Terceiro Mundo, sem falar nas referências discretas porém constantes ao novo humanismo soviético – *horribile dictu* para os ouvidos sensíveis de qualquer jovem lobo althusseriano. Em suma, um quadro desconjuntado cujo hibridismo não obstante denunciava em mais de um traço fisionômico o parentesco com o amálgama progressista de filosofia da existência e política que o último sobressalto da Ideologia Francesa acabara de sepultar – e nem era preciso que as cogitações tão longínquas de Cruz Costa perfilhassem a letra do que se publicava por exemplo nos *Temps Modernes* (para citar a personificação mais notória do dito amálgama) para que conhecessem idêntica derrocada. Tudo somado, tinha sua graça esse alinhamento final do racionalismo à antiga de Cruz Costa com a desgraça do *engagement* sartriano.

Mais um passo e nos veremos no centro de gravidade da mencionada reviravolta. Basta lembrar que o exorcismo do segundo pressuposto da ideia infeliz de filosofia nacional descendia em linha direta da arqueologia foucaultiana. Nas palavras do próprio Bento, um “preconceito psicologista” que confundia o pensamento filosófico

com a “expressão de uma alma ou de um espírito cuja natureza permanece inalterada ao longo da História”. Uma imperdoável “ênfase no eixo diacrônico”. Acresce – esclarecendo o passo em falso – que só a “identidade do espírito” (ilusão máxima) “garante a continuidade da História” e a correspondente miragem da sucessão das várias filosofias ao longo do referido eixo. Não era preciso citar, nem cabia fazê-lo. Ninguém ignorava então o peso e a procedência do anátema que recobria a famigerada diacronia e por via de consequência (científica) a história com maiúscula; além do mais, a cada um dos seus prolixos escritos metodológicos, Michel Foucault voltava a acusar a “história contínua” de ser o mero “correlato da consciência”. De fato, artilharia pesada contra um ideólogo retardatário do caráter nacional. No fundo um caso de atualização e tradução. Veja-se a questão da continuidade, que o estruturalismo pusera de quarentena. Na década anterior, Dante Moreira Leite assinalara de passagem o tributo pago por Cruz Costa ao velho ponto de vista romântico, aliás uma das matrizes remotas do historicismo em causa nessa querela doméstica: sua filosofia da história da filosofia brasileira, como resumia o balanço global da *Contribuição*, dependeria em substância do “esquema da história romântica, isto é, do esquema que admite uma continuidade nas várias expressões da vida intelectual de um povo”. Algum tempo depois – sempre vistas as coisas do ângulo mais descarnado das grandes opções epistêmicas, para usar um neologismo da época – essa mesma continuidade tornara-se o “abrigo privilegiado” de uma ficção ilustre, o “sujeito soberano”, nos termos enfáticos em que Foucault, juntamente com os demais “ideólogos franceses” (dos maiores aos menores, de Lévi-Strauss ao mais arrevesado polígrafo telquelista), formulava a ques-

tão. Seria descabido passá-la a limpo agora. (De qualquer modo, repararemos desde já, sem maiores rodeios e apenas para registro de coordenadas do quiproquó em curso, que a referida erosão do Sujeito vinha de longe, acompanhando a consolidação da ordem capitalista, mais precisamente os traumas da liquidação do seu primeiro estágio concorrencial: digamos, arrematando a esquematização brutal, que o progressismo da filosofia francesa da existência fora cego para o dito processo de desagregação, enquanto o estruturalismo que o desbancou encarava tal infelicidade como uma liberação.) Voltando: os dois pressupostos básicos da reconstrução cruzcostiana das vicissitudes do pensamento nacional, historicismo e psicologismo, desaguavam enfim no pecado maior de uma “metafísica da consciência” – para a sensibilidade estrutural-gauchista do Bento Prado de 68. Isto sem contar que poucos anos antes o mesmo Bento ainda rezava pela cartilha antropológica do último Sartre, o que é matéria para outro capítulo, muito embora demonstre em nova chave a persistência do assunto predileto de Cruz Costa: um volteio impermeável aos preconceitos historicistas deste último? A melhor resposta encontra-se na conferência já citada de reparação, pronunciada quatorze anos depois do ensaio de Arqueologia aplicada de que estamos falando. Um último exemplo desta aplicação fora de foco poderá ilustrar o alcance da miopia metodológica de Cruz Costa. Trata-se do caso do polígrafo português, ativo entre nós nos tempos do rei fujão D. João VI, Silvestre Pinheiro Ferreira, cuja saudável aversão ao “tenebroso barbarismo dos heráclitos da Alemanha” Cruz Costa atribuía de bom grado ao “traço fundamental do espírito do pensamento português, voltado para a prática, para uma concepção muito terrena do sentido da filosofia”. “Será a psicologia

nacional que impede a Silvestre Pinheiro compreender as aulas de Fichte e de Schelling a que assiste na Alemanha?”, perguntava-se Bento Prado. A deixa para a réplica vinha-lhe de recente tese universitária que, afinada com os ares do tempo, enquadrava a obra disparatada do pensador português numa das redes epistêmicas descritas em *Les Mots et les Choses*, no caso a que definia por exemplo o classicismo de um Condillac, do qual Silvestre era uma espécie de primo pobre porém igualmente interessante: uma maneira sedutora (na qual Foucault dava o tom) de demonstrar atualização metodológica graças à elevação aparatosa dos autores menores. Mas este último e bem conhecido uso da rotina acadêmica não vem diretamente ao caso. Restabelecida na sua verdade a genealogia do conselheiro de D. João VI, a hipótese singela de Cruz Costa não resistiria ao confronto evidentemente desigual:

Não é o pensador português que não compreende o idealismo alemão, e sim o pensador ilustrado; não é o filósofo pragmático que recusa esse “barbarismo”, é o pensador que não abandonou o campo da epistemê clássica (no sentido que Foucault atribui à palavra), que não sabe e não pode movimentar-se no campo aberto pela modernidade.

Em última análise, o cotejo de que é vítima a historiografia linear de Cruz Costa dá-se entre duas vertentes da epistemologia francesa: de um lado – acompanhando ainda o mapa desenhado por Bento –, o lado caído em desuso, “sobre o fundo unitário de um mesmo processo [...] a história de uma mesma experiência, interpretada por uma mesma consciência”, o progresso da Razão, cujo modelo é o racionalismo unidimensional de Brunschvicg, aliás admirado por Cruz Costa; do outro, a epistemologia

reclamada pela nova filosofia francesa e patrocinada por G. Canguillem, em que a ideia de “enriquecimento é substituída pela idéia de descontinuidade e transformação”. Bem pesadas as palavras, na substituição de uma perspectiva pela outra, atualizávamo-nos. Ora, mal ou bem servido pelos preconceitos do tempo (que segundo Bento recobririam outros mais graves e definitivos), Cruz Costa passara a vida justamente a registrar o ritmo variado dessas reviravoltas comandadas à distância – e por certo não fora ele o único a observá-las, pelo menos desde os tempos de Silvio Romero, cujos preconceitos, de resto, eram ainda mais eloquentes e datados. Nos termos do desencontro que estamos examinando: fosse abalo sísmico ou marola de superfície, o fato é que uma grande mutação na Ideologia Francesa servia de ocasião e fio de prumo para avaliar, e relegar, uma obra de interesse local (e sabedoria infusa bem menos provinciana do que permitia presumir o seu raio de ação) cujo nervo consistia, como se disse, na sondagem da regularidade da idiosincrasia nacional de que agora era vítima. Conta Bento Prado que na ocasião Cruz Costa escreveu-lhe agradecendo e elogiando o artigo em que era demolido (“muito bem escrito, muito bem pensado como sempre etc. ”): com efeito, não podia esperar melhor contraprova para os seus velhos esquemas.

Como ficamos? Pelo menos em condições de reiterar nossa primeira impressão de viagem: a evidente fragilidade do lado afirmativo da obra de Cruz Costa (tanto mais visível quanto mais tomava corpo a cultura filosófica usiana) vinha realçar a flagrante superioridade do seu lado puramente negativo, uma rara combinação de sondagem histórica convencional e apuradíssimo senso do ridículo. Noutras palavras, o raso horizonte conceitual da obra não estava à altura do golpe de vista do autor, que assim de-

samparado passava por simples deboche sem futuro explicativo – o que em larga medida era verdade, reforçando a prevenção desfavorável das gerações mais especializadas que o sucederam. Por sua vez, a supremacia metodológica destas últimas não lhas preservava dos tropeços mais característicos da malformação nacional, que o tirocínio do primeiro sabia contornar muito bem, e assinalar de passagem em tiradas famosas que no entanto passavam sem deixar rastro e herdeiros que lhe tirassem por extenso a lição de método.

(1984)

“O ESSENCIAL DE UMA FILOSOFIA É UMA CERTA ESTRUTURA”

No início da década de 50, o jovem estudante José Arthur Giannotti conhecia Martial Gueroult, “que na qualidade de professor visitante nos ensinava Leibniz. Era a descoberta da grande História da Filosofia, dos problemas técnicos de análise de texto, enfim, de toda problemática que predominou no Departamento dos anos 60”. Sem dúvida uma revelação, mas de fato o que se representava na modesta cena paulistana sob a roupagem prestigiosa da atualização (um imperativo) era na verdade a derradeira sedimentação do velho espiritualismo universitário francês.⁵ É bom lembrar que os primeiros escritos de Gueroult datam dos idos de 30 e que os posteriores a bem dizer passaram ao largo da renovação do pensamento filosófico francês do pós-guerra. A cátedra de Gueroult no Collège de France atendia pelo nome moderno de “tecnologia dos sistemas filosóficos”, e nem por isso o ensino do novo mestre deixava de remontar à tradição de um Boutroux – por ele mesmo considerado o “fundador da escola francesa contemporânea de história da filosofia” –, de um Hamelin, de um Delbos ou de um Léon Robin, enfim, de todos os veteranos da Terceira República e longínquos descen-

5. Sobre as origens e evolução desse espiritualismo universitário, ver Lucien Sève, *La Philosophie Française Contemporaine*, Paris, Éditions Sociales, 1962.

dentos de Victor Cousin.⁶ Mas sobretudo devia muito à lição de Émile Bréhier, sobre o qual publicou em 1952 longo estudo na *Revista Brasileira de Filosofia* – aliás a monumental *História* de Bréhier era leitura obrigatória para os alunos de Goldschmidt, de cuja presença brasileira logo falaremos (não por acaso os últimos leitores de Bréhier encontram-se em nosso Departamento). Também não eram outros os ancestrais do nosso Maugüé (antigo *normalien*, crescido à sombra das bancas de agregação presididas pelo tiranete neokantiano Léon Brunschvicg, e quem afinal preparou o terreno para a transplantação gueroultiana).

Veja-se então a afirmação que nos serve de título. Topete modernista próprio dos anos 60? Ainda não, nem mesmo é de Gueroult. Trata-se simplesmente de uma antiga ideia de Émile Bréhier, contraposta à noção contrária de gênese, fonte de tantas decepções em história da filosofia.⁷ A lembrança é de Victor Goldschmidt, que, ao citar a frase, não só reivindica o princípio como reconhece no confronto de que era a resolução a antecipação da querela ideológica que oporia anos mais tarde os partidários da história e os adeptos da estrutura.⁸ Estes últimos certa-

6. Cf. Fernand Brunner, “Histoire de la Philosophie et Philosophie”, *Études sur l’Histoire de la Philosophie en Hommage à Martial Gueroult*, Paris, Fischbacher, p. 194. Sobre Victor Cousin, fundador, na França, da História da Filosofia, cf. V. Goldschmidt, *Platonisme et Pensée Contemporaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 232.

7. Cf. Émile Bréhier, *La Philosophie et son Passé*, Paris, PUF, 2ed., 1950, p. 41.

8. Cf. V. Goldschmidt, “Remarques sur la Méthode Structurale en Histoire de la Philosophie”, *Manuscrito*, vol. V, n° 2, Unicamp, abril de 1982, p. 113. Sem comentários, o trecho já era citado no célebre estudo (pelo menos em São Paulo) “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos”, de V. Goldschmidt, in *A religião de Platão*, trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1963, p. 145. Cf. ainda sobre a oposição entre gênese e estrutura em Émile Bréhier, V. Goldschmidt, “La Transformation de la Pensée Française Contemporaine d’après Émile Bréhier”, *Questions Platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, p. 262.

mente ignoravam que Bréhier a compreendia como uma espécie de “digestão espiritual, independentemente dos alimentos que seu tempo lhe propõe”.⁹ Uma ucronia (para falar ainda como Bréhier) que nos devolve ao coração da filosofia universitária de que falávamos e nela, mais particularmente, ao bergsonismo que ensinara ao nosso autor a independência fundamental do pensamento filosófico, que nasce de um ato livre, de um impulso criador no qual se considera a duração interior e se espelha a qualidade e a intensidade da intuição que o anima etc.¹⁰ Assim, a história interior em torno da qual girava a historiografia de Bréhier e mais adiante, até mesmo o “estudo interno” das filosofias preconizado por MerleauPonty,¹¹ era em larga medida uma reorganização de toda essa ganga espiritualista. Note-se que esta presença espiritual tinha o mérito de restituir à filosofia o seu passado, anulado pelos diversos historicismos, ao mesmo tempo em que propunha ao historiador-filósofo o enigma da permanência das obras malgrado a usura do tempo. A chave dele deveria ser procurada no único absoluto admitido por tal história da filosofia, o princípio da vida espiritual que elas encerram, a intuição geradora que as suscita e elas por seu turno encarnam: esse é o critério do valor das filosofias e a fonte inesgotável do interesse supratemporal que elas inspiram. Isso posto, Gueroult, cujo comentário estamos acompanhando, não deixa de sublinhar a principal consequência dessa historiografia que, desdenhando a explica-

9. Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 41.

10. Cf. Martial Gueroult, “Émile Bréhier”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. II, fasc. 3, São Paulo, 1952.

11. Cf. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 161-2.

ção genética – a um filósofo pedimos razões, dizia Bréhier –,¹² ordena os sistemas conforme o grau de cristalização da intuição original que os impregna e impulsiona à contracorrente do meio e da época: esse critério é inteiramente formal,¹³ pois lhe é indiferente a natureza diversa dos conteúdos, a apreciação da verdade, ou da não-verdade, de uma doutrina filosófica.¹⁴ Quando se funda o interesse perene que desperta uma filosofia aparentemente datada sobre a tonalidade do sopro espiritual que a engendrou, é preciso negligenciar o seu eventual valor de verdade; enfim, o conteúdo explícito, a verdade da doutrina, é o que menos importa.¹⁵ Tirante o resíduo dogmático, representado pela teoria da intuição e da energia espiritual, e retidos o princípio da compreensão interna e a evidência da indestrutibilidade dos sistemas filosóficos, acrescidos desta última consequência capital (cuja aclimação americana se encarregará de salientar ainda mais), são algumas das vigas-mestras do gueroultianismo e do método estrutural em história da filosofia que reencontramos no contexto tradicional que envolve a proposição de Bréhier acerca da essência do discurso filosófico: é certo que não se poderia mesmo pressentir que o anacronismo de seus

12. Cf. Émile Bréhier, *Transformation de la Philosophie Française*, Paris, Flammarion, 1950, p. 7.

13. Além de talhado segundo o figurino da “autenticidade” individual: mede-se a “grandeza” de uma filosofia (sua capacidade de integração de elementos externos) segundo o mesmo metro do sujeito “autêntico” que sabe remontar à fonte da duração criadora e fazer desabrochar sua originalidade própria rompendo com a neutra banalidade da linguagem etc. Cf. M. Gueroult, “Émile Bréhier”, art. cit., p. 447. Julgar de acordo com a tonalidade d’alma que impregna a obra é também voltar as costas ao conteúdo.

14. Cf. Martial Gueroult, loc. cit.

15. Cf. id. *ibid.*, pp. 446-8.

pressupostos anunciasse a futura *déchéance* da verdade filosófica, a qual voltaremos a deparar em mais de uma ocasião.

Veja-se ainda um outro “dogma” do dito método estrutural, a inseparabilidade de doutrina e método, que Goldschmidt ilustrava lembrando que um filósofo só “inventa teses praticando um método”, que “uma tese simplesmente descoberta, isto é, entrevista, e que flutua livremente diante do espírito, não estará inventada de verdade, senão quando for exposta, isto é, encadeada por um raciocínio”,¹⁶ e compare-se com o que ensinava Boutroux no início de século: que uma filosofia é um conjunto bem ordenado de ideias, e quando tal condição não é satisfeita podemos estar diante de um fino moralista, de um espírito profundo, de um pensador original, mas jamais de um filósofo; que este último não é um visionário ao qual a verdade se revela nalguma vaga iluminação, mas um espírito paciente que arma um nexó lógico entre suas ideias, dentre as quais discrimina princípios e consequências; que tal personagem só se inclina ante razões, a cuja descoberta acede por via metódica.¹⁷ Os mais velhos hão de reconhecer nestes mandamentos as aulas introdutórias de Oswaldo Porchat, quando em classe trocava em miúdos os preceitos de Goldschmidt, lembrando aos alunos – confundidos no seu “dogmatismo” inato e por isso mesmo desnorteados pelas observações desabusadas – que não são as opiniões e as teses isoladas que distinguem o filósofo do homem comum, mas o “movimento metódico de um pensamento

16. “Victor Goldschmidt, “Tempo histórico e tempo lógico”, ed. cit., pp. 141-142.

17. Cf. Boutroux, *Études d’Histoire de la Philosophie*, (3ª ed. 1908), apud F. Brunner, art. cit., p. 180.

estruturado”, e mais, que aquelas teses não valem por seu conteúdo material, “mas pretendem-se verdadeiras em razão de movimentos e processos de investigação de que resultaram”.¹⁸ Por seu turno, Giannotti, que também fizera a peregrinação de Rennes (onde lecionava Goldschmidt), perorava no mesmo diapasão e advertia seus alunos de que as opiniões contavam menos (pouco importando se de homem comum ou de pensador original) do que a “travação do discurso filosófico”, e assim ia desasnando e chocando seus jovens auditores, simplesmente por reatar com a velha lição de Bréhier, devidamente atualizado pelo ensino dos sucessores “estruturalistas” (*avant la lettre*, bem entendido).

Todo esse mesmo ar de família (que para nós era o do próprio tempo), que circulava tanto na metrópole como além mar, atesta antes de tudo a longevidade, o fôlego, a índole coletiva da filosofia universitária francesa (e graças à presença pioneira de Maugüé nós éramos a prova viva do seu alcance), que sobreviveria até mesmo ao interregno “existencialista” do pós-guerra.¹⁹ É bem possível que o

18. Oswaldo Porchat, Prefácio Introdutório a Victor Goldschmidt, *A Religião de Platão*, ed. cit., pp. 8, 10.

19. As razões de tamanha solidez e continuidade repousam todas em singularidades notáveis da vida ideológica francesa, particularmente nas formas peculiares de sua reprodução institucional. Basta lembrar, para começar, o lugar reservado ao ensino filosófico – espécie de sucedâneo da educação moral e religiosa – na “igreja leiga” que foi a Universidade ideada por Napoleão; em seguida, o longo e incontestado magistério exercido por Victor Cousin, e a função reguladora das consciências que o “ecletismo” oficial atribuía às “classes de filosofia” desde o colégio secundário. Cf. a apresentação de Victor Cousin por Danielle Rancière, *Defense de l’Université et de la Philosophie*, Paris, Solin, 1977. Um dispositivo largamente hegemônico que ainda alcançou (e escandalizou) um cientista estrangeiro como Piaget, então às voltas com as “refutações” de Merleau-Ponty, quem substituiu uma vez na Sorbonne. Piaget pôde então fazer a experiência do que vem a ser um país onde, num grau inconcebível noutros lugares, “a filosofia desempenha o papel mais importante na educação nacional (do duplo ponto de vista das instituições e da formação dos espíritos)”. Eis uma recapitulação que também explica um pouco da irra-

estreito entendimento da a filosofia que se desprendia daquela tradição pareça hoje trivial (e suas recomendações, ora anódinas, ora ditadas pelo simples bom senso), mesmo aliviado da moldura filosófica bolorenta que o enquadrava.

dição que conheceu Maugüé entre nós, bem como a função aglutinadora que coube então ao ensino da filosofia: “por um lado a França é o país no qual o ensino da filosofia já no nível colegial do bacharelado (a famosa *classe de philosophie*) é o mais desenvolvido porque respondeu a uma necessidade social e vital bastante profunda de coordenação dos valores, principalmente nos primeiros tempos do ensino laico. As *Célèbres Leçons* de J. Lagneau e a repercussão do ensino de Alain são indícios inequívocos da significação moral da classe de filosofia. Disso resultou, na opinião pública ou na consciência coletiva, uma auréola de prestígio e de autoridade cercando tudo o que concerne à filosofia; formou-se uma espécie de corpo social dos filósofos, beneficiando-se não só de uma carreira assegurada, mas ainda e sobretudo dessa consideração permanente que desempenha um tão grande papel nas decisões sociais e administrativas em todos os níveis” (Jean Piaget, *Sabedoria e ilusões da Filosofia*, trad. bras., Abril Cultural, col. Pensadores, São Paulo, 1978, p. 86). Lembremos de passagem que a ascendência do professor de filosofia consagrada pela Terceira República é apenas um caso particular de sobrevida, assegurada pelos mecanismos sociais específicos, de uma influência desmesurada que remonta ao supremo brilho mundano, imediatamente convertido em preponderância ideológica e função política dirigente, que conheceu a *intelligentsia* francesa durante o Antigo Regime. Um fenômeno cuja persistência exclusiva na França contemporânea (nenhum outro país metropolitano concede tamanha audiência aos seus intelectuais) só se compreende pelo ambíguo privilégio que o “atraso” relativo na conformação capitalista moderna estruturada da sociedade concede ao homem de letras. Voltemos então ao panorama de Piaget, à breve evocação de uma engrenagem que podia tanto alimentar indefinidamente o “idealismo” universitário de Brunschvicg, quanto entronizar o incomensurável prestígio social do seu principal adversário, Sartre. “Por outro lado”, continuava Piaget, “e isso não é imputável à filosofia, a França é o país não apenas mais centralizado, mas também, e há muito tempo, aquele onde a gerontocracia intelectual causa danos com a maior facilidade: o regime dos concursos, com a possibilidade de impor programas, o sistema de “agregação”, que quase todos acham absurdo (é antes de mais nada um teste de expressão verbal), mas no qual se evitará tocar porque confere aos Antigos um poder considerável, o papel dos “patronos” no êxito de uma carreira, a notável instituição de conservação intelectual que o Instituto representa, o costume segundo o qual um professor que se aposenta se ocupa de sua sucessão, todos esses fatores e muitos outros asseguram em grandes linhas uma espantosa continuidade de doutrina e, no caso particular, oferecem ao filósofo possibilidades de ação espiritual e material, que ele não tem em parte alguma, para o enquadramento das jovens gerações” (*ibid.*). Ver ainda a respeito dessa notável estabilidade da filosofia universitária francesa a Introdução do livro de Vincent Descombes, *Le Même et l’Autre: Quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.

Podíamos ler Bergson, dedicar-lhe teses, mas o impulso metodológico inicial encarregava-se de manter a doutrina comprometedoramente à distância: foi assim, por exemplo, com os primeiros estudos bergsonianos de Bento Prado Jr., orientados (no caso pelo ensino gueroultiano de Lívio Teixeira) “no sentido de determinar o emprego da história da filosofia como etapa essencial do método filosófico, tal como é ele por Bergson”.²⁰ É que ao longo da transplantação brasileira dessa linhagem que vai de Ravaisson a Gueroult e Goldschmidt, passando por Boutroux e Bréhier, ficaram na sombra suas raízes mais empoeiradas, destacando-se apenas, pela decantação própria de tais fenômenos de atualização, a promessa de progresso técnico (tão sedutor aos olhos do jovem Giannotti, como se viu acima), de resto efetivo em nosso meio, cuja tenuidade não oferecia tanta resistência às consequências mais “modernas” e “arrojadas” daquele horizonte acadêmico quanto a oposta pela densidade do ambiente francês similar – sirvam de exemplo as objeções convencionais de Alquié a Gueroult.²¹ Aliás, o próprio Goldschmidt reconhecia neste território banal das técnicas de compreensão do discurso filosófico (para nós avançado e que isolávamos naturalmente) o lugar do único progresso possível em matéria historiográfica; adotando-as, resumíamos o passo adiante num único imperativo: era preciso enfim começar a ler os textos.²²

20. Bento Prado Jr., *Presença e Campo Transcendental - Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson* (tese de livre-docência), São Paulo, 1965, p. II. Publicada em 1989 pela Editora da Universidade de São Paulo.

21. Cf. p. ex. *Descartes* (Cahiers de Royaumont), Paris, Minuit, 1957, “Discussion Générale”.

22. “Por mais paradoxal (ou banal) que isto pareça, pode-se dizer que, se em nossos dias a historiografia da filosofia fez algum progresso, isto se deu por ter compreendido que era preciso começar por ler os textos, que esta leitura não

Esse imperativo filológico a um tempo drástico e escolar, além de aparentemente sem horizonte, nós o assimilávamos – concentrando nele o essencial da lição francesa – por força de uma segunda e análoga pilhagem a que submetíamos nossos dois primeiros *maîtres à penser*. Por um instinto certo (que Cruz Costa diria nacional e expressão de nossa alergia congênita às cogitações transcendentais) desprezávamos, como num cálculo matemático se negligenciam quantidades irrelevantes, as ambições especulativas do gueroultianismo e incorporávamos exclusivamente sua caracterização antinômica do fato filosófico em estado bruto,²³ a saber: que toda filosofia só se edifica e valida a seus próprios olhos atribuindo uma “verdade de juízo” ao conjunto da doutrina, numa palavra, construindo uma “teoria” (*sui generis*, como se verá); que as filosofias aparecem como historicamente indestrutíveis, objetos permanentes de meditação possível, mais ou menos à maneira das obras de arte, por definição inesgotáveis malgrado a marca do tempo (e nesta última analogia, esteticamente convencional, transparecia mais uma vez o espiritualismo da concepção de fundo); que o conflito das filosofias, nele incluídos os desmentidos in-

se fazia por assim dizer a livro aberto, e que, antes de pensar em escrever a história dos sistemas, era inicialmente preciso estudar cada um deles em si mesmo” (V. Goldschmidt, *Platonisme et Pensée Contemporaine*, ed. cit., p. 235).

23. Em mais de uma ocasião (até onde posso saber) essa partilha mereceu registro aberto. Assim, na aula inaugural do Departamento para o ano letivo de 1967, Ruy Fausto, arrolando vantagens e limitações da escola historiográfica francesa à sombra da qual evoluíamos, e sem embargo do marxismo filosófico que então professava, distinguia o método estrutural da ideologia que o acompanhava, sem dúvida para melhor ressaltar a fecundidade do primeiro e a sensaboria da segunda, além do mais dúbia e supérflua. Por onde se vê que o referido método podia conviver com as mais diversas tendências. No caso concordávamos em “estudar Marx do modo pelo qual Gueroult comentava Descartes” (Gérard Lebrun), uma pequena revolução metodológica cuja natureza examinaremos noutra ocasião.

fligidos pelos resultados da ciência, atesta que a mencionada indestrutibilidade histórica das filosofias, prova do valor delas, não pode residir na verdade de juízo concorrentemente alegado por todos.²⁴ Admitido esse equilíbrio antitético entre o lógico e o arquitetônico, o teórico e o artístico, na construção dos sistemas filosóficos, descartávamos por abstrusa a assim chamada “dianoemática”, entendida por Gueroult como uma disciplina transcendental dedicada à investigação metafilosófica das condições de possibilidades das filosofias como objetos de uma história possível.²⁵

É certo que também a caracterização resumida acima não é inocente e que tanto a sua verossimilhança quanto a magreza da sua apreensão de um fenômeno cultural foram induzidas pelos *ethos* acadêmico secular da *explication de texte*. Isso posto, prevalecia o simples bom senso (inesperada clarividência que de tempos em tempos nos visitava), que consistia em procurar trazer à luz o que o autor quis dizer – medidas “técnicas” em torno das quais ia se cristalizando nossa cultura filosófica em formação. Mas apenas isso já importava em muita coisa: lendo a bíblia daqueles tempos, o *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, de M. Gueroult, admitíamos não só que Descartes sabia muito bem o que queria dizer, mas que esse pensamento não variaria e que era possível aproximar-se dessa verdade que Descartes

24. C. Martial Gueroult, “La Legitimité de l'Histoire de la Philosophie”, *La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie* (obra coletiva), Paris, Vrin, 1956, p. 64.

25. A respeito dessa filosofia das filosofias historicamente dadas, concebida como uma problemática da realidade (admitindo que cada filosofia “edita” o real, como costumava dizer Gueroult), ver a publicação póstuma (o manuscrito original é dos anos 30), Martial Gueroult, *Philosophie de l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

pensara explicitar na forma de razões e movimentos argumentativos bem encadeados; em suma, estávamos convencidos por Gueroult de que a descoberta da estrutura de cada filosofia era o único método fecundo de aceder à verdade histórica do que o filósofo dissera.²⁶ Em suma, a verdade gueroultiana de bom senso dizia que era possível (e indicava o caminho no método estrutural que mandava refazer o movimento que dera origem à obra) reencontrar a doutrina do autor deixando de lado a questão de saber se ela era verdadeira ou falsa. Não obstante, cabe a ressalva. À primeira vista, ou seja, aos olhos da tradição, nada menos sensato, nada mais contrário à índole naturalmente afirmativa do espírito do que desencavar a verdade de uma doutrina filosófica à qual o intérprete não somente não adere como lhe é inteiramente indiferente – registremos desde já que esta última reação, ou a ausência de qualquer reação, viria a ser uma especialidade da casa. Além do mais, tal verdade de bom senso, que elegíamos com tanta naturalidade, longe de ser um dado imediato da sensibilidade historiográfica, era o resultado de uma reviravolta filosófica que Goldschmidt costumava datar da segunda metade do século XIX. Até então, diante de uma doutrina do passado, bastava perguntar se era ela verdadeira ou falsa; a partir daquele novo limiar, ainda por definir, a única pergunta pertinente concernia à simples elucidação do que o autor quisera dizer. Ora, entre outras coisas, eram inegáveis as vantagens propedêuticas dessa *démarche* prévia, e num meio amorfo como o nosso, suas virtudes civilizatórias.

26. Cf. Intervenções de Martial Gueroult em Descartes (Cahiers de Royaumont), ed. cit., pp. 457, 459, 461.

*

Voltemos então à lição de Maugüé, que mandava ordenar o ensino da filosofia em função da sua história. Ao preconizá-lo em tais bases, simplesmente dava livre curso à tradição francesa e preparava o terreno para o desfecho estruturalista dessa mesma tradição que adotaríamos com a naturalidade dos veteranos – um novo surto que em princípio deveria pôr termo ao nosso filoneísmo. No Brasil, dizia Maugüé, a história da filosofia deve ocupar um lugar primordial, quando mais não seja, arrematava, porque a primeira necessidade do estudante brasileiro é adquirir o tato histórico. Nisto apenas prolongava a lição de um Delbos (que não diferia de Boutroux, Darlu etc.), que tomava a história da filosofia como a via real para a educação do senso filosófico; ou ainda, mais longe no tempo, a de Lachelier, que em carta a Boutroux confessava não conhecer outro caminho para a filosofia do que o “estudo direto, paciente e dócil dos mestres gregos, franceses e alemães”.²⁷ Boutroux acrescentava ainda que sendo a filosofia uma “ciência original”, distinta das “ciências positivas”, sua relação com o próprio passado era interna e essencial: “ou ela, para viver, se alimenta da história da filosofia, ou não existirá”.²⁸ Este cotejo com a história da ciência era um tema recorrente. Numa sessão da *Société Française de Philosophie*, Alexandre Koyré o retomara nos seguintes termos, depois famosos: a história da ciência é uma história de coisas mortas (a astronomia de Copérnico não interessa a mais ninguém), ao passo que a

27. Cf. Martial Gueroult, *Philosophie de l'Histoire de la Philosophie*, ed. cit., pp. 45-6, 61-2, 65.

28. *Apud* Martial Gueroult, *ibid.*, p. 20.

história da filosofia, quando não é mera doxografia, é uma história do presente, estabelecido que os pensamentos de Platão ou Aristóteles jamais perderam sua atualidade.²⁹ O argumento evidentemente reaparece em Gueroult: a história da ciência, que é a história de um progresso, não faz parte da ciência propriamente dita que, uma vez acabada, esclarece o seu passado; já com a filosofia dá-se o contrário, a ausência de toda verdade adquirida invalida a noção de progresso, de sorte que a história da filosofia desenrola-se num plano no qual todas as doutrinas conservam uma mesma relação possível com uma verdade ainda não adquirida, sempre procurada, jamais dada, sendo todas dignas de história e de polêmica, numa palavra, fontes permanentes de inspiração. Isso posto, seguia-se a consequência escolar que nos interessa mais de perto, pedra angular de nossa formação: contrariamente ao que ocorre com a ciência, a “história da filosofia é de fato o principal instrumento da iniciação à filosofia”.³⁰ Daí a confundir-se com o próprio exercício da filosofia bastava um passo que com frequência demos com a desenvoltura dos iniciados de véspera.

Um gênero de iniciação cuja oportunidade local a clarividência de Maugüé, como vimos, foi a primeira a sentir, mas cuja imperiosa necessidade ultrapassava de longe não só o âmbito doméstico de sua conveniência como a tradição francesa que a consagrara. Em última análise, a consequência escolar na qual nos reconhecíamos – à primeira vista tão estreita – era decorrência de uma mutação

29. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, maio-julho 1936, apud Henri Gouhier, *L'Histoire et la Philosophie*, Paris, Vrin, 1952, p. 149.

30. Martial Gueroult, “La Legitimité de l’Histoire de la Philosophie”, ed. cit., pp. 49-50.

decisiva à qual se costuma associar o nome de Kant. Desse limiar de nossa modernidade filosófica o próprio Maugüé era tributário, e não poderia deixar de sê-lo ao derivar suas diretrizes da máxima kantiana conhecida: que a filosofia não se ensina, quando muito ensina-se a filosofar. Deixo de lado por enquanto o horizonte mais amplo dessa constatação – aliás também assinalado por Maugüé ao reconhecer na filosofia uma disciplina sem objeto (outra revelação kantiana), e que vem a ser a nova perspectiva entreaberta pelo declínio da Teoria, da qual trataremos quando reprisarmos a lição de Gérard Lebrun, último capítulo da missão francesa e possivelmente fecho do nosso primeiro período de acumulação universitária – e evoco apenas os termos nos quais Kant formulou a exigência de se aprender a filosofar. Ora, no começo tacitamente e depois declaradamente, íamos fazendo o aprendizado de que o método rigoroso e perfeitamente moderno preconizado por Maugüé no estudo da história da filosofia (por seu turno via real para a reflexão pessoal) só poderia ser o estrutural. Para abreviar reproduzo então o uso goldschmidtiano da distinção feita por Kant entre conhecimento histórico e conhecimento racional na Arquitetônica da Razão Pura.

Há duas maneiras de ler os autores. A primeira consiste em tomar um conhecimento histórico dos escritos deles, como dizia Kant, uma *cognitio ex datis*, e se trata de um desvio inútil para chegar ao enunciado dos “filosofemas” que de um modo ou de outro encontraríamos expostos mais sucintamente, e com frequência mais claramente, nas compilações doxográficas, antigas ou modernas. A segunda consiste em lê-los como faria o geômetra-aprendiz ao ler os *Elementos* de Euclides: esse tipo de leitu-

ra se esforçará por compreender os *dogmata* como eles eram aos olhos do próprio autor, isto é, como *matemata*.³¹

Ocorre que ao lermos as obras filosóficas à maneira do geômetra-aprendiz – como quer Goldschmidt – vinculamos os “dogmas” aos seus princípios (não se trata mais de possuir as “teses” de um sistema na ponta da língua e segundo uma razão estranha), de sorte que, graças a tal expediente (induzido por Kant), nossa leitura merece o nome de *cognitio ex principiis*: no conhecimento racional propiciado por essa leitura compósita reside o aprendizado, não da filosofia (que só pode ser estritamente histórico), mas do filosofar, isto é, o exercício do talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais, como dizia Kant. Noutras palavras, ainda de Goldschmidt, esse aprendizado não poderia se dar jamais através de uma “história dos dogmas”, por mais completa que fosse, mas somente na observação das “*démarches* concretas dos grandes autores, ou seja, do seu método”.³² O essencial de uma filosofia é portanto essa técnica significativa, só ela é capaz de falar à imaginação especulativa de quem dela se apropria metodicamente seguindo a trilha do autor. Por onde se vê, assegurava Goldschmidt, que só o método estrutural, além de pressupor, pode fazer aprovar a máxima kantiana segundo a qual não é possível aprender filosofia mas, quando muito, a filosofar. E se isso é fato – como acreditávamos – o hiato entre valor de verdade de um sistema filosófico e significação visada pela obra

31. V. Goldschmidt, “Remarques sur la Méthode Structurale en Histoire de la Philosophie”, ed. cit. , pp. 125-6.

32. V. Goldschmidt, *Platonisme et Pensée Comtemporaine*, ed. cit. , p. 239.

torna-se não só definitivo mas garantia do estilo filosófico que ia se cristalizando entre nós. Ou, mais precisamente, e ainda na língua padrão de Goldschmidt: uma vez compreendida a justeza da revelação kantiana acerca da natureza do discurso filosófico e das formas da sua reprodução, “o conceito de verdade dogmática, em torno do qual se dá o contraponto de partidários e adversários de uma doutrina, o conceito de verdade-coisa, depositada num livro, deixa de ter o menor sentido”; desfeito o feitiço objetivista, restam as estruturas, que não são de modo algum um simples meio ou instrumento, e sobretudo a convicção partilhada por todos de que, em matéria de filosofia, a verdade se confunde com a procura da verdade.³³

Ainda duas palavras sobre esta última questão – a da “essência da verdade filosófica” – cuja formulação estrutural durante um bom período serviu de norte ideológico à tranquila desenvoltura com que convivíamos com a sua irresolução. Gueroult, como se há de lembrar, resumia a dificuldade nos seguintes termos:

esta verdade é tal que, malgrado a contradição recíproca das filosofias enquanto teorias pretendendo a uma verdade representativa e de juízo, e malgrado sua contradição atual ou possível com as verdades científicas, ela funda essas filosofias como objetos historicamente indestrutíveis, e, em consequência, permanentemente válidos para a consciência filosófica e dignos de serem convertidos em objetos de uma historiografia possível.³⁴

33. “Chamo estrutura de uma obra ou de uma doutrina o conjunto dos procedimentos de procura, de descoberta, de exposição e de demonstração que lhe asseguram a coerência e lhe conferem inteligibilidade”, *id. ibid.*, p. 126.

34. Martial Gueroult, “La Légitimité de l’Histoire de la Philosophie”, *ed. cit.*, p. 53.

Por certo uma teoria muito especial, formada por proposições que não podiam valer por seu conteúdo material, como lembrava Porchat em suas aulas introdutórias, geralmente consagradas ao artigo famoso de Goldschmidt (juntamente com a comunicação de Gueroult, da qual acabamos de citar um trecho, considerado na época o “momento mais alto da metodologia científica em história da filosofia”).

Com perdão do curto-circuito, recordo que alguns dos nossos maiores encaravam o problema delicado da verdade filosófica como uma questão de tato. Ora, a falta de tato consistia justamente em ignorar essa fusão da verdade filosófica com a sua procura, da doutrina com o método. Ou, se preferirmos, o estetismo larvar em nome do qual condenávamos a precipitação dogmática de nossos rivais municipais, denunciada por encarnar o mau gosto no trato dos conceitos, tinha a caução do relativo privilégio concedido por Gueroult à arquetônica dos sistemas, à sua harmonia interna, sobre o fundo da qual deveria brilhar uma *veritas in re*, mais antiga e no limite superior à lógica própria da *vérité de jugement* por eles alegada.

A essa partição gueroultiana, que de longe sustentava nossas preferências, correspondia a distinção goldschmidtiana entre verdade formal e verdade material de uma doutrina, de resto uma separação ditada exclusivamente pela conveniência dos consumidores e estranha ao ponto de vista dos criadores (também um contraponto convencional). A primeira deve transparecer quando, mediante a análise estrutural, o historiador põe à prova esta mesma estrutura construída pelas *démarches* sucessivas do filósofo; quanto à segunda, não só não está nem de longe resol-

vida, como não admite solução em separado, reforçando a convicção de que toda filosofia é uma “totalidade onde se juntam indissolivelmente as teses e os movimentos”.³⁵

Nossa constelação de *maîtres à penser* domésticos não estaria completa caso deixássemos de acrescentar que essa mesma partilha também era feita por Gilles-Gaston Granger, muito embora num quadro epistemológico diverso, o que apenas comprova o grau de solidariedade dessas ideias francesas à sombra das quais íamos educando nossa imaginação especulativa. Segundo Granger, a filosofia interpreta a totalidade da experiência, mas não pode construir modelos dessa mesma totalidade.³⁶ Uma coisa é apanhar “significações” ao rés do vivido (pois é a este resíduo inobjetivável que o positivismo de Granger relega o conjunto da experiência, ao mesmo tempo em que eleva o “existencialismo” à condição de modelo único e consequente do pensamento dito filosófico), outra, recortar objetos no campo dos fenômenos. Como a filosofia não pode visá-los (a não ser ao preço de um equívoco ou de uma usurpação),³⁷ não lhe cabe a noção

35. Cf. V. Goldschmidt, “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos”, ed. cit, p. 146; cf. também o adendo à reedição francesa do mesmo estudo em V. Goldschmidt, *Questions Platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, p. 21.

36. Por extenso: “O ato do pensamento filosófico visa à totalidade da experiência, mas afirmo que ele se rende se crê poder preservar nessa empresa os traços característicos do conhecimento científico. A filosofia é com efeito um esforço para pensar a totalidade da experiência, quer dizer, da prática [...] Mas seria não entender o caráter radicalmente não objetivável da totalidade fazer dela uma entidade, de certo virtual e perspectiva, mas contudo ainda única e por assim dizer identificável” (Gilles-Gaston Granger, “Proposições para um Positivismo”, trad. Armando Mora de Oliveira, *Discurso*, n° 1, Depto. de Filosofia da USP, 1970, p. 41).

37. “Não existe ciência da totalidade do vivido; a totalidade da prática não é redutível a um objeto, que fosse o objeto por excelência, e que assume nos sonhos dos filósofos o nome de Ser, Mundo ou Natureza” (id. *ibid.*, pp. 43-44).

de verdade, sendo suas proposições indecidíveis.³⁸ Como queria Maugüé, a filosofia é uma disciplina sem objeto (agora rigorosamente definida), de fato uma interpretação das significações entranhadas no tecido comum das “vivências” (para usar a língua dos fenomenólogos); e na qual o leitor é convidado a se reconhecer.³⁹ Nem por isso são as filosofias indiscerníveis; não procede portanto o dilema dogmático: ou a filosofia ensinará a verdade, ou não existirá. Recusando o primeiro pressuposto e reconhecendo o segundo (indubitavelmente as filosofias existem e continuam a despertar interesse), Granger reencontra as inquietações gueroultianas acerca da natureza e da legitimidade daquele interesse. Ou ainda: ao explicar que nem todas as filosofias têm o mesmo “valor interpretativo”, Granger reatava com a distinção goldschmidtiana das duas verdades de um sistema – uma formal, que se pode pôr à prova, e outra material, indecidível. Assim, os sistemas filosóficos (entendamos, sistemas de significações propostas para interpretar a totalidade da experiência) são mais ou menos “coerentes”, mais ou menos “compreensivos”. A primeira característica (verdade formal) concerne à harmonia arquitetônica que o método estrutural traz à luz, a segunda (verdade material)

38. “Se as proposições filosóficas fossem assim controláveis, é que a totalidade a que elas visam teria sido objetivada; a filosofia desapareceria então em proveito duma ciência, superior a todas as outras pelo caráter global de seu objeto. Nisso consiste o que certos filósofos pensam, mas não chegam até lá senão ao preço dum jogo de palavras sobre a ciência e duma adulteração da noção de verdade. Não existe uma única proposição filosófica, seja em que doutrina for, de que se possa dizer que é controlável no sentido em que o é uma proposição científica. Se, pois, se quiser manter para a palavra verdade um sentido preciso é necessário reconhecer que não existem verdades filosóficas.” (Id. *ibid.*, pp. 46-7). Sobre a indecidibilidade das proposições filosóficas, ver também Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une Philosophie du Style*, Paris, A. Colin, p. 302.

39. Cf. *id. ibid.*, p. 301.

mede sua “eficácia”, quer dizer, sua capacidade de “oferecer aos homens um quadro de interpretação significativo para a totalidade da experiência”.⁴⁰ Isso posto, a história da filosofia será entendida como uma estilística.⁴¹

Não carecíamos de uma formulação explícita – de resto, a tradição francesa parecia autorizá-la *avant la lettre* –, nem de esperar por ela para nos reconhecermos numa concepção de filosofia que a resumia essencialmente a uma questão de estilo (a meio caminho da construção teórica e da obra de arte) – afinal, também por uma questão de gosto e oportunidade histórica, no fundo importávamos, na forma de técnicas intelectuais civilizatórias, um estilo filosófico entre outros. Aliás, mesmo um estilo filosófico, para nós – sem prejuízo de ser definido por uma análise estrutural ao alcance de todos os espíritos bem-formados –, também era alguma coisa o seu tanto impalpável, ligeiramente suspenso no ar, quase um modo de falar cuja sintaxe em parte nos escapava, o preço a pagar pela mudança de fuso histórico presente em todo “transplante mágico de cultura”. O que nem sempre estava disponível porém era a “experiência vivida” (para falar como Granger) em nome da qual (descartada toda pose literária) seria possível ponderar o “valor interpretativo” de uma filosofia, “tentear sua eficácia”.

Dito isso, ponto crucial ao qual voltaremos, retomemos a lição de Kant, sob a égide da qual, de caso pensado ou não, progredíamos em nossa assimilação dos métodos e técnicas franceses de se fazer filosofia. Está visto, mas

40. Cf. id., “Proposição para um Positivismo”, ed. cit., p. 48; V. Goldschmidt, *Questions Platoniciennes*, ed. cit., pp. 20-1.

41. Cf. Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une Philosophie du Style*, ed. cit., p. 302.

não vem ao caso esmiuçar tal registro, que o mais patente na inspiração de Granger remonta ao Wittgenstein do *Tractatus* e ao primeiro Carnap, mas nem por isso suas distinções deixam de correr pelo trilho inaugurado pela revolução copernicana, a começar pela compreensão da filosofia como uma disciplina sem objeto (é verdade que precisamos esperar a Grande Tese de Gérard Lebrun, uma interpretação da Terceira Crítica de Kant, referência obrigatória para a geração de epígonos à qual pertencemos, para nos darmos conta do fato). Se a filosofia não ensinará verdades,⁴² podemos presumir que a melhor iniciação filosófica consiste na estilística mencionada há pouco. E se ainda quiséssemos uma contraprova de que a distinção introduzida por Granger entre significação (que incumbe à filosofia extrair da experiência) e objeto (cuja determinação cabe à ciência) deve menos a Frege do que a Kant, seria o caso de recorrermos (com as ressalvas de praxe) à tradução feita por Hannah Arendt da contraposição kantiana entre conhecer e pensar.⁴³ Se acompanhássemos esse novo registro da diferença estabelecida por Kant entre entendimento e razão, expressões como “conhecimento racional” não poderiam ser admitidas, pois emprestariam à

42. É preciso no entanto nuançar, como o fez Gérard Lebrun, cuja ressalva, ao apartar Kant da censura neopositivista da filosofia, tem em mente salvaguardar da pecha de dogmatismo não só o projeto kantiano de uma metafísica como ciência rigorosa, mas também a condição (inédita) de *Wissenschaft* reclamada pela especulação do Idealismo Alemão: “quando Granger contesta a posição daqueles que afirmam: a filosofia ensinará verdades ou ela não será, fala uma linguagem kantiana. Mas, quando acrescenta que não há filosofia verdadeira, somente filosofias mais ou menos coerentes do que as outras, toma uma decisão num ponto em que Kant permanece em suspenso”, (Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la Métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970, p. 37).

43. Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'Esprit*, vol. I: *La Pensée*, Paris, PUF, 1981, p. ex. pp. 79-81.

razão, faculdade de pensar, o modelo perceptivo próprio do entendimento, no qual, por definição, deve ancorar a fonte de todo saber. Ora, observa H. Arendt, Kant seria o primeiro a não poder mais ignorar que o alvo do pensamento posto em movimento pela razão não pode ser nem a verdade nem o conhecimento. Por isso mesmo – continua – as ideias da razão são apenas sondas que lançamos, que em si mesmas nada demonstram nem fazem ver. Numa palavra, a partir de Kant verdade e significação divergem, sancionando a clivagem correspondente de saber e pensamento. Não é difícil perceber que esse contraponto recobre a distinção proposta por Granger, ou melhor, que a verossimilhança desta última depende da inovação kantiana, via de regra desfigurada pelo seu barateamento positivista ulterior. E por aí também voltamos aos esquemas que calçavam o nosso método estrutural. Vê-se logo, por exemplo, que a constatação de Goldschmidt – segundo a qual a partir do século XIX não cabe mais a pergunta pela verdade de uma doutrina filosófica, mas apenas a decifração do que o autor quis dizer – exprime o reconhecimento do momento kantiano que ainda vivemos, ou, nos termos evocados acima, sanciona, no plano mais específico da reconstrução historiográfica e da iniciação filosófica, a partilha entre o querer-dizer da intenção de significação própria de um pensamento que faz derivar seus efeitos imponderáveis da mera concordância consigo mesmo, e a verdade-coisa perseguida pelo conhecimento teórico-dogmático (juntando mais uma vez a noção goldschmidtiana ao horizonte kantiano que a tornou possível).

Entre parênteses, uma derradeira observação sobre a lição kantiana de H. Arendt, sempre com um olho posto em nosso pequeno mundo uspiiano. Segundo seu autor, um dos principais resultados da *Crítica da Razão Pura* teria

sido a abolição do saber em favor da crença (a outra face da impotência da razão em produzir um saber positivo). Na verdade, corrige H. Arendt, o que Kant teria abolido foi o saber das coisas que não se pode saber, quer dizer, no fundo foi o pensamento que ele liberou do fardo do conhecimento.⁴⁴ Mas o que vem a ser então, pergunta-se Gérard Lebrun, esse pensamento que a autora pretende subtrair à usurpação cientificista? Sigamos o seu comentário, pois nele repercute um pouco da atmosfera intelectual que estamos procurando evocar.

Mundanamente, não é quase nada – é tão pouco quanto um sopro. O “pensamento” não traz “muita coisa à sociedade”; “não cria valores”; “não tem nenhum alcance político” [...] No pensamento puro há sempre uma tentação autodestrutiva [...] O que lhes trazia [aos jovens atenienses] ele [Sócrates], em última análise? Uma ciência? De forma alguma [...] Este passatempo, cuja futilidade escandalizava os atenienses, tem pelo menos alguma chance de deslindar para o homem o seu fim último? Nem sequer [...] De que serve “pensar em alguma coisa” em vez de esforçar-se por “conhecer alguma coisa”?”

Simple “divertimento de esteta”? Aliás um tropeço que sempre rondou nosso Departamento, como qualquer *démarche* mais especulativa num ambiente rarefeito como o nosso. Não é bem esta a chave do enigma, embora persista a tentação estetizante; pelo contrário, o ensinamento socrático-kantiano de H. Arendt reativa a “moralidade” das velhas diretrizes de Maugüé para o ensino da filosofia entre nós. Pensamos – explica – para não nos

44. Cf. id *ibid.*, p. 81.

contradizer. Continuo a acompanhar o roteiro de Lebrun. Evitar a contradição, procurar a homologia consigo mesmo através do discurso que temos para nós é reencontrar e satisfazer no plano da vida intelectual a prescrição encarnada pelo imperativo categórico. Ocorre que essa “auto-regulação silenciosa que se chama pensamento” não só nos faz remontar à fonte da lei moral como representa o principal antídoto contra a estupidez, que o intelectualismo de H. Arendt coloca na origem do mal. A tolice – a *bêtise* cujo espectro atormentava Flaubert – e a patologia moral que a secunda e alimenta resultam da inexistência dessa conversação interior que poderíamos chamar também de espírito, em sua dupla acepção. Como se há de recordar, Maugüé não dizia coisa muito diversa das virtudes socráticas dessa disciplina sem objeto que é a filosofia. Afinal, a que deveria induzir o espetáculo da reflexão filosófica em ato propiciado pelo professor senão àquela consonância interna que Maugüé chamou de senso das ideias gerais? Por outro lado, nada melhor do que o exercício desse pensamento sem eira nem beira para desasnar e evitar os malefícios da estreiteza de espírito. Era nesse sentido que suas aulas aguçavam o senso da vida e contribuíram para definir a índole “radical” de nossa Faculdade, como se viu. Decomposto em seus elementos morais e intelectuais, o ato aparentemente supérfluo de extrair significações, e não verdades, do conjunto da experiência vivida, a que se resumia o aprendizado da filosofia, que como tal não se ensina, repitamos, tal ato revelava-se a um só tempo incompatível com a sinistra “dieta do caiçara” e a ameaça representada pela pobreza de espírito dos semicultos. Fechado o parêntese, retomo nosso fio pela última etapa do ciclo de referências kantianas em que nossa formação de cunho essencialmente historiográfico se via sancionada.

Quando em 1970 Gérard Lebrun (volto a lembrar, deradeiro herói civilizador dentre tantos que a Universidade francesa incumbiu de nos despertar da modorra colonial em que dormitávamos) finalmente publicava seu monumental estudo sobre a *Crítica da Faculdade de Julgar*, não só arrematava quase uma década de influência sobre seus alunos paulistas como demonstrava de vez a filiação kantiana de nossa fé de ofício, na época encarnada pelos dois nomes tutelares que se sabe, Gueroult e Goldschmidt, verdade que devidamente aliviados das elucubrações avulsas que acompanhavam o método estrutural. Mais uma vez (ou melhor, cronologicamente, pela primeira vez) tomávamos ciência de que nossa convicção, segundo a qual devíamos procurar o essencial de uma filosofia não na doutrina que ela encerrava mas na estrutura que a engendrava, derivava sua oportunidade histórica da idade kantiana que ainda vivíamos e cujo lema Jean Desanti assim resumiu: “*il faut s’y résoudre, le philosophe n’annoncera plus le savoir*”,⁴⁵ constatação resignada e esclarecida que vinha complementar os mandamentos ditados pelo olho clínico de Jean Maugué. Abreviadamente, a lição de Lebrun é mais ou menos a seguinte.⁴⁶ Ela consiste basicamente em rejeitar a crítica doutrinal em matéria filosófica. Em primeiro lugar, a pedido do próprio autor (sempre a melhor autoridade nessas questões – é preciso “que o intérprete se faça discípulo, ainda que provisoriamente, e discípulo fiel”, recomendava Porchat nas pegadas

45. Jean Desanti, *La Philosophie Silencieuse*, Paris, Seuil, 1975, p. 7.

46. No que segue, salvo indicações em contrário, parafraseio as páginas introdutórias do já citado *Kant et la Fin de la Métaphysique*. Ver ainda, também de Gérard Lebrun, *La Patience du Concept (Essai sur le discours hégélien)*, Paris, Gallimard, 1972, Avant-Propos.

de Goldschmidt), Kant no caso, que nunca deixou de lembrar a seus leitores que a crítica das faculdades de conhecer não era uma doutrina, que seu âmbito não delimitava um domínio específico de objetos, que ela instaurava antes uma problemática do que uma demonstração propriamente dita, enfim que ela não cometia mais o equívoco, como fizeram no passado as filosofias dogmáticas, de tomar-se por uma “teoria-sobre”. A Primeira Crítica ainda podia passar por uma teoria do conhecimento, a Segunda, por um tratado de ética, mas com a Terceira a ilusão já não era mais possível: nenhuma assimilação equivocada da explicitação filosófica ao saber claro e distinto da ciência. Como julgar tal obra e, por extensão, as demais? Uma obra que dispensa qualquer referente, e por aí, toda medida, que analisa sem nada descrever. Aos olhos de Lebrun uma revolução – mas agora é preciso entender a célebre revolução copernicana como uma revolução discursiva: Kant teria emancipado a linguagem filosófica de toda função descritiva, de toda referência objetiva, enfim da ilusão dogmática por excelência. Um discurso livre de amarras: assim entende Lebrun a “autonomia” do discurso filosófico que a crítica kantiana tornou possível. (Uma outra maneira de assimilar a redescoberta kantiana do “pensamento” como vimos acima H. Arendt fazê-lo.) Um discurso assim liberado não pode ser criticado com pertinência em função das “teses” que imaginamos difundidas por ele a título de novas convicções. Ele pede, ao contrário, uma “leitura de significações” – e agora é à raiz das distinções de Granger que remontamos. Quer dizer, a partir de Kant a filosofia deixa explicitamente de visar a uma “verdade-de-juízo”, como dizia Gueroult, acrescentando que o valor da filosofia, conforme atesta sua indestrutibilidade histórica, não pode repousar sobre essa conformidade à

verdade-da-coisa reclamada por todas. Uma pretensão a ser desrespeitada se desejarmos simplesmente entender o que o autor quis dizer, muito aquém de suas veleidades “teóricas”. Mal comparando (agora por nossa conta), com o sistema filosófico submetido ao olhar neutro do historiador da filosofia, ocorre algo semelhante à metamorfose – descrita por Malraux no *Museu Imaginário* – do objeto de culto em obra de arte. Um desvio análogo se dá com a obra filosófica: quando amputada de sua primitiva intenção de verdade, ela se converte por assim dizer num texto entregue a si mesmo. (Compare-se ainda tal mutação com a explicação que dava Foucault em *Les Mots et les Choses* da origem da “literatura”, liberada também pelo súbito eclipse da representação que caracterizara a Idade Clássica: como então estávamos encharcados de Foucault, o paralelo devia ser imediato entre o nascimento moderno da “literatura” e a revolução copernicana que por assim dizer desdogmatizara a filosofia.) Há portanto um golpe de vista próprio do historiador da filosofia, ligeira violência indispensável à instituição do seu objeto, graças ao qual coloca entre parênteses a ambição teórico-dogmática dos sistemas. Ora, arremata Lebrun, a Crítica “meramente crítica”, que “não pretende representar nada”, que se proíbe qualquer “visada objetiva”, dispensa tal neutralização (exigida pelas antigas obras doutrinárias), sem a qual os sistemas filosóficos não podem despertar o interesse do historiador. (Ficava por explicar evidentemente esse sentido residual que os sistemas conservam quando laminados em sua dimensão “representativa”. Noutras palavras, como julgá-los sem conceito? Mas este já é o problema da *Terceira Crítica*.) A um só tempo assistimos à bancarrota da noção tradicional e difusa de “informação filosófica” (e seus correlatos, como “representação” etc.)

e ao nascimento de um novo gênero filosófico, moderno por excelência, a saber: a Crítica “meramente crítica”, “discurso filosófico inédito” (entendamos, “autônomo”, “não-representativo”), configura de fato a “condição de possibilidade da história da filosofia”. Em suma, no bojo da lição que confirmava a linhagem kantiana do gênero que praticávamos e nos disciplinava, nos eram oferecidas também as razões do relativo distanciamento, se não indiferença, que tal gênero impunha, razões de esfriamento antidogmático daquela disciplina que nos votava exclusivamente à “verdade formal” dos sistemas: a suspensão do juízo acerca do valor de verdade dos *dogmata* em favor da reconstituição literal de uma estrutura sem território era algo como o horizonte incontornável que a “revolução discursiva” kantiana descortinara. Fazer história da filosofia e mais, para além da simples rotina acadêmica, atribuir-lhe um lugar privilegiado na estratégia geral do pensamento, como dizia Bento Prado Jr. , e reconhecer que doravante a filosofia “não enunciará mais o saber”, como ficou dito acima, tacitamente ou não, passava a ser uma só e mesma coisa. Trocando em miúdos, era esse eclipse do “teorético-dogmático” – explicaria Lebrun, e nós, retrospectivamente, acompanhando-lhe a lição – que alimentava por exemplo as aulas de Oswaldo Porchat, o qual pedia compreensão para os autores e não “refutação”: o juízo ficaria para depois, uma vez “levada a cabo a exigência de compreensão objetiva”. Era da natureza de tal prescrição, no entanto, não poder ser satisfeita nunca, adiando indefinidamente o julgamento prometido, confirmando outra vez a espécie de renúncia compulsória que Lebrun desentranhara da reviravolta kantiana.

A lição kantiana de Lebrun encerrava ainda uma vantagem suplementar, sancionando e nobilitando, pela

ascendência ilustre, o gênero apagado que cultivávamos com tanto empenho e compreensível ostentação compensatória de rigor. Um reproche recorrente nos círculos filosofantes municipais nos acusava de renunciar à criação filosófica (seguramente devido à esterilidade própria dos acadêmicos) em favor do trabalho miúdo e inócuo da explicação de texto à francesa. Uma censura que ainda repercute no elogio de Lívio Teixeira por Bento Prado Jr. :

que não se veja nesse privilégio atribuído à História algo como o esquecimento da natureza própria da Filosofia [...] Só o projeto delirante de uma Ciência Absoluta pode levar a considerar a abordagem “tecnológica” dos sistemas filosóficos como uma forma de renúncia à filosofia – e a tarefa da crítica não é justamente a de mostrar a falácia desse projeto?⁴⁷

A crítica, no caso, como se há de recordar, era em primeiro lugar mais um estado de espírito (cuja oportunidade cultural já destacamos) do que um ponto de vista plenamente desenvolvido, uma espécie de antídoto à tentação filoneísta que nunca deixou de nos ameaçar e que devíamos à sobriedade especulativa que a lição conjunta de Maugüé e Gueroult despertara no temperamento filosófico austero de Lívio Teixeira. Ora, Lebrun estava nos ensinando que essa aparente renúncia vinha de longe e representava de fato uma conversão (que desconhecia ainda suas raízes) à condição moderna, isto é, pós-kantiana, do discurso filosófico, como se viu, incompatível com o “projeto delirante de uma Ciência Absoluta”. Sendo genuíno, o espírito filosófico que nossa “tecnologia” parecia abafar só poderia ser “crí-

47. Cf. Bento Prado Jr., “Em Memória de Lívio Teixeira (1902-1975)”, *Discurso*, n°6, 1975, p. 6.

tico”, mas agora em sua acepção kantiana original. Assim, não é que substituíssemos a filosofia pela filologia: a rigor, apenas tomávamos ao pé da letra (histórica) o mote kantiano interpretado por Lebrun, segundo o qual, doravante, a *Crítica faria as vezes de Teoria*. Quer dizer, a descoberta de um campo transcendental, ou se preferirmos, o fato de a razão pura ocupar-se antes de tudo consigo mesma, permitia à filosofia reencontrar o seu destino ante-científico, o de uma sondagem prévia (mas, no limite, definitiva) que se basta a si mesma e renuncia de vez (mas isto é um avanço) a enunciar qualquer verdade sobre tal ou qual região ontológica. Nisto cifrava-se a modernidade: de nossa parte simplesmente não podíamos deixar de atender a tal imperativo, sob pena de bisonhice imperdoável, entranhado na própria matéria filosófica, e por isso mesmo dilatávamos o espectro da crítica e fazíamos da crítica histórica, isto é, estrutural, não um sucedâneo, mas a encarnação da própria filosofia. Parecíamos filólogos desdentados quando na verdade gravitávamos na órbita da revolução copernicana, anunciando a todo recém-converso à tecnologia dos sistemas: aqui, em nosso Departamento, a história da filosofia faz as vezes de filosofia.

É verdade que esta máxima não se impunha sem uma ligeira violência interna, pois não eram poucas as veleidades especulativas represadas que se submetiam a ela apenas na condição de mandamento intelectual provisório.

(1985)

INSTAURAÇÃO FILOSÓFICA NO BRASIL

Cada filosofia é, portanto, o estabelecimento de uma realidade a partir de um meio-nada original.
(Martial Gueroult)

No pequeno mundo das letras filosóficas brasileiras, Oswaldo Porchat ocupa uma posição verdadeiramente singular. O mais temível argumentador da filosofia brasileira dá a impressão de viver de costas para o gosto de seu tempo. No país filosofante pelo menos, uma raridade. Mas também não são poucos os admiradores nos quais provoca uma estranha sensação de esgrima abstrata contra moinhos de vento – o Idealismo, por exemplo. Demonstra fibra, porém a serviço de uma causa para muitos remota. Seja estudando a ciência aristotélica segundo o método estrutural de um Victor Goldschmidt, ou inaugurando entre nós uma variedade da filosofia anglo-saxônica do senso comum, Porchat é o mesmo há trinta anos. Tanta obstinação sem dúvida desnorteia. O mundo filosófico dá voltas e reencontra sempre um Porchat inabalável no ponto exato onde o havíamos abandonado na estação anterior: convencido, entre tantas outras certezas, de que a pedra no meio do caminho dos espíritos mais sensíveis e delicados é pedra mesmo, e não significação. Não é que não haja variação, pelo contrário, não sendo uma estrela fixa,

Porchat até que muda, o problema é que suas fases são previsíveis. Bento Prado Jr. – o supracitado espírito literário – foi aliás o primeiro a observar o fenômeno, e como quem prevê um eclipse, anunciou certa vez (em 1978) a próxima conversão do nosso filósofo ao ceticismo, cuja tentativa inibira para abraçar as certezas do homem comum. Tratando-se de uma personalidade filosófica regida por dois tempos, Bento identificara nela o círculo vicioso em que girava, condenada a escolher sucessivamente o dogmatismo e o ceticismo.⁴⁸ Cumpriu-se afinal a profecia: retornando recentemente ao que “aparece”, Porchat voltou a bater na tecla do pirronismo – o que faz aliás, de modo intermitente, desde 1967, ano de seu primeiro curso sobre Sexto Empírico.⁴⁹ Vitória de Pirro: se continuar dando a lógica férrea da “conversão” (como Bento definiu o gênero a que pertencem os manifestos filosóficos de Porchat), a próxima fase será dogmática, a menos que nosso Autor detenha o movimento perpétuo em questão acasalando de vez as duas metades do seu temperamento intelectual, inimigo declarado de toda ambivalência – como reparou um observador das idiosincrasias porchatianas. Diante de tanta bizarria, o que pensar? Devemos evitar pelo menos duas reações despropositadas: a gigantomaquia doutrinária, muito do gosto nacional; ou então a pura e simples incompreensão, espécie de resistência oposta por nosso figurino francês à anomalia a que parece se resumir essa obsessão com a escolha filosófica a todo custo – em ge-

48. Cf. Bento Prado Jr. , “Por Que Rir da Filosofia?”, in Bento Prado Jr. , Oswaldo Porchat Pereira e Tércio Sampaio Ferraz, *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*, São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 53.

49. Cf. Oswaldo Porchat Pereira, “Sobre o Que Aparece”, 1991 (incluído na coletânea recentemente publicada de escritos do autor, *Vida Comum e Ceticismo*, Brasiliense, 1993).

ral elevado, pela dieta magra que acaba impondo. Ocorre que as idas e vindas de Porchat em torno do mesmo ponto de calma também são um espelho no qual precisamos aprender a reconhecer nossas esquisitices, que nunca andam desempareiradas, formando ao contrário sistema.

1

No Brasil antigo, isto é, não mais do que algumas décadas atrás, concebia-se uma carreira filosófica mais ou menos nos seguintes termos, involuntariamente paródicos: “partiu o Professor X – cuja adesão ao tomismo não o inibe de seguir também a Bergson – do materialismo dialético, tendo feito mesmo a defesa do determinismo histórico, contra o qual posteriormente se levantou ao admitir o livre-arbítrio psicológico e social, pela doutrina das elites, elementos ativos da sociedade em contraposição às massas, elementos a seu ver passivos. Integrando e superando assim o positivismo e o materialismo, cuja refutação expôs em várias publicações, caminhou para Nietzsche e para o pessimismo de Schopenhauer. Ao cabo de uma atormentada evolução chegou ao tomismo. Dedicou-se hoje a estudos metafísicos e segue em certo sentido a linha bergsoniana de crítica da inteligência, excessivamente valorizada pelo racionalismo. Finalmente, é preciso acentuar que no Professor X são marcadas as tendências místicas”. Entre outras coisas, importamos da França um conjunto de métodos e técnicas de estudo e transmissão da tradição filosófica para extirpar justamente esse arremedo, que corria livre pelo vácuo mental em que vivíamos. Vinte anos depois, vejamos como Porchat – um dos expoentes daquele programa de saneamento dos maus hábitos filosóficos nacionais – resume o seu próprio *itinerarium*

mentis ad mundum, como o batizou seu contendor patentado Bento Prado Jr. :

descoberta do conflito das filosofias, experiência da sua indecidibilidade, tentação do ceticismo, renúncia à filosofia, redescoberta da vida comum, silêncio da não-filosofia, promoção filosófica da visão comum. Uma sequência ordenada de etapas (às quais veio se juntar, depois de um interlúdio anti-cético, a mencionada última forma pirroneana, PA) que não vejo se pudessem logicamente dispensar.⁵⁰

Sílvio Romero costumava dizer com razão que não havia seriação em nossas presumidas evoluções intelectuais, transcorridas à mercê dos acasos de livraria e prestígios internacionais, mas abria uma enorme exceção para o seu amigo Tobias Barreto, em cuja marcha errática conseguia discernir um encadeamento lógico implacável, ficção piedosa em favor de um futuro ponto de honra nacional. Nos anos 30 deste século, Mário de Andrade ainda se queixava da falta de lógica de nossa formação cultural, recomendando aos críticos literários que se concentrassem na análise de cada obra em particular e desistissem até segunda ordem das grandes sínteses de correntes e escolas sem expressão orgânica local. Disciplinadamente formado numa boa escola, a da explicação de texto (com direito a prêmio de viagem no mesmo espírito), Porchat julgara chegado o momento de pôr à prova aquela velha alegação; não só passou a filosofar por própria conta e risco, como na primeira oportunidade confiou no valor explicativo dos retrospectos, aos quais atribuiu a clareza das gêneses sem

50. Oswaldo Porchat Pereira, "A Filosofia e a Visão Comum do Mundo", *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*, ed. cit, p. 137.

sobras, ao contrário do que ensinava nossa experiência intelectual. Não é que generosamente tenha aberto uma exceção para si mesmo e os amigos, tratava-se agora de uma regra em princípio ao alcance de todos. Do antigo regime conservou no entanto mais de um tique (e como poderia ser de outro modo?), a começar pela tendência ao balanço precoce e periódico, operação predileta do mesmo Sílvio Romero, que desde muito jovem formou o hábito das recapitulações programáticas, transpirando necessidade interna, conforme ia mudando de quadro doutrinário. Não estou insinuando que não haja continuidade real na peripécia filosófica de Porchat, mas o exato contrário, como se ele pecasse por excesso – houvesse tanta lógica e ela perderia metade da graça que realmente tem. Além do mais nem de longe Porchat é tão volúvel como os antigos próceres da inteligência brasileira; como lembrado, não dispõe de mais de duas alternativas, de resto solidárias. Por isso é muito forte a impressão de consistência que transmite, sobretudo por contraste com a norma imperante no mundo filosófico nacional. Finalmente uma vida especulativa orgânica, à europeia, como sempre desejamos e ele mesmo sugere acentuando uma ordenação de figuras ao modo de uma maturação dramática de aporias? Mas como o assunto também não tem muito corpo, fica difícil apreciar-lhe o verdadeiro relevo quando desligado das obsessivas preferências do Autor. Porchat ingressou na filosofia pela via estreita dos escritos metodológicos de Gueroult e Goldschmidt, conservando-lhes muito mais do que apenas a terminologia.

Assim, continuava a distinguir um real filosófico de um real comum, do qual o primeiro é “edição” ou “promoção” que o neutraliza enquanto critério de verdade, esta última, por sua vez, objeto de uma “instauração” intrínseca

que a torna independente de qualquer verdade-de-julgamento etc. , até o famigerado tempo lógico (Goldschmidt), pelo qual se rege a progressão articulada de uma obra ou sistema. Ou de uma evolução pessoal, como quer Porchat: a seu ver, a sequência que culminou na promoção filosófica da visão comum do mundo (e que a seguir tomou feição neo-pirroneana) obedeceu ao mais estrito tempo lógico de uma “instauração filosófica”. Mas plantada exatamente em que terreno? Onde a atmosfera da implicância do Autor com o Dogmatismo, ou de sua queda pelas certezas do Ceticismo? Uma carreira sem tempo? Enfim, se este tempo fosse o dos obstáculos brasileiros à formação dos problemas filosóficos, quem sabe não atinaríamos com a razão de ser dessas oscilações.

2

Oswaldo Porchat descobriu muito acabrunhado o conflito indecível das filosofias depois de uma boa temporada de ascese “estruturalista” na escola de Victor Goldschmidt e Martial Gueroult. Providência ao que parece inútil, selada logo adiante por uma recaída filosofante. É verdade que o dogma da indestrutibilidade histórica das filosofias estava associado à ideia de que elas se contradizem todas na mesma pretensão de basear a sua validade na conformidade com o real que alegam representar e penetrar. Mais uma razão para se abandonar a suposição de que o valor das filosofias repousa na verdade-de-julgamento reivindicada por todos os sistemas, não um motivo para situá-las na perspectiva de um antagonismo perene e insolúvel. Além do que, é próprio exatamente da miopia dogmática, ao subtrair de tempo as filosofias no intuito extemporâneo de examiná-las na sua “verdade”, reunir os sistemas

sucessivos numa contradição colossal, como se as doutrinas pretendessem ser verdadeiras conjuntamente. Dessa miragem nasceria a imagem decepcionante do conflito. Isto não é tudo. A disciplina instituída por nossos dois patronos não só proibia a polêmica – seja no sentido da refutação à queima-roupa, seja ainda na figura tradicional do confronto tempestuoso entre os mortos, mesmo na forma mais branda da oposição cética sistemática –, como também a especulação intempestiva do gênero: existe Deus? existe o infinito atual? existe o mundo? (São exemplos imaginados por Bento Prado Jr. para ilustrar o estilo da indagação filosófica segundo Porchat, voltada para a dura realidade pré-linguística das coisas.) Ou seja, a filosofia é antes de tudo explicação e discurso e se distingue da opinião comum, não pela verdade superlativa de pensamentos avulsos, mas por não separar as teses dos movimentos que se produziram, de sorte que nela também o movimento é tudo. Numa palavra, o exercício do método estrutural em história da filosofia coibia duas paixões nacionais que vinham de longe, a querela de novidades (revivalismos incluídos) do tipo doutrina-contra-doutrina, e a indisciplina dogmática das perguntas derradeiras (a mesma em Heidegger ou no Porchat segunda maneira). Mas não o fazia, está claro, de caso pensado, até porque, embora sentidos à flor da pele, os maus modos filosóficos eram muito remotamente percebidos. Uma inibição que por certo contribuía para exasperar as vocações contrariadas. Tudo em nome de um programa radical de Esclarecimento do meio – está claro que também jamais formulado nestes termos, embora praticado como uma providência modernista desabusada: éramos técnicos e não “filósofos”. Assim, a autonomia *moderna* e desencantada do discurso filosófico exigia que se distinguísse pensamento (inverifi-

cável) e conhecimento, em benefício do primeiro embora a norma fosse justamente o conhecimento científico; que se desatrelasse significação e valor de verdade, também em detrimento do segundo, esfriando o discurso filosófico, um objeto entre muitos – em suma, pedia uma radiografia de sua estrutura (o que lhe matava o sentido, na acepção mais enfática do termo) e transformava sua história (onde proliferavam discursos incomensuráveis) numa perícia tecnológica. Não poderia haver concepção mais prosaica. Tratando-se de história (por assim dizer), Porchat nunca a renegou. O mais curioso é que não a tenha estendido até a filosofia propriamente dita. Tanto é assim que emergiu do limbo estruturalista tal qual ingressara naquelas paragens de *Aufklärung* universitária, em plena posse do antigo ímpeto filosófico represado. Mas esse anticlímax iluminista deveria mesmo ser intolerável para um temperamento decidido a filosofar na acepção elevada do termo, para o qual portanto o fenômeno escandaloso da multiplicidade conflitante aparecia antes como um convite à escolha que finalmente o dissolvesse.

3

Segundo Bento Prado, como se pode ver pelos exemplos de interrogação filosófica citados acima, Oswaldo Porchat teria uma concepção decisória de filosofia, nos seguintes termos: “tudo na filosofia, para ele, é questão de proposições verdadeiras, falsas ou prováveis – e a constatação da indecidibilidade das proposições filosóficas só pode aparecer como escândalo para quem pretendeu um dia demonstrar positivamente uma filosofia”.⁵¹ De minha parte

51. *Op. cit.*, p. 94.

apenas acrescentaria a este diagnóstico que uma tal concepção um tanto brutalista (lembremo-nos de Hume: este livro de filosofia contém algum raciocínio abstrato sobre número e quantidade? Algum raciocínio experimental sobre fatos? Nem uma nem outra coisa? Então, para o lixo) não é bem a de um moderno espírito matemático em choque com a síntese frouxa e enganosa de um modo de pensar que vem definhando e descambando para o devaneio literário e sentimental depois que se distanciou da intenção cognitiva da ciência. Nem mesmo nesta acepção sumária Porchat chega a ser um *Aufklärer*. Assim sendo – a saber, um espírito quase sempre à margem do seu tempo – até espanta que tenha aderido ao prosaísmo dessacralizador (um progresso no Brasil da época) do método estrutural em história da filosofia: os sistemas são de fato historicamente indestrutíveis, mas não obrigam a nada. É justamente este último ponto que provoca uma visível ansiedade em nosso filósofo, ansiedade de resto tão anacrônica quanto é jovem e elementar a curiosidade filosófica no país. Digamos que o método estrutural veio agravar esta última, expondo à distância, atraentes porém intocáveis, inacessíveis doutrinas em oferta, no limite imprestáveis para o uso diário, quando muito objeto de contemplação desinteressada e no limite anônima (findo o expediente, cada um vai cuidar da própria vida e de maneira muito pouco filosófica): mas quem poderia imaginar que à fleugma do europeu enfastiado se substituiria entre nós a ansiedade do consumidor desnorteado, compelido por tradição a experimentar um pouco de tudo? Na impossibilidade de adesão, Porchat preferiu a sublimação do mesmo afã no nobre festim da abstinência – de resto provisória, esta manobra de consumidor em greve. O conflito das filosofias, forjado pela imaginação decisória do Autor,

barra-lhe assim a escolha de qualquer uma delas, barra a seu ver justamente uma dimensão imperativa da vida filosófica, o que por certo o deixa inconsolável a ponto de abandonar um tempo todas as veleidades nesse terreno ingrato. Chega a ser comovente, da parte de um veterano do “estruturalismo”, quase patético pela sóbria honestidade: Porchat não se conforma – sendo a filosofia o seu único e verdadeiro “negócio” – com o fato de que o essencial numa filosofia possa ser apenas uma estrutura e não uma mensagem, uma especialidade como outra qualquer e não uma regra de vida. Nestas condições, o filistinismo dos profissionais o desnorteia. No limite poderia até admitir que o estetizante Schopenhauer julgasse o mundo uma questão de vontade e representação, desde que nenhuma alma escarninha ou positiva viesse lhe contar que o filósofo alemão administrava muito bem suas rendas, de acordo com a cotação da Bolsa de Frankfurt. Uma filosofia – segundo está enfaticamente convencido – se adota e se vive, por isso é perigoso *apenas ler* algo que poderá decidir o destino de uma vida. Existencialismo, como imaginaram alguns admiradores mais nostálgicos? Nem sombra. Mas também por onde anda o Porchat gueroultiano que nos anos 60 desenganava jovens militantes do engajamento filosofante lembrando-lhes que filosofia é uma disciplina técnica que nada tem a ver com a vida? Custa a crer que o tenha sido quando o vemos possuído por uma espécie de miragem proveniente talvez da leitura assídua, porém inflamada por um fervor fora de época, dos clássicos da filosofia grega. *Bíos théoretikós* no Brasil? Assim parece, tal o empenho do Autor em *optar* por uma existência reta e justa conforme o *logos*. Num sentido quase arrevesado, Porchat é *pré-moderno* (ou simplesmente um brasileiro de boa fé filosófica): num tempo em que o saber

pode ser até força produtiva mas perdeu seu significado prático-cultural, não tendo mais nada a dizer para governo dos homens que não seja diretriz técnica, um professor brasileiro de filosofia, mais intransigente que seus colegas de profissão, prima pela esquisitice (muito próxima aliás do materialismo da primeira social-democracia) de reclamar uma conversão filosófica regida pelo método aristotélico do bem viver.

4

Passemos à renúncia à filosofia. O desencanto de Porchat com esse “prodigioso jogo de palavras” pode ter sido sobretudo um acidente de formação. Mais exatamente percalço de uma iniciação transcorrida sob o signo da história da filosofia, concebida nos termos que se viu. Tomada ao pé da letra, a indestrutível autonomia do discurso filosófico dissimula a origem dos problemas que ele formaliza e transpõe para o plano conceitual, contrariando no limite o próprio espírito moderno de cuja índole crítica deriva. Uma evaporação tanto mais verossímil de substância histórica dos problemas filosóficos (mesmo falsos) quanto entre nós a cultura filosófica não tinha mesmo como encontrar apoio nos dados imediatos da experiência intelectual. Era natural que imaginássemos que a tradição filosófica que estudávamos, a título de propedêutica e via real, se forma graças a autores que *apenas liam* (como nós) e polemizavam com predecessores e contemporâneos. Como, por outro lado, nada parecia se acumular, a não ser recomeços radicais, cedo ou tarde se imporia ao principiante à procura de soluções a imagem desalentadora de uma fraseologia divorciada das coisas e inconclusiva. O desengano de Porchat foi a reação de uma vocação a quem

se prometera muita coisa, a saber: *filosofia extraída da leitura dos filósofos*. Como o seu negócio era o drama das grandes decisões filosóficas e não costurar significações como mandava o molde da dissertação francesa, encontrando retórica no lugar da lógica que buscava, viu-se tentado a suspender o juízo, mas ao dar provisoriamente as costas para a filosofia (no fundo um bom negócio que não teve ânimo de fechar), Porchat levou para casa uma concepção abstrata do problema filosófico, separado de sua gênese extratextual.

5

Declarou-se a fase dos manifestos, balanços e prefácios programáticos. Mas tudo em nome de uma filosofia do futuro. Ao dar então por encerrada sua carreira de historiador goldschmidtiano, Porchat também anunciava que passaria a cuidar exclusivamente de filosofia: em lugar de interpretações, as coisas elas mesmas. (Mais ou menos pela mesma época, Giannotti também reprisava a palavra de ordem husserliana e nos exortava a abandonar o fetichismo do texto, a compulsão ao comentário do comentário, e passar à ontologia, verdade que de um ser social inflacionado pelo discurso das ciências humanas do momento.) Ocorre entretanto que nosso Autor – tirante a obsessão dogmática com a existência do mundo exterior – vem filosofando de preferência sobre a própria filosofia. Demorando-se em preliminares, alterna escritos metafísicos e confissões, mas tudo a título de prefácio. E mesmo quando se empenhou no que denominou promoção filosófica da visão comum do mundo, a intenção polêmica impediu-o de ultrapassar os prolegômenos. Não diria que essa filosofia ao quadrado chega a ser uma especialidade

da casa. Ou por outra: sem ser propriamente um gênero, seria o caso de se falar numa presença difusa, bem dissimulada por vezes até no exercício oposto da história da filosofia – basta a escolha recair sobre algum paladino do eterno recomeço da filosofia. Digamos que se trata de uma linha de sombra que se projeta com uma certa regularidade, na qual é muito provável que se exprima um mal-estar crônico na cultura filosófica brasileira. É que a filosofia está longe de ser uma evidência entre nós. Quem cuida de filosofia no Brasil teme com razão acabar falando sozinho. Por isso hesita, recua, procurando definir-lhe a natureza, a conveniência enquanto modo de vida e finalmente gira em falso numa incessante especulação de segundo grau. Aqui é quase regra o que na Europa corresponde a momentos de indefinição vanguardista, verdade que previsíveis desde o instante, moderno por excelência, em que a filosofia, como a arte, ingressou em sua época sentimental. Porchat instalou-se afinal no pirronismo porque decerto pressentiu nele o lugar natural desse discurso segundo. O razoável sucesso de público (sobretudo jovem e universitário) que passou a conhecer a estratégia argumentativa baseada nos tropos céticos não se deve apenas à dedicação de um professor sem dúvida notável, mas quem sabe ao sentimento informulado – porém recentemente reforçado pela desconstrução antifilosófica de um Rorty – de que a filosofia no Brasil ainda é um problema, nele incluído o neo-pirronismo, ao lado da falsa naturalidade dos dogmáticos.

Descontada a possível ilusão de parte a parte, não surpreende que um brasileiro amolado com a filosofia tenha

procurado apoio no elogio anglo-saxônico do suposto realismo, vigoroso e turrão, do senso comum. Noutras épocas foi o falso senso prático português, de que seríamos herdeiros, a servir de consolo e barreira crítica contra os desmandos da especulação filosófica. Assim Porchat, numa das etapas de sua instauração filosófica: renunciando aos “discursos vãos” da filosofia, uma “fuga”, retorna ao “mundo dos homens” e aos seus problemas reais. Antes de 64, o homem comum imaginado por nosso Autor teria sido nacionalista e adepto da práxis – mas nessa época Porchat (como todos nós) ainda lia pela cartilha cosmopolita de Gueroult e Goldschmidt. Hoje extinta e esquecida, relembro que houve no país uma forte tradição de desmoralização da fraseologia filosófica: ao devaneio especulativo de um Farias Brito, por exemplo, contrapunha-se o contraveneno a que se resumia o sarcasmo brando de um João Ribeiro, ou mais desbocado de um Cruz Costa, ambos amigos da reflexão terra-a-terra e inimigos da teoria descorada dos filosofantes, supondo prata da casa a primeira, corpo estranho e risível a segunda. Constatava-se uma desmoralização objetiva e involuntária, o que não chegava a ser um argumento – aliás a graça estava nesse exagero –, antes um pretexto para a chamada à ordem, como quem diz: mas vocês não se enxergam? Num país mal-acabado e ainda incerto de si mesmo, era melhor aparar as asas da imaginação, sobretudo especulativa, cujo voo não tinha atmosfera por aqui. A elevação filosófica caía mal numa nação supostamente em construção.

Nem de longe quero sugerir que o nosso Porchat seja herdeiro dessa estilização do rebaixamento intelectual em que sempre vivêramos. Vimos, pelo contrário, que o seu desabafo é fruto de uma expectativa de elevação máxima da consistência espiritual. Aí a graça involuntária: o

ideal superlativo de vida filosófica (e a promoção filosófica do homem comum também plana nas alturas) num ambiente desaforado, disposto a destratar o mais incipiente bater de asas especulativo. Por outro lado, um ideal tão desfocado e enfático a ponto de denunciar a alienação na filosofia profissional, sobretudo se “idealista”, isto é, simplesmente *moderna*. Só que Porchat dá um passo atrás, de costas para a energia negativa acumulada na alienação moderna. Vem muito dessa desatenção para a cena contemporânea a nota conformista do seu inespecífico homem comum, uma ficção sem substância social declarada, forjada apenas para fins de demonstração indireta da existência do mundo exterior, dando no entanto a entender, sem os meios nem o propósito de explicar-se a respeito, que estaria em causa a existência separada do discurso filosófico. Quando sugere continuidade entre teoria e prática, não consegue vislumbrá-la para além da epiderme da vida cotidiana – como a definição desta é ontológica (simplesmente *há* o mundo) e a aparência, uma confirmação (basta aparecer para se crer), deixa inaproveitada a suspeita, digamos nacional, que paira sobre o espírito filosófico desgarrado. Nem lhe ocorre declarar simpatia pelo homem qualquer da dialética aristotélica (adversário desarmado da visão sinóptica da ciência platônica das Formas). Pois o uso público da razão de que ele faz praça cedo ou tarde entroncaria na esgrima intelectual contra o Mundo-tal-como-aparece, desvio moderno que nosso Autor não consegue digerir. Da paisagem próxima fica o motivo da alienação especulativa como simples presunção, resumindo-se a correspondente crítica de uma das figuras da vida compartimentada à solidariedade com a ontologia espontânea de quem não precisa pensar duas vezes para viver.

Na última etapa (até agora) de sua instauração filosófica, cujo rumo aliás corrigiu, demonstrando não ser assim tão inexorável o “tempo lógico” que as encadeia, Porchat retornou finalmente ao ceticismo, como profetizou Bento Prado. Seria preciso talvez completar – quase a título de curiosidade acerca da personalidade filosófica de Porchat – que cada reconversão se faz acompanhar da correspondente reabilitação, seguida de uma não menos enfática condenação da posição abandonada. Isto é próprio da lógica reativa da desilusão, como notou Bento. Assim, a chamada promoção filosófica da visão comum do mundo revelou-se um estratagema insidioso por reintroduzir as articulações da filosofia dogmática nos domínios do homem comum. Do estrategista não nos é dito nada, apenas que mudou de figura, como quem dança uma quadrilha. O mesmo para a recondução de Sexto Empírico ao trono, depois de caído em desgraça durante os dois estudos anteriores ao último *paper*:⁵² acusado num deles de ter “infestado” de filosofia a vida do homem comum, no intuito de melhor reduzi-la, o mesmo Sexto Empírico retorna como única garantia ao estatuto pré-filosófico da boa vida natural que levamos na praça do mercado. Curiosa marcha das ideias. Como indicado desde o início, fica a impressão de que o gênero da literatura de conversão, no qual Bento incluiu o eterno retorno porchatiano, também tem parentes locais, quando não razões. Os melhores pensadores

52. Cf. Oswaldo Porchat Pereira, “Saber Comum e Ceticismo”, *Manuscrito*, UNICAMP, CLE, abril 1976; id., “Ceticismo e Mundo Exterior”, *Discurso*, n°16, USP/Polis, 1987.

do Brasil antigo não manobravam de modo muito diferente, por adesões e anátemas igualmente aparatosos. Ocorre que Porchat não é volúvel, antes obsessivo, não precisa mais andar a reboque como seus ancestrais empenhados em nos civilizar, nem está abandonando sem mais uma doutrina por outra, pelo contrário, pensa sinceramente estar “instaurando” uma escola filosófica, às custas porém de guinadas que não deixam rastros. *Formalmente*, pelo menos, nada o distingue dos nossos primeiros exercícios de filosofia, rodopiando no mesmo torvelinho de sempre, onde alternavam identificações e desidentificações – é certo contudo que o resultado é o mesmo há mais de duas décadas da mais estudiosa e sóbria das carreiras. Deste mesmo ponto de vista notamos ainda que o arranjo de Porchat não deixa de ser engenhoso: avesso por temperamento à ambiguidade, o bloco de certezas do ceticismo facilitou-lhe sem dúvida a vida mental, desobrigando-o de opinar (a não ser por contraposição formal), aliviando-o portanto da tarefa em que penavam nossos filosofantes, condenados a ajustar e a desajustar doutrina após doutrina – sem ser propriamente um antídoto, a via suspensiva estabilizou a dança das filosofias, mas não o ritmo das “promoções” e “reinstaurações” do nosso Autor.

Ainda não é possível saber no que dará o programa de estudos neo-pirronianos traçado para o Brasil e além-mar por Pochat. Sabemos todavia de onde vem o impulso suspensivo que o anima. Vem da desqualificação estruturalista do método chamado dogmático (por Goldschmidt) em história da filosofia, vem da recomendação (gueroultiana) de se suspender o juízo acerca da verdade material dos sistemas filosóficos. Fomos educados por essa inibição – não custa repetir –, sem ele ainda estaríamos opinando a esmo, imaginando fazer filosofia, como seria de nosso de-

ver. Porchat conservou o vezo suspensivo quando passou a cuidar apenas de problemas filosóficos sem tempo. Mas o que se instaura quando nos declaramos neo-pirroneanos? Salvo devolver, não sem paradoxo, Sexto Empírico à sua verdade textual antiga, por oposição ao anacronismo das versões mentalistas modernas – nada de muito específico, além da adesão ao que aparece. (Em tempo: onde estaríamos se Marx e Freud tivessem confiado no que lhes aparecia?). Sendo no entanto o neo-pirronismo a última metamorfose (metafilosófica? pré-filosófica?) do saber comum, admite tudo o que o gosto filosófico de Porchat autoriza. Será “humanista” e “naturalista”, identificará a “vida” ao que “aparece”? etc.; em matéria de ciência afinará com o “realismo científico”, sublinhará a continuidade entre os procedimentos científicos e os do homem ordinário etc. Em suma, nada que não conste da atual literatura especializada. Até mesmo reminiscências do segundo Wittgenstein: não só Porchat não hesita em apresentar o pirronismo como uma “terapêutica” em luta contra o “enfeitamento” do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem, uma cura dos falsos problemas gerados por uma “linguagem em férias”, como insinua possíveis “gramáticas”, “jogos de linguagem” e “formas de vida” configurando o mundo cotidiano do homem comum... Noutras palavras, a mania cética intermitente que alimenta há mais de duas décadas, não consegue esconder o fato de que Porchat está mais *up to date* do que gostaria, que também veio mudando de “paradigma” como os demais colegas da ciranda internacional. Assim sendo, nosso filósofo é igualmente antifundacionista e, advogando a causa muito cotidiana do mundo comum, alinha com a nova “modéstia” do discurso filosófico, sem lhe ocorrer entretanto precisar a hora histórica dessa substituição dos antigos parâmetros

cognitivos pelas categorias renovadas do senso comum comunicativo, muito menos a da constatação que a marcou na última década, onde a alegada “modéstia” abarcava tanto políticas econômicas neo-conservadoras, quanto sentimentos estéticos minimalistas, tanto intervenções urbanas contextualistas, quanto diagnósticos do *Welfare State* em crise etc. Tanto mais intempestivo parecerá seu manifesto neo-pirrônico.

Tudo bem pesado, uma instauração em estufa. O que pode significar ser pirrônico no Brasil de hoje? Algo mais do que dar livre curso a uma ideia fixa? Uma tentativa de leitores de história da filosofia? Um nome antigo para bibliografia nova? Quem sabe uma fenomenologia retardatória e sem ânimo para recomençar novas descrições das coisas-elas-mesmas-tal-como-me-aparecem? Tudo isso e muito mais desde que não tenha vínculo com o campo real dos problemas contemporâneos, que não constam de nossas bibliografias nem de nossas obsessões, ainda que com um pé muito firme na tradição local. Se não for assim, e se o Brasil fosse até mesmo um país central, o programa neo-pirrônico não passaria de um revivalismo a mais, que somente resiste aos ares do tempo em virtude da pertinácia sem tempo do seu promotor. Nestas circunstâncias nunca será demais lembrar que as mais notórias ressurreições modernas do ceticismo antigo – de Montaigne a Descartes, depois nos ciclos do Empirismo Inglês e da Filosofia Clássica Alemã – nunca se deram em função direta do próprio – o autor dos Ensaaios não passou à história por ter encampado e repostado em circulação alguns tropos pirrônicos –, mas por efeito de uma mudança na sensibilidade filosófica ela mesma organicamente configurada ao longo de um processo global de modernização, *Aufklärung* abrangente que gerou uma nova *sképsis* lançada justamente sobre

os resultados “aparentes” da gravitação conjunta do tradicional e do moderno. Tratava-se em suma de um nome antigo para novos objetos – ninguém imaginaria que Hume teria subvertido as teorias da causalidade por ser cético de nascença. Mas se isso é fato, o nosso neo-pirrônico brasileiro navega além do mais, não só um pouco no ar, porém a contra-corrente do miolo cético do modernismo.

8

Não há saber comum sem que o atormente um bichinho roedor.⁵³ No caso de Porchat, este bichinho indesejado é nada mais nada menos que o próprio mundo moderno, na pessoa da filosofia que lhe corresponde. Veja-se o que lhe aprontou, por exemplo, o argumento de um profissional do “idealismo” como Descartes, para empregar a fórmula de Rorty preferida por Porchat: “como sabemos nós que tudo o que é mental representa algo que não é mental?”.⁵⁴ Se Hannah Arendt tem razão, o simples enunciado desta pergunta profissional acarreta a ruína do Senso Comum... É que entregue à certeza da própria *cogitatio*, o sujeito cartesiano não se encontra diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo; o argumento profissional emprega assim o “pesadelo da não-realidade como modo de submergir todos os objetos mundanos no fluxo da consciência”, de sorte que o mundo ao qual todos os sujeitos se ajustavam evaporasse em proveito de uma faculdade interior sem qualquer

53. Se for permitido adaptar livremente o título de um conto de Zulmira Ribeiro Tavares, publicado em 1967 na revista *Teonia e Prática*, n°2.

54. Cf. Oswaldo Porchat Pereira, “Ceticismo e Mundo Exterior”, ed. cit, pp. 46, 59; Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, trad. port., Lisboa, Dom Quixote, 1988, p. 46.

relação com o mundo visível, e quando os homens têm em comum apenas a estrutura da mente é porque já não têm mais nada em comum.⁵⁵ Como Descartes não falava sozinho, pode-se medir a amplitude do estrago: com a auto-reflexão cartesiana é todo o processo de formalização da razão moderna que teima em contrariar o realismo à antiga de nosso Autor. Situação verdadeiramente incômoda, se nos lembrarmos da posição em falso de Porchat, desarmado e sem futuro diante da alienação moderna. Não direi que Porchat seja um regressista rigoroso e estrito (como o poderia um brasileiro?), mas que se deixa por vezes arrastar por balanços conservadores da marcha moderna do mundo. Veja-se, por exemplo, com que instinto seguro, comentando uma passagem de Gellner, atirou no que viu e acertou no que não viu, sendo aliás este acerto uma espécie de compêndio do seu alvo predileto.⁵⁶ “O trecho em questão é a bem dizer uma glosa da observação de Hannah Arendt referida acima, reconstituindo o eclipse do senso comum do mundo (que Porchat sempre grafa com maiúscula) e que se espelha na Revolução Copernicana da filosofia moderna. Ocorre que neste ponto Gellner é weberiano e apenas constata uma progressiva perda de sentido: o *Lebenswelt* tornou-se de fato uma abstração (mas Gellner não se pergunta qual a origem dela) e por aí também a realidade do mundo encontra-se suspensa, à mercê de procedimentos fundacionistas de validação, cujo sucesso entretanto não restitui mais o frescor originário das coisas, definitivamente dessubstancializadas,

55. Cf. Hannah Arendt, *A Condição Humana*, trad. R. Raposo, Rio/São Paulo, Forense/Salamandra/Edusp, 1981, pp. 293, 295-296.

56. Cf. Oswaldo Porchat Pereira, “Saber Comum e Ceticismo”, ed. . cit. , pp. 148-150.

como queria Weber. Note-se de passagem o desencontro: em companhia do seu homem comum, é às portas desse mundo abstrato que Porchat vai bater à procura de refúgio e calor humano... fugindo da abstração da filosofia moderna. Todavia nem tudo é desencontro, Porchat voltaria a se sentir à vontade, caso tivesse relido essa e outras passagens da interpretação de Gellner, onde afloram vários elementos do diagnóstico neoconservador acerca das consequências indesejáveis de nossa transição para a sociedade moderna. É verdade que em nenhum momento Gellner chega a sugerir que a *epoché* da tese natural do mundo, de Descartes a Husserl, se deva a um ato de (má) vontade de pensadores manipulando sem cerimônia nossas crenças comuns; não é menos verdade contudo que sua análise desse consentimento “irônico” à dissolução do Mundo da parte de espíritos sutis que não podem entretanto dispensar o serviço de antigas certezas, das quais entretanto desconfiam, que essa constatação ambivalente desemboca numa condenação dos herdeiros dessa moral epistemológica do faz-de-conta, os intelectuais modernistas, retratados como aproveitadores de uma infeliz contradição da modernização capitalista, assinalada em sua época por Weber. A saber: com o passar do tempo, sociedade e cultura se separam no capitalismo moderno, terminando por se opor, de um lado racionalidade econômica a pleno vapor, do outro o contra-vapor da cultura modernista, consequência natural do processo porém hostil às motivações básicas (em primeiro lugar, a ética protestante do trabalho) que o alimentaram nos seus primórdios. Neste ponto a fantasia sociológica neo-conservadora (Gellner incluído) – que quer a modernização capitalista sem as suas consequências culturais – concentra-se num alvo preferencial, a má-fé dos letrados radicais, antiburgueses no plano da

cultura, beneficiários do sistema no âmbito do progresso técnico: numa palavra, não se pode anular o mundo numa obra de vanguarda e aposentar-se pela Previdência Social. Essa a raiz da existência dúplice denunciada por Gellner no uso interino do mundo da parte de pensadores que hesitam, por cálculo filistino, em dar-lhe inteiramente as costas. Porchat vai por esse mesmo caminho ao condenar o “divórcio esquizofrênico”, o “mórbido dualismo” dos autores que põem o Mundo entre parênteses sem abrir mão de suas vantagens, como se o mundo comum fosse um gigantesco e generoso *Welfare State* dilapidado por sonegadores que além do mais o denigrem: quer dizer, assim como o surrealista não tem direito à aspirina, o filósofo idealista não tem o direito de abandonar o anfiteatro em que fala ao soar o alarme de incêndio. Uma convergência tanto mais pitoresca quanto não há traço de inspiração direta, até porque a incompreensiva aversão de Porchat não poderia ser mais genuína. A instauração filosófica do neo-pirronismo seria então a nossa contribuição para o esforço neoconservador de devolver a modernização capitalista ao seu trilho de origem, e ao que “aparece” pura e simplesmente, suas antigas prerrogativas na velha ordem do mundo. Inútil lembrar que o homem comum chamado Porchat é progressista. Mas não estávamos falando do saber comum e sim do bichinho roedor.

(1991)

TIMIDEZ DA FILOSOFIA

Publicando um inédito de Bento Prado Jr. vinte anos depois

O ensaio de Bento Prado Jr. que só agora chega às mãos do leitor⁵⁷ – “Romance, Moral e Política no Século das Luzes: o Caso de Rousseau” –, completou não faz muito 21 anos de idade. Se esta também for a maioria que desejamos todos para a filosofia no Brasil, estamos muito bem servidos. Em qualquer dos casos, maioria às avessas, comemorada no mais completo anonimato, pois todos aqueles anos, o estudo em questão passou-os sequestrado da vida pública dormindo no fundo de uma gaveta. Mal comparando, um pouco como os solitários de Rousseau. E mais tempo permaneceria inédito, não fosse a circunstância recente de um Colóquio. Um *fait divers* de nossas letras filosóficas que pede registro e comentário.

Não é a primeira vez que isso acontece. O Autor é recidivista emérito. Dou apenas um exemplo, porém extremo, dessa demasia. Lá pelos idos de 65 ou 66, num momento meio furta-cor de abandono e energia, resolveu levar ao editor os originais de sua tese de livre-docência, defendida poucos meses antes. Como na fábula, esbarra a caminho numa alma caridosa que obviamente o encoraja, aconselhando contudo uma boa revisão, por certo precaução rotineira, que aliás só estava lembrando por descargo de

57. Por intermédio da revista *Discurso*, n° 17, São Paulo, USP/Polis, 1988.

consciência, pois supunha a coisa feita etc. etc. O herói de nossa gente filosófica gela, desconversa, agradece penhorado e arrepia carreira (inclusive acadêmica, que passa a interessá-lo ainda menos), engavetando o seu Bergson, onde jaz até hoje, salvo um capítulo exumado pela revista *Discurso* (nº9, 1978).⁵⁸

Parece mentira, mas ainda há filósofos tímidos no Brasil. Bento Prado Jr. é o mais eminente deles. De outro modo, como entender tanta hesitação da parte de um mestre (para muitos, incomparável) do ensaio filosófico paulistano, a ponto de só muito recentemente (1985) resignar-se a publicar seu primeiro livro, reunindo em volume um punhado dos seus melhores escritos?⁵⁹ Tudo isso para maior desespero de José Arthur Giannotti. Quem o conhece de perto sabe que Giannotti é uma espécie de força produtiva em estado bruto, segundo observação de um amigo comum, à qual acrescento: e nós somos as relações sociais de produção que lhe emperram o desenvolvimento. Isto obviamente o exaspera, daí a implicância com os encasulados, que teima em “socializar” a torto e a direito, no que de resto anda certo, sem prejuízo dos eventuais estragos. Adversário incansável dos autores titubeantes, não se pode entretanto deixar de encarecer-lhe a clarividência: sendo o país aquilo que se sabe, antes um ou outro conceito feito em casa, duas ou três imagens estropiadas e alguma encrenca sintática, do que lesar um público em formação, sem o qual aliás teríamos vida curta, privando-o dos primeiros resultados significativos da cultura filosófica uspiana que então despontava e, não obstante,

58. Finalmente acabou publicando a dita tese, 25 anos depois de sua redação, tal qual. Cf. Bento Prado Jr., *Presença e Campo Transcendental*, Edusp, 1989.

59. *Alguns Ensaios*, São Paulo, Max Limonad.

insistia em permanecer confinada. E no caso de Bento Prado, sabemos todos que o desfalque já era considerável.

Sem dúvida, o zelo exorbitante que o constrangia, e ainda lhe traz a rédea curta, era mesmo padecimento corrente de letrado agoniado. Posso no entanto assegurar que em tal síndrome paralisante, a natural complicação psicológico-literária é a que mais aparece e a que menos conta, até porque sempre houve em nosso Autor uma saudável e simpática ponta de narcisismo. Como os demais membros da pequena e lamentável família a que pertencemos todos, nunca desdenhou ver-se impresso em bela letra de forma e, por certo, com o mesmo imperecível deleite do Narrador da *Recherche* ao ler seu primeiro artigo no *Figaro*. Legítima sede de nomeada, por que não? Mas também, e sobretudo, alternando com aquela aspiração, um retraimento tal que pode chegar aos confins da indiferença pelo destino de frases e ideias pelas quais, ainda há pouco, preferíamos antes morrer como um cão do que apressar-lhes um segundo que fosse o amadurecimento tão custoso.

*

São singularidades por explicar, e não só quando se tem em mente as duas décadas de imerecido purgatório que o arranjo de tais idiosincrasias acabou por infligir ao ensaio que finalmente estamos publicando. Arrisco dois palpites.

Lembraria em primeiro lugar que a timidez que aprontava sinucas como essa era mesmo da Filosofia, muito menos uma questão de temperamento do que de *método*, quer dizer, estava entranhada no gênero recém-implantado pela missão francesa, forma híbrida – nem filosofia,

nem história, mas um viés dissertativo que cimentava as duas com a argamassa da *explication de texte* – e indefinida o bastante para abrigar e estilizar nossa indecisão, vício de origem cujas raízes deitavam fundo nos meandros da vida opinativa nacional.

Digamos, para começar, que uma alma naturalmente timorata afinasse com a via suspensiva recomendada pelo método dito “estrutural” em história da filosofia, e mais, que nele encontrasse o escudo protetor de que carecia. Mas também uma arma à sombra da qual camuflar opiniões enrustidas, mal insinuadas com a mão de gato do comentário pelo menos tecnicamente bem ajustado ao figurino europeu. Reservar opinião era conosco. Mais ou menos nos seguintes termos, e para falar um pouco no nosso dialeto dissertativo de então, entre o técnico e o elevado: o nobre festim de abstinência (Nietzsche falando do Ceticismo) em que nos refugiávamos, de costas para o “real comum”, de frente para o “real filosófico” (“instaurado” pelo discurso filosófico), celebrava-se em nome da aversão ao dogmatismo das opiniões avulsas e peremptórias. No limite, o método estrutural engendrava o temperamento intelectual e psicológico que melhor o servia.

A timidez uspiana vinha a ser essa maleabilidade proteiforme, confundindo-se com o tirocínio que consistia em saber apagar-se diante dos autores. Um acanhamento que em princípio não teria parte com a estreiteza de espírito, pelo contrário, interpretar um texto *ad mentem auctoris*, adotando a cada passo um ponto de vista alheio, era dar prova de horizonte largo e aberto, como exigia, de resto, a inteligência nacional remodelada, de que éramos oficialmente descendentes.

Neste sentido, a timidez de método casava bem com a *modéstia da consciência técnica* em que se comprazia a

“macia lentidão” da Escola de São Paulo, que o empenho ilustrado do último Mário de Andrade em boa hora soubera ressalvar. Em termos, porém: o mesmo Mário, que nos absolvía no berço de descarrilamentos futuros, era o primeiro a exigir dos intelectuais brasileiros em geral uma “atitude filosófica da inteligência”, a denunciar neles a “falha várias vezes secular de espírito filosófico”, verdade que em função de uma expectativa tradicional – é preciso que nossos homens de cultura pensem nos “problemas essenciais do ser” – que já não poderíamos mais atender sem reticência e muitas aspas. Vistas as coisas desse ângulo, a nenhuma pressa em concluir, característica, sempre segundo Mário de Andrade, do técnico uspiano da inteligência, antes de sanar, iria perpetuar aquela falha secular de espírito filosófico, do qual se espera sempre a ousadia da visão sinótica. É que a timidez que nos tolhia os movimentos também nos protegia do passo em falso, inevitável nas altas paragens da especulação filosófica. Ela não era só de método, mas também exprimia um propósito profilático. Por exemplo, na forma negativa do seguinte interdito: lembremo-nos todos de que não somos filósofos, ou melhor, se algum dia a filosofia der o ar de sua graça, será por acréscimo e ao término de um infindável aprendizado de técnicas intelectuais criteriosamente importadas. (Pelo menos era assim que se falava aos mais moços nos primeiros anos dos 1960).

Sucedem que o famoso disparate de Tobias Barreto (e retomado por vários outros explicadores de nossas desgraças), segundo o qual brasileiro não tem mesmo cabeça filosófica, não dizia coisa muito diversa. A queixa de Mário de Andrade no fundo tinha o mesmo endereço: carência de espírito filosófico queria dizer literatura amena e sem problema – nela incluída a prosa de ensaio –, na qual

não é possível notar a menor “evolução de um corpo orgânico de ideias”. Sem dúvida, por falta nelas de continuidade social: país gelatinoso, ideias sem linha. Disparates e tateios que tocam num dos pontos sensíveis do desconjuntamento nacional. Escusado lembrar que naquela fase de desprovincianização acelerada não podíamos nem queríamos saber dele. Ou por outra: se porventura nos apresentassem a tirada folclórica de Tobias Barreto (ou de João Ribeiro etc.), mesmo passada a limpo por João Cruz Costa, dois minutos de reflexão bastariam para produzir uma indefinida e lisonjeira sensação de alívio, pois nos tirava um peso vexatório dos ombros: dispúnhamos finalmente de sólidos motivos para reflorestar o oco daquela cabeça acabrunhada que só o equívoco da ilusão dogmática, enfim desfeito, deprimia.

Metódica e programática, a timidez de feitio uspiano era, portanto, ramificação de um nó objetivo. Convite à contenção permanente, atraía sobre si a pecha recorrente de contentar-se, até os confins da atrofia, com a mera “exposição sedentária das doutrinas alheias”. Anátema que confirmava a justeza dessa via real, se a farpa vinha da direita, mas nos desconcertava se era a esquerda que nos tachava de supérfluos. Mais desarvorados ainda, quando a chamada à ordem começou a vir de nossas próprias fileiras: deveríamos ter avançado o sinal sem o saber, para que Giannotti principiasse a denunciar o fetichismo do texto, os perigos do comentário ao quadrado, reclamando uma volta às coisas elas mesmas... Um passo adiante de cuja necessidade ninguém em sã consciência poderia duvidar. O demônio da timidez contava no entanto com os seus irreduzíveis: é que uma inexplicável premonição de aprendiz cheio de dedos (o manuseio bem-educado e disciplinado de noções filosóficas ainda era coisa recente) nos fazia te-

mer o pior, o passo em falso uma vez entregues a nós mesmos, isto é, à *fausse position* em que sempre vivêramos. O fato é que o hábito suspensivo de deixar falar o próprio texto, ressaltando-lhe a armação interna em detrimento do seu valor de verdade – resíduo naturalista desprezível –, era não só um convite à timidez metódica (prima pobre da dúvida cartesiana), mas uma verdadeira escola de inibições. A ascese em que redundava a interpretação *ad mentem auctoris*, bem como o interdito da objeção dogmática (sempre intempestiva), eram por certo virtudes profiláticas porém dormitivas, a ponto de nos paralisar o espírito, suprimindo a distância (e o Método pedia identificação) sem a qual ele não sobrevive.

Nesses termos, como enfrentar a ameaça da página em branco sobre a qual deveríamos reproduzir a alta costura dos mestres franceses? Nem mesmo dispúnhamos de uma língua filosófica legível que não fosse mero decalque da sintaxe dos ditos mestres. Tudo enregelava a mão dormente, que no entanto formigava justamente por conta daquelas pequenas virtudes da reflexão em ponto menor. Publicar então, nem pensar, mesmo porque não havia onde. As revistas eram uma raridade, além de incaracterísticas, e dificilmente um suplemento de jornal arriscava imprimir a prosa bárbara da nova escola, a qual, sem embargo do mérito inquestionável, variava do rebarbativo ao sibilino. Quem embarcou nessa canoa lá por meados da década de 60 sabe um pouco dessas complicações, das quais ainda deve trazer as marcas. Tudo era da ordem do obstáculo – para falar como Bento na época em que lia o Rousseau de Starobinski. Escrita, concepção, oportunidade do assunto já difícil de discernir. Onde o assunto real, aliás? Lidávamos com clássicos necessariamente longínquos e não podíamos – nem tínhamos como sair fora dos

trilhos seguros da rotina (até então uma providência capital e produtiva), ao longo dos quais percorríamos uma a uma as estações obrigatórias – até a próxima mudança de paradigma.

Como deixar de compreender a timidez de nascença do melhor de todos nós? (E não creio estar falando apenas em nome da pequena tribo dos tímidos, hoje em extinção.) Havia ainda uma agravante maior: um derradeiro e involuntário tributo à lição de Cruz Costa, em cuja letra ninguém prestava atenção, mas cujo espírito vagamente desmoralizante deve ter feito vibrar mais de uma corda secreta: sem dúvida, sempre alegávamos enfaticamente nosso apreço exclusivo pelo trabalho de formiga, prolegômenos exigidos pelos conceitos, mas no fundo tínhamos medo mesmo era do ridículo de que é fatalmente vítima quem não se enxerga. Nestas condições, vinte anos é pouco, quase uma temeridade, para se lançar o primeiro livro; nem mesmo a sempre lembrada e raramente praticada crítica roedora das gavetas (e das revistas de nenhuma circulação) é uma garantia confiável.

Passo ao capítulo mais arriscado da indiferença. *Timidez ou simples dar de ombros?* Patrocínio erudito para a escrita encalacrada e a publicação rara nunca faltou ao nosso Autor. Quando começou a imaginar a própria existência com a ajuda de Rousseau – que vinha substituir Sartre neste mister de primeira necessidade –, Bento costumava evocar o mundo encantado imaginado pelo cidadão de Genebra, um mundo tal que os seus habitantes não somente escrevem pouco e publicam menos ainda, como, no que concerne a livros e similares, “ne s’arrangent point pour en faire”. Pelo sim, pelo não, melhor ir sacando por antecipação sobre a alforria que a comunidade dos corações transparentes fatalmente traria no bojo. Uma fan-

tasia *cum grano salis*, sem dúvida, com a qual não se pensa encobrir nada, apenas dar asas ao prazer de estilizar, fingindo fechar os olhos para o mal superior da cultura filosófica uspiana. De qualquer modo, é bom registrar o endereço dessa fé de ofício, tanto mais oblíqua quanto não conheço, na família filosófica em que me criei, alguém que sinta como mais intensidade a comichão de “*rabâcher et barbouiller éternellement du papier*”. Já devo ter dito em algum lugar e torno a repetir: Bento Prado nunca deixou passar um dia sem uma linha, ainda que imaginária, “apenas um arabesco no ar”, como gosta de definir a Literatura, assim mesmo, com maiúscula.

Sendo do gosto ao Autor esses enquadramentos letrados, que o divertem pela desmesura muito sugestiva (como se não bastasse o fato imperdoável de ser brasileiro), não custa conjecturar mais um pouco por esse trilho. Estivesse por exemplo o ensaísmo de um Montaigne na berlinda e quem sabe seria mais fácil atinar com o traço mais saliente do *alheamento* que estamos tentando identificar. Penso em Auerbach chamando a atenção para o tom levemente desdenhoso com que Montaigne toma distância das suas atividades de escritor – “*si j'étais faiseur de livres*”.

Pois é esse viés *grand seigneur* da cultura ensaística que gostaria de trocar em miúdos brasileiros. Recapitulo antes alguns elementos da mitologia do *bom diletantismo* construída por Bento Prado para uso próprio – como Montaigne, nosso Autor também se especializou em si mesmo. Embora tão ocupado como qualquer outro professor “produtivo”, forjou a ficção do *désœuvrement* entre tantas outras coisas mais entortadas, numa espécie de ausência bem calculada de Obra (“reificação”?) que Blanchot instalara no coração da Literatura, ou melhor,

do “espaço literário”, a partir de Mallarmé. Conceituação à parte, não se pode descartar a hipótese de que Bento tenha perseguido tal ponto de fuga iconoclasta, sem prejuízo da aura literária que entretanto dispensava, no intuito igualmente elevado de ressaltar o ócio laborioso de sua profissão indefinida, destacando-se aos seus olhos saturados de imagens letradas da vida intelectual sobre o fundo apenas virtual de homem independente, disponível e inconstante como o “objeto” de sua especialização. Não surpreende que, nesta toada, estilize a indolência cívica de Jean-Jacques. Como escrever não é um ofício para os habitantes do mencionado mundo encantado, só o fazem sob a pressão de um estímulo muito mais forte do que a sábia inércia em que vivem: o de estabelecer algum ponto de utilidade pública, após o que retornam à água parada do puro sentimento da existência, como Rousseau deitado no seu barco à deriva no lago de Bienne. Digamos que dessa alternância entre impulso ilustrado que se esgota em si mesmo e tônica quietista dominante, Bento tenha tomado o partido de só pensar (um ofício doloroso segundo Simmel) e escrever (“choses pénibles et sans charme”) quando o prazer de fazê-lo é forte demais. Como o rompante de um capricho que brota do fundo de uma alma diletante? Daí a cinzenta insensatez da aula – e do texto – a qualquer custo: e se hoje não conseguisse pensar nada, não me ocorresse nada que preste, e apesar disso precisar me apresentar e parecer pensar? Tal é a independência sempre ameaçada de um *rentier* – Schopenhauer no caso, precursor e mártir *fin-de siècle* da cruzada antifilistina de Nietzsche, completando o paratêon do Autor –, penhor do ensaísta refratário.

Tudo somado, desponta nesta galeria reunida com tirocínio de colecionador a figura anômala do *homem de*

letras: nem autor que vive da profissão de escrever, nem intelectual especializado nalgum domínio do saber, técnico ou humanístico, mas um letrado sem empenho de obra e ganha-pão, mais amigo da sua biblioteca (pequena, mas escolhida a dedo) do que das flutuações do público em geral, e por isso tanto mais à vontade quanto menos satisfações sua paixão intelectual precisa dar àquela volubildade rival. Como o verdadeiro prazer está muito mais na *mise-en-scène* do processo intelectual da escrita do que no seu resultado e efeitos correlatos, compreende-se que a sorte deste último possa lhe ser inteiramente indiferente.

Ao diletantismo *grand seigneur* soma-se um verdadeiro componente desta engrenagem dispersiva: entendamos, da obra dispersa aos quatro ventos à medida que progride e se desfaz. Refiro-me ao lado boêmio desse desprendimento, pois também é disto que se trata: dos manuscritos deixados para trás nos fins de noite, geralmente deixados em herança a algum novo discípulo devidamente siderado pela prosa filosófica uspiana no seu momento de maior inspiração. Nestas ocasiões em que não era raro rifar originais, lembro-me de tê-lo ouvido glosar a propósito a *Hedda Gabler*, evidentemente sem levar em conta a opinião do próprio Ibsen, que estigmatizava tanto o pobre marido, especialista sem espírito que atormentava o esteticismo da heroína, quanto a vocação para a irresponsabilidade do intelectual veleitário e boêmio, cujo modelo teria sido Strindberg, como se há de recordar. Mas já é tempo de abandonar a galeria dos patronos ilustres e conferir a cor local desse *pathos* da distância tão bem armado.

Do livro de memórias de Oswald de Andrade, o que Bento Prado confessadamente mais aprecia é o título: *Um Homem sem Profissão*. E neste último, o que mais lhe incendei a imaginação é o *panache* de um espírito livre,

descompartimentado, nem mesmo enquadrado pelo ofício das letras, que exercera com a influência que se sabe. Desenvoltura de filho-família modernista e expoente de nossas classes bem falantes, sobranceria de letrado rebelde e de classe dominante, são coisas que não poderiam deixar de comover nosso fazendeiro-do-ar, convertendo-o de vez ao desapego pela obra acabada, penosamente concluída e reunida.

Explico-me, retrocedendo um pouco. O sucesso muito ambivalente dos primeiros clássicos de Gilberto Freyre acerca da decadência do patriciado rural reativou um gênero cultivado nas mais diversas situações e registros: o confronto entre o patriarca, sempre soturno e de pé atrás, e os ímpetos modernizantes do filho bacharel. Quando fui iniciado há mais de vinte anos na mitologia pessoal do nosso Autor, a figura do Pai, com a maiúscula drummondiana de praxe, era personagem de primeiro plano contracenando aliás com o filho igualmente mítico de Leopold Bloom. Fui então apresentado em efígie a um patriarca inteiramente abacharelado, e por isso mesmo também condenado a ser *gauche* na vida: como poderia um tradutor de Marcial evitar que os credores lhe devorassem a fazenda arruinada pela quebra do café? Acresce que esse alto personagem devia mesmo oferecer um quadro dos mais sugestivos: ao invés de ganhar dinheiro plantando café como lhe pediam os ancestrais, poetava no mais apurado latim, lia Pascal com critério e sentimento, ensinava matemática aos filhos e ainda arrumava tempo para acompanhar os cursos de Quine na Escola de Sociologia e Política. Despojado da propriedade nobilitadora da terra, não era mais homem de mando, mas o porte fidalgo dos de sua raça, que nunca perdera, de tal modo impressionara o filho do mesmo nome que terminaria por fazê-lo enca-

rar, com a maior naturalidade do mundo, sem embargo das suas muitas luzes sociológicas a respeito, intensificadas pela militância socialista, a vida do espírito como decorrência necessária, quase uma emanção, da grande propriedade rural. Sobre o fundo dessa fantasmagoria em que latim e capim gordura se davam as mãos, um patriarca deste calibre não poderia deixar de aparecer como a própria encarnação local do homem de letras evocado linhas atrás, verdade que sem a antiga folga material que lhe facultava dar as costas ao magro ofício de escrever, por certo para melhor exercê-lo simplesmente *per il suo diletto*. Mesmo obrigado pela crise a ganhar a vida ensinando latim, não tinha por que desarmar a familiaridade toda distância no trato *grand seigneur* com as coisas do espírito.

Podemos presumir sem muito erro que o nosso Autor tenha prolongado sob outras formas esse mesmo *desapego de classe*, capaz de relegar entre os trastes de um quarto de despejo o resultado da mais aturada tensão intelectual. Ao negligenciar a carreira acadêmica, por exemplo. Livre-docente aos 28 anos, ficou por aí mesmo – o Departamento de Filosofia precisava de títulos para se defender do Golpe Militar recente e, como havia uma derradeira brecha na antiga legislação, empurraram-no por ela. Não quero melhor contraprova que o zelo ferido da Burocracia da escola: de início desconcertada, guiada no entanto pelo faro certo das posições de classe arduamente conquistadas, logo atinou com a desfeita que lhe faziam. Também era de classe o pouco caso que um colega agradecido tomou por desprezimento, vendo-o desinteressar-se, e abrir mão em favor dele ou de outro, do primeiro lugar a que tinha direito na linha de sucessão de uma Cadeira. E por aí vai. Digamos ainda que a filosofia do filho devia parecer ao ve-

lho homem de letras uma excentricidade a mais, e nem por isso menos apreciada, a ser incluída no rol das especialidades amadorísticas da família: o filho mais jovem lavraria algum campo transcendental com a mesma pertinácia de colecionador com que o primogênito perseguia a demonstração do teorema de Fermat.

Exagero? Talvez me explique melhor apelando para a experiência de todo intelectual brasileiro. Quem de nós não se sentiu alguma vez francamente importunado por algum raro colega do tipo europeu, que faz questão de nos submeter tudo o que escreve e por vezes nas horas mais estranhas (ao serviço), menos por cortesia e encarecimento mundano das luzes do amigo, do que por real interesse em ouvir uma opinião que mal ou bem exprime uma posição com a qual se pode argumentar; e que, não contente com tais investidas, uma vez feita a roda, publica, volta a testar o efeito produzido nos mais diferentes públicos; isso não é tudo: recolhe sem exceção (jamais escreveu a esmo) os esparsos que reúne em volume e torna a publicar, mas agora pedindo a todos a nova impressão de conjunto, e assim por diante. Um chato? Nem sempre. Simplesmente ainda não estamos acostumados com a ideia de que um autor, sem ferir o decoro, possa levar a sério o que escreve – em qualquer e na menor circunstância um campo de forças está sempre implicado – e, aos poucos, construir uma obra desenvolvendo um problema. Em contrapartida, quem de nós não gostaria de escrever (até pelo simples prazer do *coup de force*) sem incomodar os amigos, que antes de tudo, como se sabe, temos o dever de divertir e tornar a vida amena, nunca aborrecer com o relato de ocupações que raramente vêm ao caso; de qualquer modo, se a publicação for mesmo inevitável, melhor fazê-lo sem alarde e, se houver meios, numa edição caprichada para

oferecer de presente.

Certa vez ouvi Antonio Candido contar ter encontrado com a maior surpresa, num acaso de livraria, um livro cuja existência não poderia ignorar, estudo recém-publicado por um amigo de mais de quarenta anos de conversa diária, sobre o qual nada lhe falara. Se não me engano, a moral da história deve ter sido mais ou menos essa que procurei seguir há pouco. E que passei a entender melhor à medida que avançava o ciclo machadiano de Roberto Schwarz, abreviadamente da seguinte maneira: a quase indiferença pelo destino de inéditos gerados a muito custo (pensando em perspectiva histórica e coletiva, pois da parte de nosso Autor uma dose suplementar de energia costuma ser consumida no esforço de apagar os rastros que traíam a presença de trabalho árduo e contínuo) também é a parte da lógica social *sui generis* que, ao roubar o fôlego cognitivo das ideias, compensa o dano com uma relação mais folgada e desatenta com elas; igualmente, a alternância que vimos entre autoestima literária, à qual não se pode negar satisfação, e a mais completa negligência em relação aos meios mais enérgicos e adequados de satisfazê-la, é outro claro enigma cuja chave devemos procurar naquela mesma lógica.

A notável facilidade de Bento Prado Jr. – a ponto de se dar ao luxo de enfurnar achados com ligeiros defeitos de fabricação, ou melhor, distribuí-los numa espécie de mercado informal, pois nunca foi de entesourar nada –, era no fundo a mais brilhante confissão de que quem cuida da filosofia no Brasil não tem a vida fácil, salvo enterando essas e outras complicações no fundo de um baú.

*

Como lembrei, devemos esta ressurreição aos azares de Colóquios, Simpósios e similares, coisa relativamente recente em nossa vida filosófica, até então muito dispersiva e artesanal. Bento me prevenira que iria requentar marmita: não sabendo dizer não, estava ficando difícil atender à demanda crescente. Cheguei um pouco atrasado à conferência e, não sei por quê, não me lembrava mais que seria sobre o Prefácio Dialogado da *Nouvelle Héloïse*. Mal sentei peguei andando um fim de frase e já na seguinte me encontrava numa sala da rua Maria Antônia, a primeira à esquerda de quem entra, numa tarde chuvosa de agosto de 1966. Da penumbra da sala me recordava muito bem; a data está nos meus cadernos (Rosenheim), mais o restante da conferência. A versão que estava sendo lida, redigida cinco ou seis anos depois, na França, conservara muita coisa da aula, conclusão de uma parte (“O Romance e a Virtude”) de um curso sobre a “fisionomia do imaginário na obra de Rousseau”. Mesmo frases improvisadas sobreviveram tais quais eu as anotara, sob forte impressão: de todos os expositores que conheço, Bento é dos raros dos quais se pode dizer que a fala espontânea e naturalmente armada se encontra madura para o prelo.

Se referi as circunstâncias daquela rápida e enganadora sensação de rejuvenescimento, não foi por simples literatice, mas para lembrar que ela fora efeito de algo real no ensaio que estava sendo lido com a mesma entonação e convicção de vinte anos atrás. Em suma, o que chamava a atenção era a surpreendente juventude do texto. Tanto mais insólita quanto conhecemos bem a caducidade precoce de que sofrem formulações e ideias entre nós. Ora, duas décadas de clandestinidade deram-lhe uma fibra que dificilmente conquistaria à luz do dia.

Prejudicados com tal exílio? Sem dúvida. Robert Darnton, por exemplo, perdeu uma grande chance de descobrir e entender no próprio texto de Rousseau as razões que explicavam e antecipavam o tipo de leitor requerido para as suas obras. As teorias da recepção, uma bela oportunidade de serem comprovadas no Brasil, para não falar no revivalismo da narrativa e outros boatos.

Até onde posso perceber, uma tal sensação de juventude não se deve inteiramente à miragem da retrospectção. Ela é fruto de um modo de pensar que não envelhece porque na verdade não é deste mundo. Embora não esconda nem renegue sua data, trata-se de uma dicção inconfundível que vem sobrevivendo sem rugas à voracidade do tempo brasileiro. Um estilo sem tempo que ainda não achou seu assunto, para só então envelhecerem juntos.

(1988)

A MUSA DO DEPARTAMENTO

Bento Prado Jr. e a filosofia uspiana da literatura nos anos 60

DUPLA PERSONALIDADE

Em meados dos anos 60, Bento Prado Jr. era uma ilha de literatura cercada de filosofia por todos os lados. Pelo menos assim o viam seus mais próximos companheiros de geração. E para aumentar o desconcerto é preciso lembrar que fora aluno aplicado e convicto de alguns deles. Não é que lhe faltasse o indispensável apetite profissional pelos problemas técnicos; muito ao contrário, cumpria à risca os mandamentos do modesto porém eficiente figurino universitário francês que naquela mesma década acabara finalmente por se firmar, disciplinando a flutuante curiosidade filosófica local. E no entanto havia a pedra literária no caminho. Aí o paradoxo: como entender esta recaída (e logo veremos por que chamá-la assim) num ambiente onde não se costumava brincar em serviço? É verdade que consumir literatura, bem ou mal todos consumiam, mas como parte do equipamento cultural de todo homem civilizado, porém coisa à parte do mundo dos negócios filosóficos – e no caso de vida literária pessoal (podia acontecer), ela não deveria ter existência filosófica pública. Ora, veremos que Bento armara um sistema particular de vasos comunicantes entre estes dois compartimentos. É bom insistir: não se poderia dizer que nosso Autor não tratava com a devida

seriedade a causa da filosofia; até demais, pois depositava a mais irrestrita confiança na força reveladora da palavra filosófica. Só que era frequente acrescentar-lhe um suplemento indefinido – um arabesco em torno do elemento essencial, como diria o Poeta –, atribuído pelos colegas a uma espécie de vezo estetizante congênito, com o qual não era de modo algum desagradável conviver, sobretudo nas horas de folga, mas que no final das contas seria melhor confinar. Tudo bem pesado entretanto, a dupla personalidade intelectual de Bento Prado Jr. era a cifra de um outro problema, para o qual acabou achando uma fórmula de compromisso em proveito daquele mesmo temperamento a um só tempo deslocado e muito à vontade no novo regime da filosofia universitária paulistana.

INFLAÇÃO BRASILEIRA DO VERBO LITERÁRIO

O problema a que me refiro foi assinalado e estudado por Antonio Candido.⁶⁰ Até onde sei, foi ele o primeiro a observar, e tirar as devidas consequências, que no Brasil, diferentemente do sucedido noutros países, o essencial da vida do espírito girou em torno da literatura. Trata-se de uma disposição mental peculiar que se refletiu sobretudo numa longa hegemonia do verbo literário entre nós. Uma inflação tal que acabou elevando a expressão literária à condição privilegiada de padrão cultural exclusivo, condição necessária de preeminência científica e consideração social. Esse porém o aspecto mais desfrutável do fenômeno. Vistas no entanto as coisas do ângulo específico

60. Cf. Antonio Candido, *Literatura e Sociedade*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1965, cap. VI, p. 5.

da formação do sistema cultural brasileiro, esta soberania do espírito literário, antes de se tornar um empecilho, empurrando a inteligência para o formalismo e o inchaço retórico, foi o principal instrumento de exploração e revelação do Brasil para os brasileiros, assegurando desse modo a continuidade da experiência nacional. Neste quadro evolutivo – do qual são elementos característicos a penúria cultural do meio, a demorada irradiação do espírito científico, a fraca divisão do trabalho intelectual, a supremacia dos estudos jurídicos etc., a literatura tornou-se a viga mestra da cultura brasileira, impregnando-lhe todas as manifestações, do sermão de igreja à tese de medicina. Focalizado sob este prisma de revestimento obrigatório, nosso verbo literário deu origem a uma “literatura de incorporação”, regime que aliás se prolongou até o Modernismo. Esta posição chave não sobreviveria contudo às especializações que a modernização do país traria consigo. Em consequência a literatura também se retraiu, foi passando à “literatura de depuração”, foi por assim dizer se tornando mais literária, menos ambiciosa do ponto de vista social, voltando-se de preferência para a “formação de padrões literários mais puros” – conclui Antonio Candido, sublinhando no entanto a ambivalência deste arremate sobretudo reativo.

Relembrada esta linha formativa, duas evidências parecem se impor. Em primeiro lugar, não se pode conceber a evolução da experiência intelectual brasileira sem a norma diretora dessa matriz literária original. E não se trata apenas de recursos expressivos e interpretativos disponíveis, mas de um repertório historicamente ordenado de formas segundo as quais sondar a lógica singular da experiência brasileira e, por comparação, amadurecida a hora certa, a outra cena, mundial, de que somos parte, apesar

de todos os pesares. Mas por outro lado, não podemos mais tomar ao pé da letra esse fenômeno central de nossa formação cultural, sob pena de condenar à irrelevância da literatice todo o conhecimento futuro acerca daquela experiência. Veja-se o caso da ciência social universitária. Foi-se o tempo da “harmoniosa convivência e troca de serviços entre literatura e estudos sociais” – como Antonio Candido definiu o período que viu nascer os ensaios de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, ainda tributários daquela matriz literária de nossa vida mental, “não apenas pelo estilo mas principalmente pelo ritmo da composição e a própria qualidade da interpretação”. Não obstante, as ciências sociais jamais se firmariam como corpo de conhecimento mais ou menos tangíveis se não rompessem com o molde literário da ensaística dos precursores. Quanto a saber o que se ganhou e o que se perdeu nesta transação, são outros quinhentos que agora não vem ao caso ponderar.

LETRAS FILOSÓFICAS

Ora, no que concerne à filosofia, nem mesmo se poderia alegar, a título de comparação e possível inspiração, alguma semelhante idade de ouro de confluência produtiva entre raciocínio literário e argumento filosófico. Não é muito difícil compreender por quê. Aliás são as mesmas razões que determinam o lugar de segunda ordem ocupado pela filosofia no sistema cultural brasileiro.

Voltemos à primazia do verbo literário no Brasil velho. Remanejado com alguma liberdade, e relativa impropriedade, um dos argumentos básicos de Antonio Candido poderia ser reexposto do seguinte modo: num país de pas-

sado colonial e portanto tão incerto de si mesmo como o nosso, compreende-se que o núcleo da vida mental mais refletida tenha girado em torno da elaboração da imagem que melhor nos revelasse (ou dissimulasse) e fixasse nosso posto no concerto das nações civilizadas; sendo a literatura antes de tudo figuração (mesmo quando não retrata), quem escrevia não só se entregava àquela tarefa de pesquisa e descoberta, mas gozava da boa consciência de estar contribuindo para a edificação do país pondo em funcionamento um sistema de estilização da experiência nacional. Quando, graças ao Modernismo e sobretudo à reviravolta cultural desencadeada a partir de 30, redescobriu-se a assim chamada “realidade brasileira”, a nova prosa sociológica em gestação, sendo ela mesma por assim dizer epistemologicamente “realista” (pouco importando o mecanismo conceitual empregado na construção do seu objeto), não só incorporou com naturalidade a vocação aplicada de nossos homens de letras como, nos seus momentos mais inspirados, soube entroncar-se na linha evolutiva que definira a fisionomia cultural do país, beneficiando-se assim em larga medida, mesmo não sabendo, da experiência intelectual acumulada durante a formação de nosso sistema literário.

Pois nada disso poderia ocorrer com a filosofia, onde a rigor tudo estava por fazer. Não sendo propriamente uma figuração da realidade nem mesmo nos períodos clássicos em que predominava o princípio da “representação”, a cultura filosófica não teria mesmo nada a dizer a um espírito brasileiro em formação. Não contribuindo em nada para a descoberta do Brasil, tornou-se presa fácil do nosso veleitarismo doutrinário. As leituras se sucediam mas evidentemente nada somava – enfim, uma curiosidade à margem da cultura viva do país, como indicado, bem ou mal se re-

produzindo no amplo espectro da “literatura de incorporação”. Não era raro ver naqueles tempos nem tão remotos assim uma cabeça bem feita, via de regra escolada no trato dos problemas brasileiros, cujo raio de ação podia às vezes ultrapassar os limites da atuação provinciana, demonstrar grande discernimento literário e no entanto revelar a mais desconcertante pobreza de espírito quando se punha, biso-nhamente, a filosofar. O complexo colonial por certo nos cortava o fôlego especulativo. Mas é preciso acrescentar que contra nós também jogava um outro fator: fazia tempo que na metrópole a cultura filosófica (ao contrário da lite-ratura, dos dois lados do oceano) se tornara assunto de pro-fissionais tratado em instituições especializadas. Restaria ver se a ressonância social (de qualquer forma um filósofo europeu ainda não falava sozinho) viria com a transplanta-ção de cursos regulares de filosofia. Em resumo, para voltar à formação filosófica que não houve: desprovida de lastro real, a elucubração filosófica no Brasil velho veio a ser uma das vítimas prediletas do inchaço literário em que vivía-mos, evoluindo de preferência nas adjacências dos cursos jurídicos, de tal forma que durante muito tempo a filosofia foi uma espécie de ramo especulativo do bacharelismo.

Compreende-se nestas circunstâncias que uma das primeiras providências tomadas pelos Pais Fundadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo tenha sido o expurgo meticuloso de todo resíduo do finado imperialismo literário. Em princípio pelo menos, estava proscrita toda complacência discursivo-literária. Mais exa-tamente, ficava estabelecido que não cuidaríamos de filo-sofia à maneira ideológico-retórica vigente no largo de São Francisco. Uma moderna exposição filosófica (aula ou futu-ra monografia) deveria dispensar o revestimento literário de praxe, não temendo ser deliberadamente cinzenta como

um protocolo de Seminário. Em suma, alinhávamos no campo bem demarcado das especialidades contemporâneas, de cujo domínio secamente conceitual foram banidas as figuras pré-modernas da retórica – que cedo ou tarde se vingaria, podemos adiantar. O passo era de fato indispensável. Sem dar as costas à literatice ambiente (ou que julgávamos tal), a cultura filosófica simplesmente jamais funcionaria no Brasil – um melhoramento da vida civilizada que não poderíamos dispensar. Num gênero naturalmente elevado como a filosofia, não seria fácil contrariar a tentação retórica. Assim o prosaísmo escolar que não tínhamos vergonha de praticar fora grandemente favorecido pela disseminação do gosto modernista, que quebrara a ênfase e a monumentalidade de nossa tradição ornamental. Igualmente na vertente da esteira ilustrada e construtiva do modernismo, não nos considerávamos filósofos com doutrina própria, mas também simples técnicos da inteligência, o que já era pedir muito. Por seu turno, estancado o veio social dos anos 30, a literatura se depurava (como observado por Antonio Candido), convertendo-se num setor cultural em pé de igualdade com os demais, em vez do antigo ponto arquimediano, uma especialidade como outra qualquer. Não obstante a transformação, nossos maiores continuavam batendo na tecla da compartimentação necessária. Convencidos de que não era mesmo possível tratar de filosofia sem romper com a tradicional impregnação literária do meio, haja vista a prolixa incorporação do passado, ficava sob suspeita qualquer flerte com a cultura literária, salvo para fins de consumo pessoal. Aqui o problema maior: não era menos verdade que esse confinamento até certo ponto indispensável privava a filosofia uspiana da principal fonte da experiência intelectual brasileira, tornando real o risco de atrofia dos assuntos.

UMA RELAÇÃO COMPLICADA COM A LINGUAGEM

Isto posto, no que consistia afinal a simpática heresia de Bento Prado Jr. naqueles anos de ascese metodológica? Retrocesso, persistência da tradição? Nem de longe. Existir podia ainda existir, mas era quase uma reminiscência, a antiga e pacata alternância da rotina e da quimera, professor atualizado durante o expediente, poeta simbolista nas horas vagas. O caso agora era outro. Bento simplesmente começara a insinuar, sem no entanto se dar por achado, que, salvo nas regiões mal demarcadas em que confina com o conhecimento científico, a filosofia bem poderia ser um ramo recalcitrante da cultura letrada. Passado o período de acumulação e assepsia máximas, achava que já era hora da filosofia aprender a escrever, submetendo-se enfim ao teste decisivo: fazer-se entender e até mesmo apreciar por um leitor não especializado porém cultivado. Notando as encrências expositivas em que nos metíamos, percebera que a filosofia era um gênero novo para o qual ainda não dispúnhamos de língua própria. Por mais que copiássemos as técnicas da dissertação e da explicação de texto difundidas pelos professores franceses, algo lhe dizia que não era menos necessário ajustar-se igualmente aos padrões literários da prosa de ensaio local. Dito isto, não creio estar exagerando se afirmar que a filosofia franco-uspiana começou de fato a escrever com Bento Prado Jr. e que simplesmente lhe devemos a invenção do ensaio filosófico paulistano. E isto numa quadra em que ainda estava bem vivo nos meios uspianos – da sociologia à filosofia – o sentimento da ruptura irreversível com a tirania literária do passado, nos termos em que se viu porém acrescidos da demasia contrária:

em muitos círculos passava por prova suplementar de rigor científico a escrita deliberadamente estropiada. Um pouco para chatear, mas não só por isto, Bento resolveu adotar a causa perdida da perfumaria, como lembrou certa vez um veterano daqueles tempos de acumulação primitiva. Guiava-o uma espécie de tirocínio literário que certamente não adquirira em classe. Por outro lado, esse mesmo golpe de vista escolado pela vida intelectual pregressa lhe sugeria que uma prosa bem armada não poderia deixar de orientá-lo no pensamento. A dificuldade estaria na escolha dos elementos que lhe servissem de modelo e que sobretudo lhe confirmassem a convicção ainda informe de que o momento expressivo é igualmente determinante numa exposição filosófica. Tudo bem pesado, e para resumir, o fato é que ninguém sabia ao certo, preto no branco e silenciada a voz suspeita da tradição, o que significava mesmo escrever no Brasil. Para um sartriano de nascença como Bento o amálgama se fez com naturalidade: não se poderia dar satisfação a esse embaraço congênito da escrita filosófica sem responder à pergunta igualmente especulativa pela essência da Literatura. Estava aberta a porteira por onde passaria a filosofia uspiana da literatura, com maiúscula e tudo. Neste passo não espanta que uma vez encerrada a tese de história da filosofia que devia a seus pares, os primeiros ensaios de Bento tratem abertamente de motivos literários. Ora, o mais surpreendente nesta abertura filosófico-literária, como veremos, é que nosso Autor não precisou renegar a magra dieta especulativa que lhe fora servida pela filosofia universitária francesa para introduzir no elenco dos assuntos nobres a meditação sobre a natureza da literatura. Mas a esta plataforma seria preciso juntar uma combinação igualmente imprevisível de preferências literárias reforçadas pelas transformações extracurriculares da filosofia francesa.

Duas palavras sobre o epílogo desse roteiro. Muitos anos depois, à procura de algo que definisse o filósofo (por certo uspiano), Bento destacaria no modo de ser desajeitado do personagem uma certa “relação complicada com a linguagem”. Mas então já esquecera aquele mal-estar de origem, substituindo-o por um teorema enunciado em benefício da corporação. Só os leigos olham inocentemente para as coisas, enquanto ao espírito filosófico caberia o inexplicável privilégio de uma percepção literal da linguagem, a contrapelo da visão instrumental corrente. A ser assim, onde se poderia reconhecer o registro retrospectivo de um desconforto real e culturalmente significativo, Bento de fato nos oferecia um elogio da filosofia. Mais adiante, aproveitando a deixa, Rubens Rodrigues Torres Filho extrairia daquela fórmula que repartia a humanidade entre simples usuários da linguagem e os que lutam com as palavras da tribo, pelejando por lhes dar um sentido mais puro, um argumento a mais em favor da convicção de que a incerta fala filosófica uspiana (pelo menos uma variante dela, muito cifrada e oblíqua) poderia encontrar seu lugar natural no igualmente movediço “dizer literário”.⁶¹ Como queríamos demonstrar? Ainda não. Nem se poderia dizer que tenha sido esta a meta perseguida por Bento Prado Jr. desde aquele começo tateante à procura de estilo e assunto. O que de fato se pode dizer é que foi o primeiro a recolher os elementos decisivos para a futura cristalização, no âmbito da cultura filosófica uspiana, de uma ideologia literária muito característica, da qual seria então peça chave a referida crença na conaturalidade de filosofia e literatura.

61. Cf. Apresentação de *Filosofemas*, São Paulo, Massao Ohno, 1987. Antologia organizada por Célia Regina Cavalheiro.

UMA ESTREIA NA VIDA FILOSÓFICO-LITERÁRIA

Bento não estreou com o tradicional livrinho de versos (embora fosse um bissexto razoavelmente assíduo), nem tomou o atalho equivocado da Faculdade de Direito, como faziam muitas vocações filosóficas na esperança de confundir a família. Foi direto ao ponto, mas pelo caminho enviesado da vida literária. Ao prestar exame vestibular na velha escola da rua Maria Antonia já sabia o que queria. Por certo uma reforma do entendimento, porém meia-sola: a filosofia um tanto apagada mas sem embromação dos professores franceses, sem precisar todavia renunciar inteiramente ao vezo literário predominante na boêmia intelectual a que devia sua iniciação – Bento fora o benjamim de um círculo artístico-literário cuja base de operações, em meados dos anos 50, era a Biblioteca Municipal. Assim, nosso jovem Autor tomava com naturalidade o caminho da tradição: como lembrado, em terra de verbo literário inflacionado não havia mesmo outra forma de expressão disponível na pesquisa da sensibilidade intelectual. Mas agora já não estava mais em jogo a descoberta e exploração da experiência nacional. Mesmo assim, tratava-se da invenção da vida do espírito. Para tanto, Bento foi compondo um paideuma particular, onde figuravam lado a lado poetas e filósofos, reunidos sob o signo da negatividade, já que a intenção era radical – entre o espírito, que é negação e transcendência, e o mundo, cujo curso é sempre filistino, não poderia haver *juste milieu*. A formulação poderia não ser exatamente esta, mas àquela altura não havia nada que Bento não passasse pelo crivo sartriano, que de doutrina particular já passara à condição de senso comum adaptado para uso pessoal. Na ala dos pensadores

Sartre ocupava portanto o lugar central, devidamente acompanhado pelos demais fenomenólogos e filósofos da existência. Quanto ao ramo literário daquela árvore de patronos desnecessário dizer que reinava Drummond, mas o da fase classicizante e sobretudo das “tentativas de explicação e de interpretação do estar-no-mundo”, seguido de Fernando Pessoa e Rilke, aos quais logo se juntaria o Eliot dos Quartetos. Como é fácil de ver, de preferência poetas nos quais era forte a musa filosófica. Do lado da prosa de ficção, a mesma inclinação faria a ronda dos romances ditos existencialistas. Tudo isso alimentado por uma devoção nunca desmentida por Pascal, mas esta trazida de casa. As manifestações da mitologia particular encimada por tal panteão por mais que variassem apresentavam um inconfundível ar de família. A mesma negação do mundo, como recomendava Sartre, ou fome de absoluto, como só a boêmia transcendental sabia despertar, podia tanto aproximar o futuro uspiano dos cinamomos de Alphonsus Guimaraens, quanto nortear-lhe o juízo político pela Guerra Civil Espanhola, não o fato (que também o entediava) mas o mito refundido por Malraux, Hemingway e Rossif. A tônica recaía portanto sobre as sondagens em profundidade, sobre situações limite cujo desafogo envolvesse algum tipo de ascensão a uma esfera espiritual de problematização máxima. Nesta, a confirmação poderia vir tanto de um filosofema sobre alguma modalidade do mal-estar-no-mundo, como de um verso lavrado com a ciência sempre admirada dos parnasianos. Aliás admiração confessa até hoje, como a queda também declarada pela versalhada quilométrica de Vicente Celestino, Cândido das Neves, Cáculo da Paixão Cearense etc. – e isto uma década antes da reviravolta *snob* dos tropicalistas. Note-se que era muito pequena a dose de artifício nesse *itinerarium mentis*. Na

matriz como na filial existencialismo e boêmia andavam muito bem juntos, aliás com uma diferença a nosso favor: os parisienses, ao montar o cenário exigido pela nova sensibilidade, precisaram importar acessórios americanos, jazz, *film noir*, perplexidades do *deep south*, *whisky* consumido em escala industrial etc; quanto a nós, bastava entroncar na rica tradição local, onde havia para todos os gostos, da fronda abolicionista ao absinto simbolista. Bento não tardou a encontrar o filão que melhor lhe convinha e aí instalar o seu reduto, o “nicho do bicho alado”, como escreveria mais tarde. Sua operação: converter o estado de poesia despertado pelo fervor noturno num equivalente estado de filosofia, e vice-versa. O resultado não deixava de ser singular. Em lugar do costumeiro barateamento dos gêneros e noções – principal arma da subversão boêmia contra o partido da ordem –, algo como uma liga mais apurada, puxando para a dicção elevada, de poemas e iluminações filosóficas. Esse o primeiro laboratório no qual Bento Prado Jr. começou a filosofar sobre literatura.

O experimento todavia não seria possível não fosse ele mesmo tributário de uma dupla evolução. Depois de um longo período de fidelidade documentária e sentimental, a literatura brasileira – quer dizer, nosso horizonte intelectual mais próximo – parecia enfim querer atingir as altas paragens do pensamento, como se referiu certa vez Manuel Bandeira à poesia de Drummond. Por seu turno, a filosofia na metrópole também mudava de registro, admitindo novos assuntos, entre eles a literatura. Um concurso de circunstâncias que vinha facilitar a vida de Bento Prado, unificando-lhe o paideuma numa galeria só.

UMA ATITUDE FILOSÓFICA DA INTELIGÊNCIA LITERÁRIA?

“Não existe uma obra, em toda a ficção nacional, em que possamos seguir uma linha de pensamento, nem muito menos a evolução de um corpo orgânico de ideias.” Assim se queixava Mário de Andrade na “Elegia de Abril”.⁶² Certo ou errado, o que gostaria mesmo de ver era algum escritor “romanceando sobre um núcleo de ideias organizadas em sistema”. Esta aspiração vinha de longe, e não se poderia satisfazê-la sem contrariar uma tendência a que bem ou mal devíamos o funcionamento de um sistema literário no Brasil. Sabemos em que termos Antonio Candido apresentou a disposição de espírito que lhe definiu o destino. A incorporação da atividade literária ao esforço coletivo de construção nacional, na medida mesma em que delegava aos nossos escritores a tarefa de contribuir para o autocohecimento de uma sociedade em formação, habituou-os a produzir para públicos naturalmente simpáticos porém restritos, e com a devida aprovação dos grupos dirigentes, do que resultou uma literatura acessível e dotada de enorme poder comunicativo. O exercício dessa vocação aplicada num meio acanhado acabou por rebaixar-lhes o horizonte, não permitindo que se formasse entre nós uma literatura verdadeiramente complexa.⁶³ Com o tempo esta falha constitutiva, o preço pago pela continuidade social do sistema das obras, converteu-se em franca obsessão, um sentimento a mais de inferioridade e outro foco

62. Cf. *Aspectos da Literatura Brasileira*, São Paulo, Martins, s. d. , p. 189.

63. Cf. *Formação da Literatura Brasileira*, São Paulo, Martins, 1959, vol. I, e “Introdução”, *Literatura e Sociedade*, ed. cit. , cap. IV, 2.

de compensações equivocadas. Uma delas é responsável pela proliferação do falso escritor difícil, que antes do Modernismo se especializara na mera complicação verbal, e depois, na exibição de recursos técnicos a título de experimentação com a linguagem. Não era nesta panaceia que pensava Mário de Andrade, acabrunhado pelo fôlego curto do nosso pensamento literário. Dentre os temores que acompanharam a linha evolutiva da literatura nacional estava o de ficarmos para trás na divisão internacional dos assuntos, os pitorescos para a periferia, os substantivos para as literaturas centrais. Era a ideia fixa do universal, atuante na consagração em vida de Machado de Assis, o primeiro a dispensar ostensivamente o apoio da cor local, pois parecia evidente que a obrigação tácita de se deixar impregnar pela experiência imediata comprometia a sondagem em profundidade dos grandes temas universais. O desejo expresso por Mário de Andrade mostra como as coisas se complicavam na hora de especificar esse ponto de honra da consciência literária nacional.

Nossa literatura era rasa por formação. O que fazer? Dentre as providências estéticas cabíveis, Mário de Andrade foi bater justamente numa porta que não abria para nada, atribuindo aquele estado de coisas à falta de uma atitude filosófica da inteligência brasileira. Conhecemos as razões dessa falha secular, o divórcio entre curiosidade intelectual e país real que nos diminuía as chances de reflexão. E não obstante Mário não hesita em confiar o reerguimento de nossa literatura a uma espécie de rearmamento filosófico dos espíritos. Mas no que consistia exatamente essa disposição redentora? Nem ele sabia ao certo, embora muito convencionalmente aludisse de passagem aos “problemas essenciais do ser”. Ou melhor, embora o apelo direto à inspiração filosófica se prestasse à confusão,

sabia muito bem o que não queria toda vez que voltava à baila a obrigação patriótica de dotar as letras nacionais da envergadura mundial de que careciam. Por exemplo, não queria mesmo saber era da “corrente Mania de Grandeza, universalista, psico-filosófica, profundista, valoreternista”, que estava vendo tomar corpo em torno de Cornélio Pena, Lucio Cardoso e discípulos.⁶⁴ Veja-se então a força da tradição que nos formara: ao falso profundo dessa literatura que procurava dar o “sentiderrimo de tudo” – que aliás considerava, *et pour cause*, uma reação muito compreensível porém abusiva ao nosso “complexozinho” de inferioridade – Mário de Andrade voltava a contrapor a velha plataforma de fidelidade à desconjuntada matéria bruta do país, na qual se exprimia nossa índole “cafajeste”, como gostava de dizer para melhor contrariar o grãfinismo da elevação espiritual. Esta alternativa tinha a seu favor a simpatia da modéstia esclarecida de quem sabe se pôr no seu lugar, mas não era uma solução, como se podia comprovar pelo desabafo de anos antes. Menos ainda a outra alternativa, como ficava demonstrado pelo fiasco dos supracitados valoreternistas.

Como ficamos? Ao que parece oscilando de um polo a outro, entre a aspiração à literatura que não desmereça as exigências do pensamento e a sensação de que ela não condiz com o curso familiar do pequeno mundo local. Veja-se o caso de Drummond, para citar o autor mais próximo de nosso futuro filósofo da literatura. Ao mesmo tempo em que procurava ascender às ditas altas paragens da meditação poética acerca do estar-no-mundo, divertia-se às custas destas mesmas efusões da finitude pela simples

64. Cf. *Cartas a um Jovem Escritor* (de Mário de Andrade a Fernando Sabino), Rio de Janeiro, Record, 1981, carta de 2-II-1944.

menção do seu cenário, o Bar Vermelhinho por exemplo, onde devia ser bem barata a angústia que se conseguia puxar entre um chope e outro.⁶⁵ Mesma divisão no insuspeito Oswald de Andrade, que escarnecia da mais recente substituição de importações – antes mandávamos vir manteiga e presunto da Dinamarca, agora angústia –, mas não se privava de procurar inspiração na mais arrevesada filosofia do tempo, está visto que pelo simples prazer nada especulativo de quebrar a castanha na boca dos confrades.⁶⁶ Mas aqui a operação era mais nuançada: o motivo existencialista, desmoralizado pelo nivelamento com os demais artigos de importação, não era propriamente reabilitado logo adiante, ao ver sua função cognitiva alegremente confiscada. Não é que nossos escritores fossem dois, a um tempo homens do mundo e filhos da terra. Simplesmente a boa lógica da formalização literária ordenava-lhes desmentir um polo pelo outro, alternadamente. Quem sabe não estaria neste vezo da ironia de mão dupla o germe da reforma filosófica do espírito preconizada por Mário de Andrade? Por um momento, o equilíbrio entre universal e particular em que baseáramos nossa causa parecia girar em falso. Ou melhor, reconheçamos agora que a nota falsa provinha justamente da aspiração filosófica: como dar-lhe satisfação, se este suposto penhor de envergadura era ele mesmo um corpo estranho na formação de nosso sistema cultural? O desencontro não poderia ser maior. A menos que se passasse a entender por “filosofia” uma atitude

65. Cf. Carlos Drummond de Andrade, “Personagem”, “Passeios na Ilha”, *Obras Completas*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1977, pp. 733-735; ver ainda John Gledson, *Poesia e Poética de Carlos Drummond de Andrade*, São Paulo, Duas Cidades, 1981, pp. 254-255.

66. Cf. Antonio Candido, “Digressão Sentimental sobre Oswald de Andrade”, *Várias Escritos*, São Paulo, Duas Cidades, 1970.

da inteligência ainda por definir, à margem dos quadros tradicionais do gênero. Por exemplo, por que não reconhece-la em ato no veio satírico da desmoralização mútua dos polos em confronto? Posso apenas mencionar de passagem que vai neste rumo a universalidade bem lastreada localmente do Machado de Roberto Schwarz. Neste caso, o vezo filosófico do sentimento literário do mundo poderia tanto sobressair no agenciamento do *persiflage* que acabamos de evocar, onde nenhum dos dois momentos escapa ileso, quanto no modo pelo qual o raciocínio literário responde, por meios próprios, à complexidade da hora presente, cujo raio de ação de resto depende de motivos extra-literários. Se isto é fato, a “filosofia” de que tanto carece a intervenção literária mais exigente bem poderia ser este investimento poético da inteligência (da complicação objetiva da atualidade).

Inútil dizer que o movimento literário não tomou esse rumo, o caminho da mediação e conseqüente redefinição dos termos em constelação. Cedo ou tarde, acabou se apresentando um limiar em que se deu a passagem imediata à reflexão de alto bordo na esfera superior do universal. Juntamente com o Drummond pós-modernista, Guimarães Rosa e Clarice Lispector, além de propiciar o tão esperado desrecalque universalista, nos desembaraçando de vez da ganga localista, ofereceriam a matéria-prima de que carecia a filosofia da literatura para levantar voo, amparada de preferência na prata da casa, que finalmente alcançara também a densidade das questões essenciais. Para o nosso futuro filósofo era ainda necessário que se completasse a reforma da outra metade, para que então pudesse recolher numa síntese superior a coleção destas evidências equivocadamente imediatas.

PROFESSORES E ESCRITORES

Refiro-me ao sucedido à filosofia francesa para não nos afastarmos do horizonte mais próximo de nosso Autor um pouco antes, um pouco depois da última guerra. No centro o fenômeno Sartre, a quem se deve a proeza inédita de ter unificado na pessoa de um só autor os campos rivais dos “herdeiros” e dos “bolsistas”, como se designava na França dividida pelo *affaire* Dreyfus o antagonismo ideológico entre escritores – bafejados pela graça aristocrática da criação – e professores, pequenos burgueses apagados e esforçados, devotos do ideário carcomido da Terceira República, seres de imaginação modesta e disciplina mental miúda etc.⁶⁷ É verdade que um professor como Bergson (o premio Nobel não anulava o estigma) redimia em larga medida a corporação, mas não o suficiente para arranhar a ascendência do homem de letras no país, como registrara muito a contragosto no século anterior o conservador-liberal Tocqueville, num capítulo famoso do *Antigo Regime e a Revolução*. Na França, como em nenhuma outra cultura moderna, o imperialismo do verbo perdurava sem contraste, para muitos (geralmente modernizadores de simpatia anglo-saxônica) sintoma de uma sociedade bloqueada. Seja como for, era esta a forma obrigatória do “espírito” e por isso mesmo apanágio exclusivo dos “herdeiros”, reconhecimento de sua supremacia na derrota, pois afinal triunfara a República dos Professores. A vitória coubera ao espírito ossificado de um Brunschvicg, além de confirmar a primazia acadêmica da filosofia, ou-

67. Cf. Anna Boschetti, *Sartre et “Les Temps Modernes”*, Paris, Minuit, 1985, cap. I.

tra singularidade da cultura universitária francesa. Sartre pertencia à elite do campo adverso, era *normalien* e *agrégé* de filosofia – mesmo assim não escondia sua aversão pela carreira que lhe estava reservada. A solução viria com a entronização filosófica da boa forma, uma espécie de mandamento ditado pela compulsão letrada local – sob o risco de descontentar os dois campos em confronto –, o projeto de “n’exprimer les idées que dans une forme belle”. Sabemos no entanto que o Sartre escritor (como deveria ocorrer cedo ou tarde com um leitor de Céline) romperia ato contínuo com um tal programa de boas maneiras literárias: tudo, para um *homme de goût*. Numa palavra, a nova prosa híbrida sartriana seria tudo menos *artiste*, embora estivesse empenhada em fazer justiça ao momento expressivo da enunciação conceitual – “écrire la vie d’une théorie comme on écrit celle d’une passion”, pediria certa vez Valéry.⁶⁸

Mas a ideia nova porém altamente arriscada de exprimir sob forma literária sentimentos metafísicos (e vice-versa) não lhe ocorreria se a cultura filosófica do momento não tivesse girado em torno do seu eixo. (Deixo de lado a mutação concomitante da literatura francesa de entreguerras.) O fato é que *La Nausée* (anterior à guerra, à experiência crucial da Resistência e a doutrina correlata do *engagement*, da qual nosso jovem filósofo nem queria ouvir falar, isto é, de nada que parecesse ferir a autonomia das obras) trouxera a metafísica para os cafés, nas palavras de um contemporâneo. Mas é preciso lembrar em seguida que por metafísica já não se entendia mais a mesma coisa patrocinada pela “filosofia digestiva” (teoria do conhecimento) praticada pelo neo-kantismo dominan-

68. Cf. apud Geneviève Idt, *La Nausée – Sartre*; Paris, Hatien, 1971, p. 7.

te na universidade francesa: nem um sistema terminal de conhecimentos, muito menos um conjunto de ideias últimas e indecíveis, desativadas pela índole positivista daquela mesma filosofia universitária. Deixando de ser doutrina, também mudava de gênero: o que se reabilitava era o *metafísico* no qual se exprimia a conexão viva com o mundo. O céu das ideias podia estar vazio, mas o mundo desencantado dos sociólogos modernistas continuava no entanto carregado de sentido; não era fato que a experiência recuara e a aura das coisas se eclipsara, como o demonstrava esta redescoberta da vida em estado bruto sob o nome de experiência direta do metafísico. No universo da mais cerrada rede de mediações, inaugurava-se o reino do imediato, o da *experiência vivida*. A filosofia que buscasse no *vécu* a sua causa, dispondo-se a *descrever* (ao invés de encadear conceitos, como fazem os professores) a irradiação impura da consciência no mundo, teria livre trânsito por entre as mais variadas modalidades de investimento daquele mesmo “vivido” recém-descoberto, do cinema ao romance. Sabe-se que foi este o caso da aclimação francesa da Fenomenologia alemã, que de pacata disciplina universitária, último sobressalto da filosofia transcendental, converteu-se em fiadora da invenção vanguardista do “concreto”, outro nome de época para a vida imediata carregada de sentido (que podia aliás incluir o drama correlato do não-sentido). Tudo se resumiria então ao modo de desentranhá-lo e expô-lo: imagem, discurso, ato, descarga emotiva etc. A filosofia em nova chave não seria mais do que um gênero de explicitação deste sentido vivido e sedimentado ao longo de uma existência. Sendo portanto uma forma de dar a palavra à experiência de nosso contacto com o mundo, perdia o privilégio da clareza e da distinção à medida em que acedia a um outro, por

certo mais “autêntico”, o da perplexidade, partilhado por uma literatura que cultivava a ambiguidade como cifra do vivido. A rigor, filosofia e literatura podiam ser tomadas como expressões narrativas da mesma aventura da consciência no mundo das significações práticas. Embora distintas, nenhum privilégio na exploração de um mundo comum. Como a obra sartriana de dois gumes vinha demonstrando, cada forma expressiva encontrava na outra o lastro comprobatório de que precisava. Uma mesma técnica descritiva podia então varrer o campo do vivido sem distinções, do mais apagado *fait divers* ao mais elevado dilema da existência coletiva, que era sempre uma aposta na manifestação de um sentido virtual. Filosofar sobre a literatura era em suma aludir a esse *continuum* da experiência, mais a reversibilidade das formas que o exprimiam.

POETAS E PENSADORES

Este quadro iniciático não estaria completo sem uma breve menção do fervor rilkeano do nosso futuro filósofo. Inútil lembrar que as *Elegias de Duino* e os *Sonetos* não seriam lidos com a mesma unção sem a caução do segundo Heidegger. Desta fase sabia-se muito pouco, quase nada, salvo alguns retalhos da *Carta sobre o Humanismo* e o destino elevado que aí era reservado à linguagem, nada menos que a morada do Ser. Pouco sabíamos porém das razões da reviravolta que, entre outras coisas, levaria o filósofo a cancelar o discurso argumentativo da tradição, ao mesmo tempo em que sugeria um parentesco habilmente hermético com a fala originária de alguns poetas da poesia. Era de se presumir que esta preferência pelos

que supostamente tinham como tema único a essência da poesia, repercutisse a deriva sentimental da fala filosófica voltada sobre si mesma. Seja como for, o que devia mesmo seduzir a dupla personalidade de nosso Autor era o jogo constante do qual se tinha alguma notícia, entre o poeta e o pensador, ora idênticos, ora diferentes, porém sempre convergentes no momento supremo de dizer o Mesmo. Só que a poesia de pensamento não tinha lugar na literatura. Para Heidegger “literatura” (algo miseravelmente ôntico) cheira a enxofre, é coisa de intelectual, um tipo raciocinante e geralmente do contra, quando ao contrário o que importa é a irrupção do “poético” no dizer original, etc., indiferente à localização histórica do nome próprio encarregado de rememorar tal acontecimento, e assim por diante. Tudo isso ainda era muito nebuloso, mas não deixava de render grande conforto incluir Guimarães e Clarice Lispector neste círculo ontológico da “palavra pensante”, como diria nosso Autor anos depois.

A ROTINA E A QUIMERA

Volto a lembrar que essa renovação do gosto filosófico francês se deu à margem e revelia da respectiva tradição universitária, de cujos métodos e técnicas descendíamos, como logo verificaria o jovem sartriano encharcado de literatura. Vista no seu núcleo mais duro e persistente, tratava-se de uma mistura, herdada do século anterior, de neo-kantismo e positivismo, que evidentemente proibia a comunicação de gêneros que nosso Autor encontrara não só nos livros de Sartre mas igualmente – e para um coração brasileiro isto era tudo – nas tentativas de um Drummond de “exploração e interpretação do estar-no-mundo”.

Não custa insistir que uma tradição assim impermeável às flutuações da sensibilidade intelectual, sob inúmeros aspectos um entrave à vida do espírito, nos foi entretanto favorável durante o longo período inicial de acumulação. A rotina, cuja inércia era indispensável num meio amorfo como o nosso, servia de escudo involuntário contra os estragos ocasionados pela intermitência do influxo externo, à mercê do qual nos deixava a situação de dependência. De qualquer modo uma ducha fria para as ambições lítero-especulativas do futuro filósofo, informado de que filosofia era matéria de ensino especializado, dotado de repertório técnico próprio para cujo domínio se recomendava a leitura isenta dos clássicos, assunto portanto sem continuidade com as finalidades prático-poéticas da vida. A não ser assim resvalaríamos na mera edificação opinativa. Isto não era tudo. Por certo não estavam vedadas as escolhas doutrinárias, mas o segundo plano a que estavam condenadas reforçava a disciplina mental de base, a única que verdadeiramente interessava. Mesmo assim era flagrante a má vontade que cercava toda referência à Fenomenologia, hostilidade estimulada sobretudo nas aulas de epistemologia do Prof. Gilles-Gaston Granger, logo reunidas num dos clássicos do Departamento.⁶⁹ Nelas ficávamos sabendo que a epistemologia precisa de uma filosofia do conceito e não de uma filosofia da consciência, deixando assim a ver navios Husserl e Merleau-Ponty, para não falar no *démi-philosophe* Sartre. Aprendíamos em consequência a desconfiar das significações vividas e a recusar por princípio a suposta continuidade entre percepção e conhecimento científico – distinção graças à qual Althus-

69. G. -G. Granger, *Pensée Formele et Sciences de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

ser armaria sua máquina de leitura, seja dito de passagem para lembrar o quanto de fato pesavam pouco as preferências individuais quando defrontavam a corrente principal da filosofia universitária francesa. Nestas condições adversas para os amigos do “vivido”, ficava fora de combate o sentimento da primeira hora de formação da personalidade intelectual de Bento Prado Jr., que lhe dizia, na língua da fenomenologia (a única que conhecia), que convergem expressão literária e discurso filosófico, em cuja voz também se exprime o sentido das relações percebidas ao rés da experiência, na tarefa comum de mostrar como a consciência “s’échappe dans le monde”. Mas não a certeza anterior, a razão bem brasileira de uma vocação, de que filosofia e literatura tinham encontro marcado nas altas paragens do pensamento.

Enquanto uma fórmula alternativa não se apresentava, nosso jovem professor ia levando vida dupla. Durante o expediente, muita explicação de texto segundo o último capítulo da escola francesa de história da filosofia, o capítulo “estrutural” inaugurado por Gueroult e Goldschmidt; já na hora difícil de cuidar da Tese, durante um certo tempo ainda falou mais alto o antigo gosto, que o estava levando, depois de pensar em escrever sobre erotismo e política na ficção de Malraux, para uma espécie de marxismo transcendental, empurrado por certo pela publicação recente da *Crítica da Razão Dialética*, de que imaginava então apresentar uma primeira amostra estudando a antropologia de Feuerbach. Decidiu-se enfim por uma solução de compromisso: no campo neutro do bergsonismo, uma crítica das filosofias da consciência, porém, sob o patrocínio do último Merleau-Ponty. Finalmente, encerrado o horário comercial, voltava a abrir o capítulo predileto das correspondências entre filosofia e literatu-

ra, mas agora órfão de apoio metodológico por assim dizer profissional.

VALÉRY QUAND LES MOTS LUI MANQUENT

Este não demorou muito a chegar, e curiosamente foi servido desta vez com a prata da casa. É bem possível que Bento Prado tenha recebido uma primeira mão ainda no ano de 1964, quando concluía sua tese. Não por acaso Gérard Lebrun (em São Paulo desde 1960), lhe dedicaria naquele mesmo ano um de seus inúmeros ensaios “brasileiros” (em sua maioria até hoje inéditos), “Valéry quand les mots lui manquent”.

Tratava-se no fundo de um bem calculado elogio *in extremis* da filosofia, mas com argumentos predestinados a comover uma vocação que precisava da literatura para se firmar. A deixa para o elogio em questão encontrara nas ficções armadas por Valéry a propósito da figura histórica de Leonardo da Vinci, mais particularmente as que giravam em torno de uma inteligência artística em ato, pretexto para uma digressão acerca da dimensão própria do raciocínio filosófico. Segundo Valéry, não atinaríamos com a sua verdadeira índole enquanto nos deixássemos levar por uma espécie de platonismo linguístico, a crença na substância por detrás do substantivo. A experiência literária lhe dizia entretanto que a significação de um vocábulo não era nem absoluta, nem isolável, e mais, que a ilusão do filósofo quanto à objetividade sem resto da transcrição discursiva do saber se devia à evidência apenas prática e parcial do caráter preponderantemente instrumental da linguagem. Quem se restringe a este uso prosaico das palavras está legitimamente convencido de apanhar na sua

rede as coisas elas mesmas. Não é este o caso da filosofia, antes de tudo uma obra escrita, cuja prosa não adere à fala cotidiana pregada nas coisas e tampouco produz efeitos reais como a manipulação científica do mundo, operação que no limite dispensa o concurso apenas convencional das explicações verbais. E assim por diante, até a conclusão de que a filosofia é apenas uma produção verbal que se engana a respeito de sua verdadeira natureza, induzida em erro pela generalidade das fórmulas que utiliza, exteriormente inverificáveis.

Este o horizonte nominalista sob o qual evoluirá o argumento de Lebrun. No centro deste último a descoberta, inédita para um professor francês, de que o esteta da poesia pura e o neo-positivista de inspiração wittgensteiniana coincidem na mesma convicção de que a filosofia não é uma sonda lançada no mundo à cata de “verdades”, mas um arranjo sistemático de pseudo-proposições. Ou melhor, Valéry, ao recusar à filosofia o privilégio de um conhecimento discursivo original, encarando-a em consequência como um gênero literário particular, parecia oferecer uma saída à aporia em que o dito neo-positivismo metia a especulação filosófica tradicional – bastava abdicar de sua condição usurpada de teoria, sem dúvida por um preço muito alto, o da irrelevância cognitiva do discurso literário. (Na verdade, Valéry apenas consagrava, estetizando-a, uma espécie de divisão do trabalho imaginada pelo neo-positivismo, que nisto reiterava o regime moderno da compartimentação intelectual, como todas as fragmentações sociais menos um passo adiante do que uma mutilação: do lado do conhecimento comprovável, a análise lógica da linguagem, uma operação funcional e não uma doutrina; do outro lado, nada a ser sacrificado e muito menos esclarecido, a terra de ninguém das atitu-

des emotivas diante da vida, que é o modo elementar pelo qual um positivista entende a arte, na qual passa então a reconhecer a verdadeira identidade dos sistemas filosóficos do passado. No que Valéry estava de acordo: fora dos limites operacionais da linguagem, de fato tudo o mais era literatura, mas desde que por literatura se entendesse uma linguagem de segundo grau, uma “arte de abusar da ressonância das palavras” desprovida de qualquer ambição comunicacional.) Nesta concepção da literatura como um mutismo incontornável, uma linguagem se enrolando em torno do vazio, Lebrun o acompanharia sem ressalvas (formulações drásticas que a rigor não correspondem à obra efetiva do poeta), mas se deteria ante o desfecho que empurrava a filosofia para a lado da “poesia pura”. Não é verdade – concluía – que não se possa falar das palavras sem renunciar à dimensão semântica do discurso, como o prova o próprio poder de *reflexão* da linguagem (o que o primeiro Wittgenstein proibia, embora o praticasse na forma expeditiva do paradoxo), do qual a finada consciência fora apenas uma aproximação desajeitada. Com isso ficava assegurada pelo menos uma condição sob a qual um discurso não está condenado ao vazio só porque deixou de ser uma representação conforme da realidade. (Alguns anos depois, Lebrun leria Kant nesta chave reflexiva e não-teórica, esclarecendo de vez as origens históricas do estilo uspiano.) Ficava assegurada também a autonomia da filosofia enquanto disciplina original – como se esperava de um professor francês em missão. Permanecia de pé no entanto a tentação literária, e Bento tomaria a devida nota.

Não eram poucos os sinais dos tempos naquele escrito que podemos supor de transição. Em primeiro lugar, duas ou três alusões deixavam claro que a Fenomenologia (um

psicologismo entre outros) era coisa do passado. Junto com a “consciência”, o sentido de que ela era a fonte também evaporava, mas agora a golpes de linguística saussuriana – pois tão pouco quanto a poesia pura de Valéry, um sistema diacrítico de sinais o tolera, a não ser como resíduo ocasional. E com ele também se iam os demais temas do repertório histórico-transcendental, “alienação”, “praxis”, “sujeito”, “desenvolvimento”, “tomada de consciência” etc., como se quisesse, palavras geradoras de pseudo-sentenças, (má) literatura ou borra metafísica. É curioso notar que esta marcha batida da *Aufklärung* não só estava ao lado da poesia pura (igualmente implacável com as “significações vividas”), como poupava em sua autonomia a filosofia universitária.

Quanto à literatura, não era a primeira vez que Lebrun a trazia para o âmbito do comentário filosófico, gênero aliás ainda indeciso, embora inteiramente circunscrito pela dissertação francesa. Ao mesmo tempo em que recusava a conversão literária da filosofia sugerida por Valéry, também dava a entender que a verdade da literatura não era algo que dependesse da reinterpretação filosófica para transparecer. Assim, pouco tempo antes dedicara outros dois ensaios “brasileiros” (ainda inéditos) ao estudo de Lautréamont e Jean Genet. Inútil precisar que a ótica do segundo era anti-sartriana: o ponto nevrálgico não estava mais no imaginário de uma mitologia privada, mas na abolição desse universo ainda representativo por efeito de uma empresa deliberada de destruição da linguagem das pessoas “normais”, fazendo-a então gravitar na órbita não denotativa da “literatura”. Mesma conclusão quanto à poesia absolutamente não-imitativa de Lautréamont, e aqui a polêmica era com a interpretação figurativa dos surrealistas, poesia abstrata portanto, “onde o mundo re-

presentado, no momento mesmo que parece brilhar com um estranho fulgor, na realidade se suprime na linguagem”. O arremate é quase um teorema de época. Mallarmé sem dúvida, que estava voltando a circular com o estruturalismo. Mas sobretudo Foucault (que ainda não era Foucault, de quem Lebrun fora aluno e no ano seguinte traria a São Paulo), que em 1963 publicara um pequeno livro sobre Raymond Roussel e estava ressuscitando Maurice Blanchot.⁷⁰ Deste último vinha decerto o Mallarmé inventor do “espaço literário”, em cujo silêncio ressoa uma palavra ausente, como escrevera Lebrun comentando Valéry.⁷¹ É possível que do Roussel de Foucault tenha vindo o sentimento polêmico do vínculo entre linguagem segunda, voltada sobre si mesma, e a provocação do “nada a dizer” que caracterizaria então a entrada em literatura: somente os amigos da “vivência” ainda imaginavam que se escreve porque se tem algo a dizer, por certo não uma significação pura diante de nós esperando em silêncio ser proferida, mas mesmo assim um excesso do vivido sobre aquilo que já foi dito.

Embora discretos, sinais inequívocos da Ideologia Francesa que madrugava. Está claro que sabíamos do estruturalismo, a primeira figura dela, mais austera, universitária, alardeando rigor científico. Afinal fazia algum tempo que acompanhávamos a polêmica que opunha Lévi-Strauss às ilusões (sartrianas) da consciência e seus correlatos. Mas até onde sei ainda não se introduzira em nenhuma de nossas “dissertações” – e repito que o escrito de Lebrun era um modelo do gênero, inimitável, mas era.

70. Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963; id, “La Pensée du Dehors”, *Critique*, n°229, Paris, 1962.

71. Maurice Blanchot, *L'Espace Littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

E o que nele parecia *boutade* (e evidente extrapolação: Valéry podia ser tudo menos um escritor que flertasse com o vanguardismo) logo veríamos que estava no coração de uma constelação de ideias francesas, onde uma certa concepção da literatura despontava como um absoluto.⁷²

O VIÉS ESTÉTICO DA HISTORIOGRAFIA ESTRUTURAL

O que Bento Prado teria retido daquele escrito que lhe fora dedicado, imagino que com pleno conhecimento de causa? Não custa conjecturar. Caso tivesse relido Valéry, não lhe escaparia a atmosfera familiar de algumas observações.

Veja-se, por exemplo, o modo pelo qual o poeta cogitava depurar o discurso filosófico.⁷³ A certa altura relembra que na origem da obra de arte sempre esteve um objeto de culto, cuja beleza desponta e vai se intensificando à medida que o progresso do espírito crítico despoja-o de seus poderes imaginários, substituindo-os pela faculdade de atrair o olhar desinteressado, momento em que o valor de culto se apaga para dar lugar a uma obra que se tornou livre e subsistente por si mesma. Pois este mesmo processo de racionalização que culmina na obra de arte autônoma,

72. Lembro de passagem que alguns anos mais tarde (1972) aquelas mesmas observações de Valéry acerca da natureza literária das obras filosóficas foram reaproveitadas por Derrida (cf. “Qual Quelle – As fontes de Valéry”, *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit), evidentemente sem a verve argumentativa de Lebrun, cujo sexto sentido de homem do *métier* lhe recomendava desde aquela primeira hora resistir à conversão da filosofia em “écriture”. Quanto à “desconstrução”, está claro que eliminaria qualquer referência ao argumento “ilustrado” de Valéry, bem como à sua meditação sobre as condições antinômicas da autonomia da obra de arte moderna.

73. Cf. Paul Valéry, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Pleiade, 1965, vol. I, pp. 1248-1250.

Valéry gostaria de vê-lo reproduzir-se na escala dos sistemas filosóficos, cujas noções básicas (causa, substância etc.) compara então com fetiches, obviamente idolatrados pelos filósofos, a seu ver artistas que não só se ignoram como tampouco querem saber do fato. Quando enfim chegaria à maturidade o olho crítico que poria fim ao primitivismo dessas hipóstases, livrando o pensamento filosófico da ilusão de estar transcrevendo na linguagem um saber objetivo? Notava ainda que o mesmo processo de racionalização também era responsável, noutra registro, pela formalização da matemática, aliviando-a do lastro intuicionista. Em suma, Valéry desejava para a filosofia uma autonomia cujo modelo era o da arte completamente depurada e cujo desfecho seria algo análogo à assim chamada (por ele mesmo) poesia pura. Sob este prisma nada impediria de ver a filosofia, assim desfetichizada, como uma “composição de ideias e de construções abstratas sem ilusões” (objetivistas). Eliminadas da arquitetura de um sistema aquelas palavras sobrecarregadas de um sentido improvável, permaneceria a seu ver o essencial, “o gosto de suas harmonias intrínsecas”. Sirva de contraprova nosso modo de ler os filósofos do passado, continuava: ninguém mais os lê doutrinariamente, mas na esperança de encontrar naqueles sistemas o simples prazer de um exercício superior do espírito, com o sentimento aguçado do jogo. Obras-primas de uma disciplina inverificável portanto, ilegíveis se não fosse essa convenção, que aceitamos pelo gosto de um prazer severo etc. Em suma, o que resta das espantosas construções de Platão e Espinosa se lhes recusarmos as doutrinas? Absolutamente nada, ou melhor, apenas obras de arte – completando-se o ciclo dessublimador da racionalização, marcha iluminista que Valéry entende não obstante como o roteiro cumprido no

rumo da dimensão estética em sua mais irrestrita autonomia, de sorte que o lugar natural da arte pura é o mundo inteiramente desencantado, e lugar também da paulatina estetização dessas produções verbais que a tradição denominava filosofia.

Ora, profissionalmente impregnado pelos escritos metodológicos de Martial Gueroult e Victor Goldschmidt, Bento não reconheceria um pouco dessa tentação estetizante na redução do essencial das filosofias a uma certa “estrutura”? A suspensão do juízo, atitude anti-dogmática e esclarecida em que culminava o ato de reconstituição historiográfica de um sistema, não equivalia à anulação do fetiche doutrinário imaginada por Valéry em função dos limites práticos da linguagem denotativa? E, de fato, Bento deve ter lembrado que pelo menos por um momento o austero Gueroult viu-se na contingência de encarar a hipótese estética: se o valor que funda a indestrutibilidade das filosofias ao longo da história independe da verdade de juízo à qual cada uma delas aspira, por que não identificá-las de vez a obras de arte, à realidade original e auto-suficiente que elas promovem? Hipótese obviamente descartada apenas formulada: impossível ignorar a intenção teórica dos sistemas, a prevalência da dimensão lógica sobre o meramente arquitetônico, que sem dúvida existe mas cuja harmonia não é perseguida independentemente de sua contribuição para o valor de verdade do conjunto etc.⁷⁴ Mesmo assim subsistia intocado o dogma moderno da autonomia, cuja circunstância histórica de origem ainda mal entrevíamos – apenas interessava a salvaguarda de uma disciplina na sua intei-

74. Cf. Martial Gueroult, “La Légitimité de l’Histoire de la Philosophie”, *Philosophie de l’Histoire de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1956, pp.65-66.

reza, ainda que não fosse possível atribuir-lhe sem paradoxo verdade e objeto próprios, uma disciplina por assim dizer especializada nos seus próprios métodos de validação, de certo modo voltada para si mesma, sem doutrina positiva a propagar e cuja lógica de engendramento não tem contas a prestar ao que vem de fora. Esse o regime franco-uspiano do discurso filosófico.

O que dizia Lebrun? Isto mesmo, que a filosofia existe mas não ensina verdades (como de resto queria seu compatriota e colega uspiano, G.-G. Granger), que não é “teoria”, não está amarrada a nenhum referente e mesmo assim, não informando sobre nada, não é vazia de sentido – e que tudo isso não obstante não é redutível à “escritura” absolutamente intransitiva da literatura, à pura ressonância dos signos etc. Vimos também Lebrun suspender esse sentido um tanto rarefeito a uma “reflexão” da linguagem sobre ela mesma (os detalhes viriam apenas em 1971, quando publicaria sua tese sobre Kant). O termo de comparação novo estava naquela apresentação da literatura como uma espécie de absoluto. Vedada no entanto a assimilação (a bem da profissão), onde ancorar aquele inapreensível sentido filosófico, que não era nada sem ser coisa nenhuma? De um ponto de vista metodológico as coisas estavam nesse pé, mas a experiência local parecia se encarregar de laminar ainda mais aquela etérea antena filosófica, que não sabíamos bem no que estava sintonizada. Éramos sobretudo uma pequena sociedade de leitores de filosofia, e quem lê não costuma encontrar obstáculos. Um filósofo europeu (pelo menos o dos tempos clássicos), por mais que se engane e extravie, não fala de costas para a realidade, ou ainda, já que a palavra realidade é forte demais, não ignora a origem extra-filosófica dos seus problemas, por mais remota que

seja. Não era bem assim o nosso caso: o artifício de método que consiste em expor no vácuo a anatomia de um sistema, aqui não era um experimento, e muito mais tarde ideologia, como na Europa, mas experiência diária num ambiente onde a curiosidade filosófica estava à procura de assunto. Enquanto este não vinha, o discurso filosófico que líamos e comentávamos ia se desenrolando por conta própria, sem nada que o confrontasse e medisse. Bastava portanto seguir nossa inclinação natural para a autarquia compensatória para nos entregarmos à ilusão da autonomia absoluta, cifra de uma experiência intelectual singular, aliás a única de que dispúnhamos.

Como deixar de projetá-la no campo simétrico da literatura? Certamente demarcávamos os terrenos contíguos como exigia Lebrun, mas o fato é que o núcleo estetizante de nossa sensibilidade filosófica exigia uma espécie de satisfação sem aporias, o que finalmente encontraríamos na Ideologia Francesa da Literatura. Lebrun dera o primeiro sinal. No ano seguinte ela se apresentava por extenso na pessoa de Michel Foucault.

O ABSOLUTO LITERÁRIO SEGUNDO MICHEL FOUCAULT

Com a publicação em 1966 de *Les Mots et les Choses*,⁷⁵ Bento pôde enfim confirmar o que apenas pressentira no ano anterior, quando Foucault, em visita a São Paulo, apresentara alguns capítulos do livro que estava terminando: que o eixo daquele Manifesto anti-humanista também passava por uma redefinição da literatura, suficientemen-

75. Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1966.

te enfática e familiar para firmar de vez a futura filosofia franco-uspiana da literatura. E de fato, juntamente com a demolição do ideário histórico-transcendental do período anterior, arrematando alguns anos de crítica estruturalista do Sujeito e seus correlatos, descartado como lixo metafísico herdado do progressismo oitocentista, o livro encerrava, nos seus momentos de apogeu retórico, várias teses inapeláveis sobre a origem e a natureza da literatura.⁷⁶ Por maior que fosse a ruptura, perdurava a tradição inaugurada por Sartre e pela fenomenologia francesa, ao ampliar o leque habitual dos assuntos reputados filosóficos: era difícil imaginar a entrada em cena de uma nova corrente sem opinião própria sobre a suposta essência do fato literário. Foucault evidentemente repercutia o programa da *Nouvelle Critique*, mas antes de tudo estava dando satisfação ao que se esperava de um filósofo francês contemporâneo – mesmo um anti-Sartre estava obrigado a responder à pergunta: *qu'est-ce que la littérature?* O que efetivamente fez, apresentando a literatura como o assunto por excelência da meditação filosófica, a matéria viva do pensamento, este último por assim dizer grafado com maiúscula heideggeriana. Aliás não é muito difícil perceber que a literatura preconizada por Foucault como tarefa do pensamento está mais próxima do famigerado dizer poético heideggeriano, graças ao qual a “linguagem acontece como linguagem em sua própria essência”, do que do objeto profano da ciência estrutural do significante. Não que a ontologia foucaultiana da literatura fosse menos formal que a crítica inspirada na referida ciência das funções mais gerais da linguagem (abstratamente in-

76. Cf. John Rajchman, *Foucault – A Liberdade da Filosofia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1987, cap.1.

diferentes à singularidade histórica das obras), pelo contrário, ela estava centrada numa espécie de celebração extática de um inespecífico ato de escrever (ou melhor, de inscrever): a simples deposição silenciosa e hesitante de uma palavra na brancura mallarmaica de um papel, rito sem destino ou testemunha, é o quanto basta para manifestar a essência da literatura.

À instauração propiciada por este gesto absoluto devia-se a ressurreição do ser bruto da linguagem, cuja “existência esculpida” voltava então a brilhar nos limites da cultura ocidental, quem sabe reunindo as condições para um salto decisivo na direção de uma nova forma de pensar. Uma curiosa promessa de redenção que aparentemente não constava da tábula rasa alardeada pela atividade estruturalista em curso. É verdade que Foucault anunciava esse rejuvenescimento em termos paroxísticos – a linguagem recuperaria sua liberdade numa região informe, muda, desprovida de significação etc. –, na melhor tradição profética da cristação vanguardista. (Àquela altura de vanguardas exauridas, mais uma reminiscência retórica, um arripio de segunda mão.) A literatura, mesmo apresentada nos termos negativos de uma depuração sacrificial, vinha compensar uma perda, reparar um esquecimento. O retorno que seu renascimento recente anunciava – o retorno da linguagem que volta a cintilar com o brilho originário de seu ser etc. etc. – por assim dizer reequilibrava a experiência (dos modernos, devemos supor) reabrindo o caminho para uma fonte que apesar de tudo não secura (curiosa vanguarda, empenhada na restauração da aura, do arcano da autenticidade, etc., ainda que pela via negativa da transgressão). Mais exatamente – única circunstância histórica referida nestas teses sem tempo, salvo o *pathos* muito característico e datado –, a

entrada em cena da literatura vem apresentada como uma compensação ao nivelamento da linguagem operado pelo saber filológico oitocentista, objetivação contrabalançada por uma espécie de recrudescimento do enigma.

Note-se que o contraponto estabelecido por Foucault se restringe ao plano exclusivo da dimensão epistêmica e sua contestação anti-cognitiva. Ao objeto devassado pela filologia responde um enigma do *intérieur*, ou em chave ontológica, um apelo ao “ser selvagem e imperioso das palavras”. Da parte de um doutrinário de Mallarmé (inútil assinalar desde o início), a quem faz remontar o essencial dessa invenção compensatória da literatura, não deixa de ser intrigante (para dizer o menos) a omissão da principal alegação do poeta, a comparação da palavra à moeda que se desgasta passando de mão em mão, de sorte que a restituição do sentido mais puro às palavras da tribo também traduziria um esforço na contra-mão da nova ordem social; ou melhor, a negligência é até compreensível demais: caso puxasse pelo conflito registrado por aquela tirada que o comércio crítico também desvalorizou, seria obrigado a cancelar a “intransitividade radical” que gostaria de atribuir ao ato puro de escrever, inteiramente voltado para o enigma do seu nascimento. Confinando entretanto o processo moderno de racionalização a uma única dimensão, viu-se na contingência de oscilar sem maiores considerandos entre as duas pistas ideológicas da *Aufklärung*. De um lado, a caça dessacralizadora ao “sentido”, cuja evaporação é representada como uma liberação; do outro, um sistema de contra-pesos destinado a abater o preço exigido pela modernização, há pouco encarecida como uma marcha iconoclasta, sistema alimentado pela via paralela do descentramento estético, no caso a experiência incomensurável do absoluto literário. Nesta moder-

nização que conserva e promove o fundo indisciplinado de antigos poderes, não é difícil reconhecer a repartição positivista das tarefas, a sondagem do heterogêneo justa-posta ao curso desencantado do mundo, desde que não se misturem as competências, a realidade nua das palavras e a formalização anti-metafísica da linguagem. É preciso notar todavia que este mesmo dispositivo iluminista – princípio de rendimento em expansão, que gera e convive com o seu exato contrário – anima a poética da qual Foucault oferece um comentário unilateral: convém não perder de vista naquela transfiguração órfica do mundo a operação de uma máquina modernista de produzir estados poéticos com a matéria bruta de palavras desativadas. Por mais iluminista que seja (quando se trata de erradicar até a última promessa de reconciliação numa sociedade antagônica), Foucault não obstante é o primeiro a abafar este aspecto construtivo da poética na qual baseou a causa de sua ideologia literária, retendo apenas a dimensão anti-moderna da operação. Mas assim deixa escapar um momento decisivo da autonomia estética que está interessado em ressaltar de modo superlativo. Resta-lhe então, como estamos vendo, apenas o registro negativo de uma transgressão compensatória dos limites do moderno – este último sinônimo de mera objetivação. Em consequência a autonomia literária não pode ser mais do que um *dédommagement* pelo funcionamento significativo da linguagem, todavia menos uma evidência sociológica do que um capítulo do destino metafísico do Ocidente.

Aqui enfim a primeira tese a ser incorporada à filosofia uspiana da literatura: Representação e Literatura são incompatíveis. O curto circuito não poderia ser maior. A ênfase do primeiro termo desta suposta incongruência é de nítida inspiração heideggeriana, sobretudo no

propósito filosofante de abarcar e definir um período histórico por meio de uma noção colhida no repertório metafísico, no caso a sùmula de um paradigma especular que confronta sujeito e objeto – só que uma época inteira da história do Ser, na periodização heideggeriana, afunilou-se até abranger apenas os dois séculos (XVII e XVIII) da Idade Clássica, agora na acepção francesa do classicismo. Nela domina a ordem do “discursivo”, espécie de instituição prosaica onipresente responsável pela neutralização da linguagem, reduzida à condição de instrumento transparente, subordinada a valores que lhe abafam o ser vivo, imobilizando-a na cerimônia do “verdadeiro”, do “natural”, do “gosto” etc. Do *Discurso do Método* às Belas-Letras a transição era homogênea; onde estas últimas definiam a norma de uma circulação sem resto, a literatura não podia irromper. Quer dizer, Racine e Voltaire estão fora da literatura. De costas para a função representativa da linguagem, ela é antes de tudo “contra-discurso”. Mas afirmando-se contra todos os outros discursos, apenas reivindica seu lugar na moderna divisão social do trabalho – especialização máxima à qual Foucault atribui no entanto o privilégio vanguardista de uma existência desintegradora. Isto posto, vê-se que a norma literária clássica, além de enquadrada por uma categoria metafísica estranha, é apenas um episódio de uma desqualificação mais ampla da parte de uma sensibilidade “modernista” por assim dizer intemporal. “Representação” nada mais é do que uma designação genérica e retroativa para a chamada ilusão referencial, de que padeceriam os derrotados pela revolução epistêmica a que se deve a invenção da literatura – como se viu, o *suplément d'âme* de um mundo totalmente esclarecido. Malgrado o caráter afirmativo desta existência compen-

satória, Foucault pretende se beneficiar do calafrio oposicionista provocado pela alusão às grandes rupturas. Isto é, nenhuma palavra sobre o campo histórico de forças na origem da crise contemporânea da objetividade literária, que é a conjuntura específica daquilo que está sendo chamado de literatura, na verdade o seu capítulo pós-realista. (Que este possa implicar uma nova objetividade, está evidentemente fora de cogitação neste raciocínio sem tempo e esteticamente inespecífico.) Omitindo a circunstância que explica caráter e destino da crise mencionada, bem como a natureza do que vem antes na história da exposição (*Darstellung*) literária da realidade, Foucault simplesmente formaliza o ocorrido, convertendo em estrutura ontológica uma evidência estética da cultura moderna.

Mesmo procedimento no que concerne a outra tese que passou a integrar o elenco das convicções uspianas acerca da natureza profunda da linguagem literária. Novamente um lugar comum da ruptura modernista, privado do conflito histórico que lhe dá sentido, reaparece na forma de um teorema ontológico. Digamos, para abreviar, que a referida crise da objetividade literária, na qual se exprime a bancarrota do momento orgânico da cultura burguesa, trouxe para o primeiro plano da obra a meditação sobre o modo de produção da aparência estética, cuja naturalidade se perdera juntamente com a inocência da figuração (a qual aliás nunca fora imediata mas inteiramente construída). Numa palavra, para manter à distância uma realidade cuja fachada não se lia mais como um livro aberto, a obra de arte, no interesse de sua mesma função antitética de revelação, tornou-se ostensivamente reflexiva, incluindo suporte e meios nos termos da questão. Nas mãos de Foucault, e demais ideólogos, esse viés auto-reflexivo da consciência literária contemporânea acabou ocupando

toda a cena, de fato uma abstração que passava a valer pela quintessência enfim descoberta da literatura, cuja principal ocupação vinha a ser então a magra tarefa de cuidar de si mesma, ou, mais ou menos na fraseologia francesa: a escrita literária, sem a obrigação de representar o que quer que seja, não é nada além do perpétuo movimento de retorno a si mesma, ela não tem outro conteúdo a não ser a intenção de dizer a própria forma, de dirigir-se a si mesma na busca incessante da essência de toda literatura. Inútil relembrar que esta reduplicação narcisista vinha apresentada como uma liberação da obrigação de dizer alguma coisa (a ilusão realista por excelência) que não a simples manifestação de si mesma através da reafirmação da linguagem etc. etc. O Nada com o qual se defrontara Mallarmé “en creusant le vers” – cifra de uma experiência que deitava raízes em solo extra-literário –, se transformara nesse nada de assunto de uma linguagem “qui ne dit rien [...] que soi”. Numa narrativa, por exemplo, no que concerne o referente, rigorosamente não se passa nada, salvo a aventura da linguagem etc. – o que por certo é literalmente incontestável embora não explique coisa alguma. E assim por diante.

Hoje é difícil avaliar a impressão muito forte que este breviário neo-modernista causava, favorecida pelas alusões preparatórias de Lebrun, como vimos. Mesmo assim desconhecíamos a linhagem daquele Manifesto em favor da pureza literária, cujas teses nos pareciam feitas sob medida. Percebíamos sem muita nitidez que Foucault estava fazendo com Mallarmé algo semelhante à versão heideggeriana de Hölderlin numa poesia que meditava sobre a essência da poesia. Mas se nos dissessem, como logo depois nos demos conta, que uma das fontes de Foucault era Blanchot – para o qual, respondendo à pergunta “para onde vai

a literatura?”, a dita literatura se encontrava no caminho de volta a si mesma, à sua própria fonte etc. ficaríamos na mesma.⁷⁷ Nem tanto quando juntamos aquelas revelações ao que a *Nouvelle Critique*, Barthes em particular, vinha dizendo acerca de literatura e metalinguagem, literatura literal (em 1959, Barthes ainda sugeria, para logo abandonar o tema, por cheirar a enxofre sartriano, que essa duplicação do sentimento literário, responsável pelo novo cuidado com a forma, algo teria a ver com o mal-estar da consciência burguesa em crise depois de 1850).⁷⁸ (Mas em dois tempos ficaria o dito por não dito, pois seria tocar no ponto sensível da árvore genealógica de toda aquela vanguarda de segunda mão.) Quanto à auto-referência característica da arte moderna – congelada por Foucault numa espécie de limbo pré-objetivo – tínhamos decerto notícia dela pelos autores do ciclo anterior: assim não faltavam fenomenólogos para datar pela enésima vez o nascimento da pintura moderna do sacrifício do assunto a partir de Manet; subordinar, nos quadros de Cézanne, o percebido ao ato puro de perceber, e nos abstratos, a pintura da pintura e por aí afora, variando o grande lugar comum da estética contemporânea referido acima. Não era todavia um bom termo de comparação pois os novos ideólogos continuavam denunciando a intenção de significação que alimentava os escritos de Malraux, Sartre e Merleau-Ponty sobre literatura e pintura. Mas nada disso adiantava muito. Pouco sabíamos daquela vanguarda ambígua (pós-surrealista), não tínhamos muitos meios de identificá-la, neo-vanguarda que ressuscitava o estetismo de Valéry,

77. Cf. Maurice Blanchot, *Le Livre à Venir*, Paris, Gallimard, 1959, cap. IV.

78. Cf. Roland Barthes, *Le Degré Zéro de l'Écriture*. Paris, Seuil, 1953; id., *Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1964.

mas se ajustava muito aos castelos de pureza edificados pelo Parnaso (e não teria sido isso o que mais comovera o nosso filósofo?); que instituíra um paideuma que ia de Mallarmé e Lautréamont a Bataille; encarecia o formalismo rotineiro da última fase do *Nouveau Roman*; tomava como gênios da raça as nulidades ligadas ao grupo *Tel Quel* etc. Um disparate enfim: uma vanguarda para a qual a instituição literária era um consolo, preconizando a pureza de um mundo à parte. Despropósitos que não ocorriam a ninguém ressaltar, bastava a palavra de Foucault.

Mas sobretudo terminava de convencer as afinidades mencionadas páginas atrás. Quer dizer, tudo parecia nos concernir naquela equivalência de que ninguém duvidava, entre autonomia, “intransitividade radical” e auto-referência: baseados em nosso aprendizado intelectual próximo, achávamos que era assim mesmo, o que valia em termos relativos para o discurso filosófico devia valer em termos absolutos para a literatura, que esta sim não podia mesmo ter parte com o conhecimento. Se consultássemos nossa árvore genealógica (o que faríamos no início da década seguinte com a ajuda de Lebrun), a linhagem da filosofia universitária francesa de que descendíamos, verificaríamos que a obra de arte autônoma, centrada em sua legalidade interna, e o discurso filosófico reformado pela Crítica kantiana (para dar um nome próprio a uma mutação de época) tinham a mesma idade no calendário da cultura moderna. Para ser mais preciso, seria o caso de observar que viria antes da filosofia do que da literatura a impressão de discurso intransitivo. A filosofia não se aclimataria tão bem na universidade se não fosse o impulso (kantiano) que a convertera numa espécie de discurso do método eternamente preliminar, concentrado em si mesmo, nas formas puras do conhecimento possível, para cuja

operação efetiva não faltariam os mais variados pretextos de adiamento, finalmente metamorfoseados em princípio de auto-suficiência. Além do mais, como se aprendia a filosofar na escola da história da filosofia (outro preceito neo-kantiano), ficava claro que não poderia mesmo haver disciplina mais auto-referida. Reforçando a impressão de autarquia absoluta, a refração local dessa depuração paulatina, como vimos, uma experiência de leitor desenrolando-se num meio sem resistência.

Embora fosse esse o principal ponto de apoio, não era o único a favorecer a aclimatação de um ideário que confinava a literatura a um ato de escrever que nada designa além de si mesmo. É preciso lembrar que Foucault principiara sua exposição comentando o episódio da enciclopédia chinesa em Borges. No que dava continuidade a uma tradição de leitura do escritor argentino inaugurada por Blanchot nos anos 50.⁷⁹ Como se queria demonstrar, uma prova suplementar de que o livro de Mallarmé era mesmo o destino do mundo, ele mesmo um simulacro (não há original num universo de duplos perfeitos), e a literatura (ela mesma uma ideia “excessiva”) uma linguagem anônima e infinita, regida pelo paradigma da Biblioteca; e o simples fato (puro) de ler, uma meditação sobre a essência mesma da literatura e o mistério da sua origem. Diga-se de passagem que num continente de leitores apenas leitores, encerrados nas respectivas bibliotecas, tal sublimação metafísica vinha a calhar. Numa palavra, aproveitando para lembrar que a literatura é sempre de segundo grau, a Ideologia Francesa reinventava Borges e dava a entender

79. Cf. Maurice Blanchot, “L’Infini Littéraire: l’Aleph”, *Le Livre à Venir*, ed. cit; Cf. Emir R. Monegal, “Borges e a Nouvelle Critique”, *Borges: uma Poética da Leitura*, São Paulo, Perspectiva, 1980.

que nós também estávamos no jogo. Por que não? Animado pela filosofia literária que melhor nos convinha, Bento arriscaria pouco depois uma interpretação de Guimarães Rosa, e a seguir aproveitaria a deixa para ajustar contas com o método crítico de seu amigo Roberto Schwarz. Mas antes, sob nova inspiração, tocaria mais alguns capítulos do Rousseau que vinha preparando depois que concluíra a tese em 1964.

A TEORIA E O SEU OUTRO

Não é fácil dizer o que teria levado nosso filósofo a passar de Bergson para Rousseau. Para a cadeira de Política, um clássico entre outros; na de Francês, imagino que o tratamento era o de praxe. Quanto ao século XVIII filosófico, somente Kant era obrigatório, se é que lhe correspondia algum século definido. É possível que tenha pesado algum acaso de livraria, a sugestão de um amigo, o pressentimento de uma mudança de gosto na metrópole (como logo se verificaria que era o caso). etc. Seja como for, mal iniciada a leitura deu-se o reconhecimento à primeira vista da paisagem familiar. Simplesmente encontrara um sucedâneo para Sartre, inviabilizado nesse meio tempo. Como resistir a uma outra fusão de raciocínio filosófico, estilo e destino pessoal? Tanto era assim que naqueles primeiros passos seu principal guia foi Starobinski, para o qual a escrita tão variada de Rousseau era sobretudo a expressão de um certo ritmo existencial, como resumiria Bento mais tarde. A referência não duraria muito, ao contrário da admiração pelo livro, que ainda perdura, desbancada pela descoberta anunciada por Lévi-Strauss de que Rousseau era o fundador das ciências do homem. Como sua

personalidade dominasse o século, era de se esperar que o *dix-huitiémisme* renascesse estruturalista. No decênio estruturalista dos 60 isto queria dizer também que Rousseau era um pensador profético: nele madrugara o descenramento contemporâneo das filosofias da representação e da consciência, a redescoberta da linguagem na sua espesura etc.⁸⁰ Pouco importam todavia estas reviravoltas de superfície, a verdade é que Bento, independentemente da roupagem do momento, reencontrara uma oportunidade preciosa (melhor ainda se a favor da corrente) de emendar a fratura consagrada entre discurso filosófico e literatura, por isso ia ajustando sem esforço sua imaginação (“il n’y a rien de beau que ce qui n’est pas”) a um autor que praticara todos os gêneros, da teoria política ao romance. Divórcio aliás sacramentado por Althusser⁸¹ estudando, naquele mesmo período de apogeu estruturalista, a impossibilidade conceitual da noção rousseauísta de contrato social, onde uma das partes contratantes era engendrada por um ato que a pressupunha – esse o limite de toda filosofia política (sobretudo se confrontada à crítica da Economia Política) para o qual entretanto Rousseau encontrara uma solução imaginária, a escrita literária. No fundo uma repartição tradicional entre a teoria e o seu Outro, exigida aliás pelo positivismo da epistemologia de Althusser. Não era bem esse o contraponto procurado por Bento. Todavia o centro de gravitação da obra de Rousseau não poderia ser a literatura, nem mesmo um dispositivo cujos limites

80. Cf. Bento Prado Jr., “Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss”, *Tempo Brasileiro*, n°15/16, 1966; “Lecture de Rousseau”, *Discurso*, n° 3, 1970; “Romance, Moral e Política no Século das Luzes: o Caso de Rousseau”, *Discurso*, n° 17, 1988.

81. Cf. Louis Althusser, “Sur le Contrat Social”, *Les Cahiers pour l’Analyse*, n° 8, Paris, Le Graphe, 1966.

ela denunciasse (“uma linguagem tentando em vão dar vida à linguagem”),⁸² se era verdade que literatura era mesmo aquilo que Foucault dissera ser tal: a ser assim, não haveria lugar para ela, como fomos informados, na Idade Clássica, à qual de todo modo Rousseau ainda pertencia. Bento por certo lamentava mas, ao contrário do que queria Blanchot,⁸³ a palavra do solitário ainda não anunciava o nascimento dessa linguagem exterior ao saber e sua intenção referencial que o neo-modernismo francês estava chamando de literatura. A escrita de Rousseau ainda não era auto-reflexiva a esse ponto; no seu horizonte a existência virtual do leitor continuava decisiva, bem como a crença nos efeitos cognitivos do imaginário. Um romance como a *Nouvelle Héloïse*, em vez de mostrar que o único cuidado da literatura é com a sua própria essência, destinava-se a ajudar o leitor a imaginar a sua própria existência, se necessário à revelia de um mundo marcado pela divisão social. Em suma, o que as novas ideias ofereciam com uma mão – Rousseau chave precursora do declínio da Representação –, tiravam com a outra – Rousseau banido da literatura em sua dimensão transgressiva. Bento finalmente ficou no meio termo: nem Teoria, nem Literatura, o centro da obra multifacetada de Rousseau era retórico – na acepção clássica do termo (o desconstrucionismo emergente ainda não se manifestara nesse terreno). Mas assim procedendo dava satisfação a uma ambição doméstica que nem todos sabiam formular, embora lhe seguissem as consequências: encontrara a unidade de uma obra exemplar, onde a teoria (a amarração unívoca de um sa-

82. Cf. Michel Foucault, *Introdução a Rousseau Juge de Jean-Jacques*, Paris, Armand Colin, 1968.

83. Cf. Maurice Blanchot, *Le Livre à Venir*, ed.cit., pp.53-55.

ber a seu objeto) era contornada sem no entanto resvalar para a alegação fácil de literatura, mas de cujo estilo sabia no entanto se beneficiar. Não era esta a terra de ninguém onde justamente evoluía a indefinida filosofia uspiana?

DEVOLVER À LINGUAGEM SUA CONDIÇÃO DE SUJEITO

Mais ou menos dois anos depois da revelação em que Foucault, de viva voz, anunciara que a Literatura era a tarefa máxima do pensamento no limiar de um novo tempo, Bento arriscaria uma interpretação de Guimarães Rosa. Aqui já não era mais possível duvidar, estávamos em plena literatura, e justamente na acepção enfática que lhe dera o último surto do modernismo francês.⁸⁴

Aproveitaria igualmente a ocasião daquela contraprova para um primeiro acerto com Roberto Schwarz, em pauta um estudo de 1960 sobre a fala no Grande Sertão.⁸⁵ Nele foi buscar a deixa de que precisava, acrescida da demonstração suplementar (como se ainda fosse preciso) de que o crítico era antes de tudo um incurável sociólogo, tão perspicaz quanto insensível à arte literária. Roberto havia observado que o interlocutor de Riobaldo usa óculos, toma notas e aparenta ser homem instruído. Com isto ficava estabelecido o contexto geral do romance: “o jagunço, em face do homem da cidade, passa em revista o seu passado,

84. Cf. Bento Prado Jr., “O Destino Decifrado”, *Alguns Ensaios*, São Paulo, Max Limonad, 1985.

85. Cf. Roberto Schwarz, “Grande Sertão: a Fala”, *A Sereia e o Desconfiado*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965 (2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981).

seu mundo, suas crenças. Esta revisão é a essência do livro”. É o quanto basta para Bento concluir: está claro que aos olhos muito míopes de um crítico realista, demasiado explicativo e *doublé* de sociólogo, tudo se passa como se a relação real entre o romancista e os vaqueiros de Minas se reproduzisse no interior do próprio espaço ficcional. Situação irônica em que o moderno viria em socorro do tradicional. Isto não é tudo. Juntamente com essa redução da distância estética, Roberto teria cometido um segundo pecado sociológico, dando a entender que no mencionado contraponto entre o homem da cidade e a alma rústica do sertanejo a balança penderia para o lado das luzes e do progresso – diabo mesmo não há, o que existe é “homem humano”. Enfim, uma espécie de M. Homais que teria lido o jovem Marx.

O fato é que Bento precisava inventar esta equação para melhor inverter-lhe os termos. Não é verdade que a última palavra caiba à *Aufklärung*, em particular ao cidadão, letrado, tipo razoável etc., enquanto o iletrado homem do sertão, vivendo ao deus-dará, se debateria nas “trevas do não saber”, incapaz de decifrar o sentido da própria existência. Justamente o contrário. De resto uma repartição menos sociológica do que metafísica: de um lado, o calmo universo filistino das representações, do entendimento, das essências estáveis, a falsa sabedoria sedimentada na monotonia dos dicionários etc.; do outro, a sondagem em profundidade de um Logos originário, a terra natal das questões cruciais (o que é o que é?), muita perplexidade genuína e a descoberta de que nossa existência é uma trama de frases. (Numa palavra, confrontando a inépcia palmar do *Aufklärer*, a sabedoria trágica de um pré-socrático – e tudo isso em Minas, mesmo que suas veredas representem o mundo.) Por isso interessava

centrar o argumento na oposição entre letrado e iletrado, resolvendo-o em favor deste último. Com ele a questão da linguagem voltava ao primeiro plano, mas por um outro ângulo que não o mais evidente da experimentação linguística em Guimarães. O mais curioso sob esse aspecto é que Bento – presumo que sem se dar conta – convergia com uma observação do próprio Roberto, dando-lhe é certo outra destinação. Pois o crítico, interessado em salientar a impregnação lírica da fala de Riobaldo, em cujo curso e sintaxe, a palavra, liberta de conexões gramaticais secundárias, tende para o absoluto, não se acanha de, pela enésima vez depois de Mallarmé e Cia., mais a legião de filósofos e linguistas, apoiar-se no lugar comum que à função utilitária da linguagem, ajustada à apreensão do mundo objetivo, contrapõe a plenitude solitária da palavra poética, no limite “símbolo dela mesma”. As coisas entretanto não ficam por aí. Uma vez identificado o estatuto lírico da palavra, compreende-se por que insistia na presença tácita do interlocutor, sem o qual o passado de Riobaldo não seria mais do que simples aventura, sem força de exemplo. Existindo o diálogo, fica pressuposto o espaço social com suas relações objetivadas por meio da língua falada; o experimento estético que o lirismo deste fluxo oral propicia exige portanto a consciência desperta pela construção: enfim, uma espécie de vanguardismo da formulação às claras, justamente na presença de um interlocutor. Nenhuma voz é possuída por um mecanismo que a precede e lhe dita o rumo, e no entanto a plenitude do vocábulo parece não ter limites.

O vanguardismo oposto (de entorpecimento) do lirismo em questão no livro reterá apenas a dimensão reflexiva da auto-referência. Não espanta então que Bento queira eliminar a figura prosaica do interlocutor. Mas ve-

rifiquemos antes que nosso filósofo – a propósito daquela distinção clássica nas funções da linguagem – reservará justamente à cultura urbana do letrado a tarefa espúria de domesticar a linguagem enquanto instrumento de comunicação e objetivação do universo, ao passo que o iletrado, por não saber lidar com a norma culta, em vez de manipular palavras inertes, por assim dizer fixa residência nelas (como o Ser heideggeriano), devolvendo-as à sua vocação mais primitiva de valor e horizonte. O recalcado e esquecido na cidade é rememorado e restaurado no sertão (um pouco como Heidegger trazia a autenticidade ontológica para a província), que só equivale ao mundo por ser o lugar natural da “palavra pensante”. A ser assim, a fala aparentemente dialógica é mera finta autoral. A longa interrogação rosiana não se endereça a ninguém, menos ainda ao intelecto formal do homem da cidade; na verdade, restituindo à linguagem sua condição de sujeito, é a supressão de todo interlocutor. Sem amarras exteriores, a prosa de Guimarães se volta interrogativamente sobre si mesma, nela a linguagem se contorce a fim de melhor “auscultar as próprias entranhas” – como era de se esperar, reflexão na qual somos convidados a reconhecer a marca original da literatura, sobre cujo nascimento e destino medita o *grand parler* sertanejo. Não custa imaginar uma réplica. Roberto observaria que, arrastado pelo jorro verbal rosiano e sua incomparável qualidade poética, e além do mais interessado em resguardar-lhe a autonomia, Bento acabou avançando o sinal rumo ao fetichismo do sujeito automático (como Marx designava o capital, planando acima de seus portadores). Não há dúvida, acrescentaria, que num lirismo tão forte como o de Guimarães o sujeito de tal modo se abandona à linguagem que esta última parece ter voz própria, tão completamente nestes momentos de

tensão resolvida se manifesta a reversibilidade de sujeito e objeto, entre o próprio e o alheio; a esta altura, evocar a condição de Sujeito da linguagem, insistindo no exclusivo da maiúscula, é relegar a reconciliação que a tornou possível e, por aí, reintroduzir a reificação manipulatória de cuja prisão queria se evadir.

Quis a evolução desigual da cultura contemporânea que o ser bruto da linguagem entronizado pelo neo-modernismo francês fosse redescoberto em estado natural no fundo arcaico da alma rústica brasileira. Assim como Foucault pedia estranhamente à pureza da literatura auto-referida consolo para a marcha desencantada do mundo, Bento procura na sociedade tradicional do sertão o derradeiro refúgio para a transcendência literária (aqui enfim o “nicho do bicho alado”), evidentemente sem dar a menor atenção ao paradoxo da condição ultramoderna dos procedimentos artísticos de Guimarães, que no entanto sabe muito fazer render: por exemplo, rastrear na alma de um caboclo o psiquismo prolixo de um paciente de Lacan etc. A salvação literária imaginada pelo filósofo depende inteiramente dessa dimensão *up to date* do alfabeto rosiano. Foucault e Cia. seriam um total despropósito enquadrando a leitura de um romance regionalista em que as cogitações do homem no sertão seguissem seu curso habitual. Estudando anos depois a afinidade entre atraso social relativo e formas avançadas de autocrítica da cultura burguesa na obra de Machado de Assis, Roberto lembraria algumas das razões do acordo inesperado entre a estética modernista europeia e o primitivismo do nosso cotidiano:

É natural que a autocrítica da ordem burguesa se faça, ao menos em parte, em nome das energias que ela pulverizou. Acontece que, em países da periferia

capitalista, estas energias ainda se encontram soltas na rua, o que na corrida internacional pode ser um atraso, mas permitem as confluências que procuramos sugerir.⁸⁶

É o caso da invenção linguística de Guimarães – continua –, que deve o seu nervo, do lado internacional, ao construtivismo da arte moderna e, no plano local, à fala peculiar de uma região de iletrados que é tradição pura. Graças à reversibilidade desse duplo registro – impregnação metafísica da notação mimética, autenticidade local do momento construtivo – Bento podia trazer sem muito arbítrio para o moinho da Ideologia Francesa a convivência muito lisonjeira (era enfim a esperada atitude filosófica de nossa inteligência literária que se consolidava) da condição sertaneja com o descentramento vanguardista. E se o balanço entre esses dois pólos também redundasse em desautorização mútua? Bento deve ter desconfiado, o fluxo heraclítico dos contrários, por exemplo, deveria sair bem arranhado daquele mundo de bois e coronéis. Por isso não se deixou arrastar pela glosa filosofante de conteúdo, a consciência profissional advertiu-o em tempo, impedindo que caísse na armadilha do range-rede Riobaldo e o seu gosto tardio de especular ideia. Ficou na tese genérica sobre a essência reflexiva da literatura. Mas esta generalidade neo-modernista não se apresentaria sem o desrecalque localista apontado.

86. Roberto Schwarz, *Ao Vencedor as Batatas*, São Paulo, Duas Cidades, 1977, pp.166-167, n.113.

ARABESCO, VERDADE E SENSO COMUM

Animado por esta primeira escaramuça, Bento passou enfim à ordem do dia, um balanço de *A Sereia* e o *Desconfiado*, a seu ver um livro no mínimo paradoxal, pois nele conviviam análises notáveis e um não menos notável desconhecimento da verdadeira natureza da literatura.⁸⁷ Quanto a esta última, sabemos em que altura filosófica evolui. O que ainda não sabemos é que Bento finalmente arrumou um jeito de rebatizar as fórmulas franco-uspianas com a ajuda de elementos colhidos na matéria literária local. Assim, não apenas estilizou a vocação suspensiva da fala literária envolvida com a própria pureza, como arranjou uma palavra fetiche que lhe mimetizasse a índole gratuita, evocada como segue no fecho do ensaio: “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”. Note-se de passagem como a ondulação muito característica da frase acaba traíndo o parentesco das teses foucaultianas com os castelos de pureza prediletos da estética parnasiana. Mas é na ideia fixa do “arabesco” que melhor se exprime a obsessão do Autor com a transcendência literária. Foi buscar o termo em Drummond, num poema da *Rosa do Povo*: “este verso, apenas um arabesco / em torno do elemento essencial – intangível [...] não mais / que um arabesco, apenas um arabesco / abraça as coisas, sem reduzi-las”.⁸⁸

87. Cf. Bento Prado Jr., “A Sereia Desmistificada”, *Alguns Ensaios*, ed.cit.

88. Sobre a poesia arabesca da fase classicizante do Poeta, ver José Guilherme Merquior, *Verso Universo em Drummond*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1975, pp. 118,120,130-131.

Nenhum desejo de explicar, portanto, apenas a frágil consistência de uma finalidade sem fim, exposta no emaranhado formal dos arabescos, “música feita de depurações e depurações”. Tudo o mais é redução, a começar pela literatura imodesta prezada por Roberto Schwarz. Com efeito, nada mais contrário à matriz realista que segundo nosso filósofo infelicita a crítica de Roberto, do que os volteios gratuitos de um arabesco oscilando livre de qualquer lastro interpretativo. Por isso nosso crítico não se conforma com a figura atual da literatura, muito menos com a consciência que ela tem de si mesma (e que obviamente toma a palavra nos escritos de Blanchot, Foucault etc.). Compreende-se que dentre os contemporâneos só possa mesmo afinar com um retardatário como Thomas Mann, sem falar é claro em Brecht. Bento aproveitava então para sublinhar com gosto as esquisitices literárias do amigo, que via poesia não só na prosa desabusadamente lógica do citado Brecht, mas no élan transformador que atravessa a teoria de *História e Consciência de Classe*, isto sem falar no efeito poético de escritos duros como os de Lenin e Mao. Evidentemente estávamos nos anos 60. Bento entretanto costumava acrescentar que com as circunstâncias os exemplos poderiam sem dúvida variar, mas não a crença racionalista básica no valor poético da associação entre conhecimento, interesse e boa forma. Essa a combinação a seu ver incompatível com o projeto próprio da literatura. Quanto a saber por que mesmo assim era capaz de inspirar excelente crítica, como era o primeiro a reconhecer, era coisa que não o comovia (e adiante veremos por quê), preferindo passar diretamente às implicações metafísicas do caso.

Se Roberto ainda não se conformara com a idade pós-realista, era porque não havia mesmo vontade filosófica

de romper com o finado ciclo histórico-ontológico da Representação e da Verdade-adequação. Esse o crime de lesa literatura cometido pelo crítico realista: julgar a verdade da fala literária segundo a maior ou menor distância entre o mundo e sua pretensa imagem literária. Seguindo a inclinação natural desse vezo metafísico (que teria a idade do platonismo), não espanta que se demore tanto na gênese social das formas, restringindo-lhes drasticamente o simbolismo. Como já sabemos, o que valia para a filosofia devia valer com mais razão e intensidade para espécies mais aéreas como a literatura. Sendo portanto a filosofia uma forma simbólica (ou coisa que o valha), uma das primeiras providências recomendadas pelo gueroultianismo era descartar a explicação dita genética dos sistemas filosóficos. Como na verdade se tinha dela uma ideia muito rudimentar, de fato não se perdia grande coisa. Ou melhor, visto de outro ângulo, constataremos que não foi pequeno o prejuízo. Não é então por acaso que não haja comentário nessa crítica prisioneira da ideia de representação, inimiga do mistério nas letras. Roberto não comenta, ao contrário do filósofo franco-uspiano, que, “na sua adesão total à superfície do discurso primeiro”, vai reiterando a mitologia básica de um autor. Caso o crítico materialista se desse por satisfeito com a coerência interna da obra (não fosse a vontade de verdade, como se sabe uma demasia ontológica), não haveria nada a objetar, estaríamos outra vez em casa, pois era no plano exclusivo da consciência formal que considerávamos toda obra de pensamento. Mais uma vez era questão de estender à literatura uma certa ideia de filosofia, que até então parecia funcionar muito bem. Pois tal ideia exigia a distinção entre real comum e real filosófico: era “real” aquilo que um sistema particular apresentava como tal, e não passava pela cabeça de ninguém desmen-

tir um filósofo, o que causava a pior das impressões, coisa de amador. E como não tinha o menor cabimento submeter um sistema ao teste da realidade, também ficava estabelecido que aqueles dois planos eram incomensuráveis. Uma filosofia não ensinava verdades, era apenas bem ou mal construída. Podia até partir do material menos nobre da experiência, mas não havia caminho de volta, pelo menos logicamente verificável. Mas não era assim que Roberto entendia o princípio da consistência interior. A construção literária principia igualmente pela matéria bruta das noções comuns, que discrimina e retifica ao longo de seu curso uma evolução cujo sucesso formal se mede pela capacidade de descoberta obtida, e vice-versa, pois não haverá conhecimento em caso de malogro construtivo. Nada mais destoante para a sensibilidade filosófica que estamos evocando do que essa determinação recíproca de verdade formal e verdade material. Trocando em miúdos: Roberto não abandona a realidade nem em sonho, total disparate para um adepto da fantasia sem proveito como Bento. A seu ver o senso comum é o *habitat* natural do crítico realista – pois Roberto não está *singelamente* convencido de que a literatura fala do mundo que ele vê e no interior do qual circula? É a apoteose da visão comum do mundo.

Nesta variada distribuição de papéis filosóficos – uma especialidade da casa –, no decorrer da qual Roberto é sucessivamente racionalista, monista, hegeliano, historicista etc., não deixa de ter sua graça notar que Bento também lhe atribui posições que foram suas antes de cáirem em desgraça com a transformação da filosofia francesa. Alguém disse que no fundo era consigo mesmo que acertava contas, de fato com um passado de anteontem. Era o caso da literatura-expressão da experiência vivida, dos tempos da aliança entre intencionalidade fenomeno-

lógica e o “pântano do dia-a-dia”, desbancada pela conversão à literatura-arabesco, que obviamente não tem parte com a prosa do mundo. Consumada a reviravolta, Bento surpreendeu-se reencontrando no realismo do crítico a antiga convivência entre viver e escrever, agora sob total suspeição. Como a fala literária assim rebaixada não força mais a entrada num mundo paralelo incomunicável, o crítico que a toma como um prolongamento do contato silencioso da consciência com os seus objetos está condenado a traçar um mapa de conteúdos em função do qual explicitará o sistema de referências tacitamente partilhado pela obra e seu público. Bento por certo traduz: onde havia existência e finitude – de onde a obra extraía sua substância –, agora há muita práxis (como se dizia na época) e seus correlatos progressistas. O princípio historicista da expressão entretanto não variou: a verdade da obra emerge da prática social retratada pelo escritor e vem ecoar na experiência vivida do leitor. A ciência do crítico se limita a expor com a clareza da consciência integral esse reconhecimento mútuo. Numa palavra: entre tantas denominações, Roberto também é “continuísta”, quer dizer, em vez de tomar posição diante do momento constitutivo da linguagem, como se exigiria de um crítico atualizado, simplesmente percorre o *continuum* que conduz da consciência imediata da existência ao saber conceitual, no caso (concessão ao materialismo onisciente de um partidário da totalidade), o conhecimento do processo social que torna possível e de fato produz esta mesma consciência. Sabemos que a nova sensibilidade filosófica paulistana firmou-se rompendo com a falsa evidência desta continuidade entre lógica e existência: assim como em perspectiva epistemológica não havia medida comum entre objeto real e objeto de conhecimento, o comentá-

rio do discurso filosófico transcorria no mundo à parte das significações sem preenchimento verificável. Assim, quando Bento, de olho no travestimento materialista daquela continuidade ontológica característica do vivido, achava que Roberto fazia a *navette* entre a crítica que a obra literária dirige ao mundo, revelando-lhe as contradições, e a “crítica silenciosa que o mundo endereça ao livro (indicando que as noções que o organizam são pobres e rasas diante da experiência que pretendem modelar)”, de fato transpunha para o âmbito literário o interdito de clarificação recíproca em vigor nas técnicas uspianas de depuração da ganga dogmática. Vimos também que juntamente com os argumentos herdados em favor do corte entre experiência e significação, consciência e conceito (já não era mais de bom tom “tomar consciência” de nada, e em consequência, preferir na representação literária, por exemplo, as cenas de grande lucidez às grandes cenas de lucidez), contribuía fortemente para a sublimação desse divórcio o alheamento programado em que não obstante prosperava a cultura filosófica uspiana. Nestas condições, o amálgama entre realismo e “continuismo” tinha tudo para convencer, acrescido da *coquetterie* de atribuir ao campo adverso o espólio de posições renegadas, com as quais evidentemente este último nunca imaginara ter qualquer afinidade.

Mas nem só de infrações ao catecismo filosófico uspiانو vive o irremediável realismo crítico de Roberto. Por um momento convergem na mesma ambição, desqualificada ato contínuo por nosso filósofo. É que nesse meio tempo Bento mudara de opinião acerca do nosso estruturalismo historiográfico, boa técnica amparada por uma inaceitável demasia metafísica. O clima agora favorecia o não-dito, o impensado, o heterogêneo, a linguagem in-

direta, a ambiguidade originária do dizer filosófico etc., desacreditando em consequência o modelo cartesiano da ordem linear das razões, o filósofo responsável pela arquitetura de seu sistema (inaceitável psicologismo, segundo Foucault), a ênfase no discurso argumentativo etc. Assim, numa aula dada no primeiro semestre de 1966 Bento já se antecipava ao antigueroultianismo vindouro nos seguintes termos:

o Descartes de Gueroult corresponde certamente às *Meditações* de Descartes; trata-se no fundo do mesmo livro, mas tal como seria escrito por um Descartes que fosse integralmente Descartes. Não se trata propriamente de um livro sobre Descartes, mas de um livro que retoma a palavra cartesiana, pondo em evidência todos os elos da longa cadeia de razões que até então haviam permanecido na sombra. Descartes é um Gueroult parcial e Gueroult é um Descartes liberto de suas limitações; seu livro preenche todas as lacunas deixadas em branco pelo livro de Descartes.

Ora, no que concerne o ideal intelectualista de explicitação integral, Bento não tinha a menor dúvida de que eram exatamente estes os procedimentos explicativos de Roberto. Veja-se por exemplo o que diz de um passo de *Os Demônios*, a seu ver reescrito sem a menor cerimônia pelo crítico à cata das contradições que lhe unificam o gesto narrativo:

Dostoievski não toma exata consciência do seu estilo [...] não chegou a identificar-se consigo mesmo [...] A crítica tem como tarefa conduzir esse estilo até o fim do seu percurso desembrulhando a consciência implícita nele e de que o autor não foi capaz.

Se Dostoievski fosse capaz de abandonar a prisão do finito [...] ele tomaria posse plena do sentido de sua obra e se tornaria o seu próprio crítico, metamorfoseando-se em Roberto Schwarz.

Esta a linguagem da verdade, na qual se espelha não só a plena positividade do ser (no qual nenhuma ambiguidade vem se inscrever), mas a convicção igualmente descabida de que é possível dizer tudo. O desmando iluminista não poderia ser maior: não há nada que não seja de direito acessível ao discurso da clarificação total. De contrapeso, também não poderia ser mais enfática a restauração do indevassável, da aura enigmática do “espaço literário”. O pecado consiste em fazer luz. Dessa vontade de verdade se alimenta a fantasia de onipotência da crítica realista.

A ANTICRÍTICA

Não é das menores singularidades daquele estudo pioneiro – a primeira manifestação metodológica da filosofia uspiana da literatura – sua mal disfarçada indiferença ou quase aversão pela crítica literária propriamente dita. Tratava-se a rigor de uma apologia filosófica da literatura dirigida em última instância contra o seu principal detraitor, nada mais nada menos do que o crítico literário. Pois Roberto era a quintessência do Crítico com o qual embirava nosso filósofo. E creio que um ligeiro inquérito de época mostraria que Bento não estava sozinho nessa opinião: contrariando uma longa tradição de empatia e impregnação por valores comuns, Roberto parecia exagerar na falta de confiança no sentimento literário do mundo.

Já fomos apresentados a uma das encarnações do per-

sonagem, o intelectual da cidade, o senhor de óculos que toma notas, faz perguntas e acredita saber das coisas. Mas para se ter uma ideia mais enfática dessa implicância, veja-se no estudo em questão todo o mal que Bento pensa do crítico francês meio cacete que no *Oito e Meio* Fellini faz contracenar com o cineasta em crise; e em compensação, veja-se igualmente todo o bem que pensa deste mesmo Guido e seu filme malogrado, a cuja inconsistência o crítico indigitado não dá descanso. Como Guido, Bento também gostaria de vê-lo enforcado. Não é difícil adivinhar por quê. Bento formou desde o início no partido dos que viam no filme de Fellini e no seu protagonista uma só e mesma coisa; Roberto não só militava no campo oposto, como tinha o topete de sustentar que a fita projetada por Guido sob pretexto de recriar sua experiência, além de obviamente ruim, expunha de maneira inglória o lixo ideológico que fazia palpitar uma alma de esteta, que por sinal tinha à sua disposição o aparato da indústria cinematográfica: esta a constelação filmada por Fellini, na qual figuravam o real e o imaginário de Guido, mas redimidos agora pela visão desabusada do diretor de fato. Como se vê, o desencontro entre os dois partidos não poderia ser maior. Onde o filósofo enxergava poesia – convivência harmoniosa dos opostos arranjada pela fantasia –, o crítico via apenas clichê bolorento sem prejuízo da sabedoria hedonista de tais arranjos, ou melhor, convidava metodicamente a ver duas vezes cada imagem da vida pacificada, uma vez como falsa solução no filme de Guido, outra vez como utopia cifrada no filme de Fellini. Nosso filósofo entretanto, como o sofista de Platão, queria as duas, fundidas num só bloco de certezas. E mais, atribuía a manifesta má vontade do crítico a uma espécie de cegueira profissional para a força estruturante dos mitos privados, no caso os

que animavam a obra encruada de Guido. Como este conta com a simpática e irrestrita compreensão do filósofo, o crítico só pode aparecer mesmo como um personagem raso, especializado em desmanchar o prazer alheio, a cujo prosaísmo envenenado o advogado do cineasta nostálgico contrapõe o direito do cidadão sensível à sua quota de devaneio.

À vista do estrago saía reforçada a convicção de que na intenção crítica germina uma certa demasia que no limite converte toda crítica num despropósito: por exemplo, o de considerar a obra literária um ser incompleto, incapaz de dizer bem aquilo que tem para dizer. Assim, ao sair a campo em defesa da literatura, a filosofia acaba revelando uma surpreendente alergia ao juízo crítico. Verdade que provocada por uma variante dele à qual a rigor ninguém estava muito habituado, sobretudo num ambiente em que o caráter afirmativo da cultura estética fora se cristalizando no serviço do aprimoramento espiritual do meio, com direito ao seu quinhão de perplexidades metafísicas. (O contencioso dura até hoje: o gosto dominante, contrariado pelo Machado muito impertinente de Roberto, reclamou bastante em nome da beleza sem tempo, da pluralidade estética e, por que não, do direito à melancolia.) Numa palavra, quanto menos crítica melhor. Esta a demanda do consumidor a um tempo experto e fascinado pelo movimento espontâneo da linguagem, a cujo marulho, como costuma dizer Bento, gostaria de se entregar com a alma leve, adesão sem mescla para a qual deve contribuir o comentário filosófico do enigma literário. Mas ao término da decifração a filosofia mais uma vez terá deixado tudo como estava, devolvendo a palavra ao Mesmo, como é da natureza dessa hermenêutica sem arremate crítico. Ao contrário, do crítico materialista não se deve esperar a

menor parcela de sintonia mas, como estamos vendo, o desejo insensato de rivalizar com a obra e se possível suplantá-la, dizendo melhor o que ela não soube dizer. Enquanto a apologética filosófica oferece a compreensão dos cúmplices, o crítico só parece entrar em cena para competir e desmentir.

Voltando ao ponto num debate recente,⁸⁹ Roberto procurou esclarecer o mal-entendido se não me engano nos seguintes termos. O responsável por este disparate – supor que obra literária e crítica competem na mesma pista – não é nem de longe a crítica dialética, mas o estruturalismo francês, particularmente Barthes. Pois foi este último quem elevou o crítico à condição de escritor, emparelhando os dois personagens.⁹⁰ É que agora o escritor se define exclusivamente pela atitude diante da linguagem: é escritor quem a visa em profundidade, como um problema e não como um instrumento manipulável ou um repertório de figuras ornamentais, com a chancela tradicional da beleza estilística. Note-se que estamos em terreno familiar: aqui a fonte teórica de nossa alegada relação problemática com a linguagem, à qual devemos o pé de igualdade em que viveríamos com a literatura. (Seria então o caso de inverter o reproche de ambição desmesurada.) Barthes poderia assim acrescentar o discurso filosófico (em nova chave) ao elenco dos gêneros uniformemente irrigados pela circulação universal da linguagem no corpo social: de um romance de Blanchot (onde se interpenetram função poética e função crítica, segundo o princípio da reflexividade, como sabemos) a um seminário de Lacan (onde

89. Colóquio “Filosofia e Literatura”, Depto. de Filosofia da USP, outubro de 1991.

90. Cf. Roland Barthes, *Critique et Verite*, Paris, Seuil, 1966, IIª parte.

a abstração usual dos conceitos dá lugar a uma expansão total da imagem no campo da palavra, para usar o jargão) há uma só escritura, regida por uma mesma “conscience de parole”. A ser assim, nesse reino da mais completa indiferenciação discursiva a emulação é dispensável, não por modéstia mas por demasia na convergência do mesmo. Partilhando o mesmo “ato de escritura plena”, o crítico poderá então ecoar no mesmo diapásão o discurso da obra, que aliás é discurso puro – sendo a linguagem sujeito, não há mais nada a exprimir. E assim por diante. Ora, retomava Roberto, na tradição materialista em que se inspirava essa promiscuidade do inespecífico não tinha vez. Ou por outra, seria um despropósito suspeitar o crítico de substituir o discurso da obra pela sua ciência, simplesmente porque a primeira não é discurso, escritura ou coisa que a valha, porém *forma*, configuração de um material estético específico graças à qual algo é mostrado e não enunciado. Só a crítica é de fato discurso e juízo, enquanto a obra é trabalho de formalização, em função do qual tomará então posição, sem no entanto julgar, malgrado seu poder de síntese e apresentação. Como insinuar sem equívoco que o juízo crítico pretenda suplantar esse depoimento da forma? Isto quanto às coordenadas conceituais, quanto ao resto somente um desmiolado poderia imaginar corrigir pela simples raciocinação a penetração irresistível das imagens de um grande escritor. Bento por certo não diria que não, só que voltaria a insistir: gostaria de ver essas mesmas imagens dispensadas da tarefa de representar o que quer que seja; forma, por que não, porém aliviada do fardo da figuração – e assim, na falta de um termo de comparação, o juízo crítico perderia novamente sua razão de ser.

Pela última vez, reconheçamos a fonte dessa estranha

aversão do filósofo pelo ato crítico. Voltando às imagens literárias, Bento observaria ainda que nelas também se cristalizam os mitos privados de um escritor e que estes sim, doutrinação sartriana à parte, constituem a matéria-prima da formalização literária. Retorno do referente e ainda por cima nos termos impuros desta ganga bruta? Pode até ser, mas anulado ato contínuo. É que para a mitologia pessoal de um autor nosso filósofo pedia antes de tudo a compreensão que salva as significações, e não clarificação que fatalmente as dissolve num chão comum que as precede e explica. Como, ao contrário do crítico, não a sobrevoa nem julga, sua possível verdade ou falsidade não vem absolutamente ao caso. (Substituamos mitologia por poética e teremos o quadro de uma crítica literária alternativa, ao longo da qual o universo de um escritor se expande indefinidamente por reiteração temática, esse o único vezo crítico compatível com a filosofia uspiana da literatura.) Basta então entender por mitologia a unidade fisionômica conferida por uma estrutura com lógica própria, para identificar outra vez naquela empatia nossa maneira de lidar com os sistemas filosóficos. Ora, nela simplesmente não há lugar para a apreciação crítica. Enquanto durasse a leitura, deveríamos conduzi-la como o mais estrito dos discípulos. Afinal estávamos ali para assimilar os clássicos e não para julgá-los, o que seria aliás de péssimo gosto. Vistas as coisas de um ângulo profilático, tratava-se de uma providência de inegável bom senso. Até certo ponto plausível para os grandes, este método de aproximação acabou abarcando a legião dos menores, incluindo de quebra os contemporâneos. Aqui a coisa mudava de figura. A continuar por esse caminho de reverência e isenção, era inevitável que a faculdade de julgar definhasse e se manifestasse sob a forma dessa paradoxal

incompatibilidade entre espírito filosófico e senso crítico. (Mas esta mesma atrofia pode se manifestar também pelo rompante contrário: biblioteca lacrada e dogmatismo selvagem, filosofando da mão para a boca.) É verdade que sabíamos discernir (em termos) os bons dos maus autores, que um certo juízo filosófico se apurava, mas não podendo mais do que alegar um sexto sentido inverificável, vivia confinado, entretendo voluntariamente alguma confusão entre decretos inapeláveis de gosto e apreciações globais. Um mecanismo que, se não prejudicava muito a compreensão dos clássicos – afinal um imperativo de civilização –, paralisava o juízo diante da atualidade. E sem a solicitação desta última aquela mesma leitura dos clássicos tendia a emagrecer. Privados do canal crítico, não sabíamos bem como entroncar na cultura viva o que se aprendera na escola. Pois foram estas restrições, de início apenas propedêuticas, que Bento transpôs para o sentimento literário, onde o peso dos contemporâneos interfere diretamente na avaliação da tradição.

IMPLICANDO COM O REALISMO

Quando a quintessência do literário se resume a um leve arabesco no ar, nada mais pesadamente equivocado do que o Realismo. Como se não bastasse a demasia do juízo crítico entendido como explicitação integral, Roberto também caprichava no anacronismo complementar, tomando a defesa do Realismo. Bento evidentemente não titubeava: onde começa o Realismo cessa a Literatura. Ou melhor, cessa tudo, a começar pela própria cultura filosófica. Por certo não vinha diretamente da filosofia sua aversão invencível a todo tipo de realismo: simplesmente

juntara a um certo consenso em torno da ficção pós-realista a convicção mais idiossincrática de que a existência é mero resíduo da imaginação. Mas com certeza a entrada em filosofia, notadamente na sua versão uspiana, veio acrescentar novas razões à militância anti-realista. Por mais neutro que fosse nosso modo de mexer com filosofia, não havia dúvida de que o realismo era muito mal visto. Nem mesmo Aristóteles poderia ser chamado realista – aliás o método estrutural proibia esse tipo de opinião. Ou por outra, ele induzia o sentimento oposto ao encarecer a autonomia de uma disciplina sem objeto próprio. Descartada além do mais a questão da verdade, sobressaía o momento construtivo da significação. Não havia portanto filosofia digna desse nome que não comportasse uma instância a que não se pudesse chamar transcendental. Essa a transcrição epistemológica da concepção do real filosófico como algo instituído por um discurso bem feito. Nada mais desinteressante do que a dita realidade pré-linguística, aliás inescrutável pensando bem. Idealidade do significado, caráter posicional do objeto etc., são maneiras de se aludir a essa compreensão tácita das coisas, sem maiores compromissos doutrinários, salvo talvez o reconhecimento de que no final das contas estávamos apenas nos conformando à fisionomia própria da cultura filosófica moderna. Realismo filosófico era assim o nome de uma verdadeira capitulação intelectual, quando não o de um franco retrocesso – de qualquer modo um contra-senso. Mesmo sem a contribuição decisiva da Nouvelle Critique e a denúncia da assim chamada ilusão referencial, compreende-se que esse sentimento anti-realista infuso tenha gerado a ideologia literária que se viu. Ocorre que em boa lógica também poderia se dar o contrário, desde que nos recusemos, por simples observação, a rebater o rea-

lismo literário sobre essa água rasa filosófica. Seria então o caso de lembrar que não por acaso devemos ao “idealismo” hegeliano uma das primeiras teorias modernas do romance, uma epopeia burguesa de tal modo ajustada ao novo curso do mundo que o “realismo” vem a ser uma determinação inerente à sua forma. Como se sabe Auerbach viu nesse limiar um paradoxo: que o fundamento estético do realismo moderno derive de filosofias da história engendrados no âmbito da cultura do idealismo alemão. Está visto que não seria agora o momento de desfazer o nó, uma das complicações na origem do sentimento moderno da Dialética. De qualquer modo é preciso assinalar que o Realismo com o qual alinha Roberto deita raízes neste *chassé-croisé* do historicismo, quer dizer: embora não seja imediata a transição do juízo de conhecimento para a figuração literária, esta última tem a mesma idade conceitual da síntese por constituição do objeto. Noutros termos, o realismo literário também é construção. Mas isto ainda no plano das generalidades. Nada no entanto que possa demover nosso filósofo, o realismo, em que plano for, é um capítulo encerrado. Mas não por razões puramente epistemológicas, apenas um arremate profissional.

Quem reler *A Sereia e o Desconfiado* verá que de fato o Realismo é termo de comparação e contraste onipresente. O seu nascimento ainda incerto é estudado no drama burguês de Lessing, a plenitude alcançada no *Pai Goriot*, para então servir de norma na avaliação da forma truncada em Henry James, Kafka, Malraux etc. No meio do caminho (ou melhor, no estudo mais antigo da coletânea), uma exceção para o modo existencial de Clarice Lispector, na verdade apenas o reconhecimento de que em função das premissas (das quais o crítico discorda) não se pode negar valor estético ao resultado, “uma iluminadora re-

flexão artística sobre a condição humana” (sic.). À vista da linha argumentativa dos demais ensaios, uma exceção quase inexplicável – pois são raros os escritores que, desconsiderando a solidez do mundo empírico e a construção das engrenagens literárias que lhe correspondem, a bem da descrição de essências imutáveis, ainda tenham o que dizer. Malraux, por exemplo, não terá a mesma sorte: transpondo para o romance a técnica jornalística fragmentária, que faz justiça ao caráter inacabado do acontecimento histórico, aquele mesmo modo existencial congela um procedimento provisório em juízo absoluto sobre as vertigens fundamentais do homem e a neutralidade opaca das coisas, eternizando o eclipse momentâneo do sentido. Neste passo, de cotejo com a coerência do romance realista (que mobiliza na sua trama as categorias que lhe servem de fundamento, de modo a construir com seus verdadeiros materiais), não escapava nem mesmo a tão decantada finura de um Henry James na representação dramática da precariedade com que apreendemos o sentido das situações humanas. E o famoso ponto de vista das personagens como instância última da realidade? Entre outras coisas, também um modo de favorecer a concentração no que é secundário, uma certa tendência ao desimportante, de tal sorte que à complexidade da busca não corresponde complexidade alguma no objeto – em suma, muita coreografia e pouca compreensão, rifando uma das conquistas da imaginação realista. E assim por diante.

Se o crivo realista adotado por Roberto tem um adversário designado são os “fenomenólogos da danação”, os ideólogos das alternativas esvaziadas, da irrealização do mundo convertido em exterioridade desarticulada etc. Em suma, a vanguarda da transcendência vazia. As simpatias de Bento já não iam mais para essa estética do

irremediável; além do mais a sensibilidade existencialista dos seus primeiros tempos de vida intelectual tendia a um certo ativismo das escolhas radicais, embora abstrata, inclinada para a consideração do sujeito. em situação etc. Como sabemos, mudara de pele e com os novos teóricos franceses passara a encarar aquele antigo panorama desolador (se é verdade que nele se expressava algo como uma desorientação objetiva) como uma liberação do fardo de velhos remorsos, do tempo em que ser escritor era assumir a responsabilidade do mundo. Tornara-se portanto particularmente sensível ao envelhecimento precoce (segundo a cronologia recente do Estruturalismo) das noções que Roberto, escrevendo entre 59 e 64, associara à tarefa literária do realismo. Antes de tudo uma filosofia da história que não se acanhava de considerá-la um “itinerário exclusivamente humano, sempre interligável, nunca necessário”. Esse o terreno básico do desdobramento realista da vida, articulado por uma temporalidade cumulativa e orientada, onde o opaco da alienação se deixa reduzir por uma “prática transformadora”, externo e interno se comunicam, as finalidades práticas se unificam, as situações se engendram umas às outras e a última refaz as anteriores etc. Em suma, o repertório que a virada recente se empenhava em desacreditar. Mais uma vez Bento acertava contas consigo mesmo lembrando que passara o tempo do escritor realista a cavaleiro da história, como Pierre Bezoukov acompanhando do alto de uma colina estrategicamente panorâmica um evento histórico-mundial como a batalha de Borodino; sem precisar advogar a causa inverossímil do narrador onisciente, Roberto ponderava por sua vez que aquela circunstância não autorizava, no plano estético, a conversão da ignorância sobre os mecanismos do mundo, um ponto de vista objetivamente dimi-

nuído, em metafísica da perplexidade etc. Isto quanto ao fundo doutrinário, que só ganharia relevo próprio à vista dos resultados críticos obtidos no exame das obras. Mas vimos que estes últimos não chegavam a interessar nosso filósofo, que assim passava ao largo da inovação crítica em curso. Antes preferia correr atrás de lances dogmáticos de encomenda para suas objeções, como esta dúvida a certa altura do estudo sobre *A Metamorfase*: “se consciência, tempo e História são destruídos, se fatos narrados em nada participam da significação objetiva, por que ler Kafka?”.

É fato que Roberto não deixava de contribuir para essa impressão de dogmatismo, negligenciando naqueles primeiros estudos a outra face da ficção pós-realista, salvo no ensaio ainda muito dividido sobre Kafka (mais a exceção, aparentemente sem maiores consequências, da breve análise da estreia de Clarice Lispector). Ou melhor, não é que Roberto desconsiderasse as razões do momento anti-realista do romance contemporâneo – a mudança de figura da alienação conforme se estreitavam as malhas de uma sociedade totalmente administrada, que ia tornando absolutamente proibitivas as condições de apresentação de um mundo inteligível e digno de ser contado. Sucede que em boa lógica (a da *Ideologiekritik*), subordinou o registro dessa desorientação à integridade virtual do significado, senso da distância sem a qual não é possível nem a representação do incompleto, onde se faz justiça à falta de sentido enquanto falta, nem o juízo crítico, que carece desse cotejo para se cumprir:

A falta de importância e de transparência é um estado negativo que precisa se apresentar como tal para ser verdadeiro. Não deve perder a referência contrária, positiva – mesmo que apenas implícita,

em forma de horizonte, de anseio – através da qual se evidencia o prejuízo e dano da vida negativa; quando a perde, torna-se autoindulgência tagarela, falta de importância desimportante.

A referência a essa plenitude ausente é portanto da natureza da ficção pós-realista, referência imanente à forma da matéria narrada, que assim já se apresenta aludindo à medida interna segundo a qual foi configurado um universo impossível de ser contado como antes. Esse o núcleo antitético na origem da reflexão da forma sobre si mesma. Este balanço comanda o ensaio sobre *A Metamorfose*, fornecendo mais de uma razão substantiva para se voltar a ler Kafka. Dentre elas, veja-se o momento da análise em que da dança mecânica das significações puras, registro de impotência e desespero, emerge a poesia de uma linguagem plena, obtida pelos imperativos da decantação antirrealista. Não se trata de uma plenitude qualquer, mas de um processo real de filtragem em que da pureza poética alcançada ressalta a contradição oculta. Essa a componente revolucionária do pós-realismo kafkiano:

Utilizada fora de seu contexto concreto, a linguagem deixa de mediatizar homens e coisas para objetivar o próprio sentido da mediação. Deixar a função mediadora, no caso, não é um passo a menos, mas a mais: a linguagem nasce e se elabora na mediação, e *somente quando construída* pode permitir-se o abandono da função prática. Repositório das significações vividas, ao purgar-se ilumina a vida que a criou, ilumina as contradições que no contexto habitual da prática se haviam mistificado.

A restrição surge quando se explicita o pressuposto que assegura o funcionamento poético da prosa kafkiana – pois nem mesmo neste universo luminoso de extraordinária beleza pode a linguagem tornar-se sujeito sem eternizar a desgraça que acusou. Poucos anos depois entretanto, interpretando a enigmática existência utópica de Odradek, que tanto atribulava a vida de um pai de família, Roberto não confundirá mais Kafka com os seus leitores metafísicos, para os quais o escritor não fala de sociedade alguma em particular, mas da finitude em geral, quer dizer, da “angústia de ter entranhas”, ao contrário, naquela prosa miúda e protocolar de uma cena a um tempo doméstica e fantasiosa reconhecerá a lógica inapelável de uma estética antiburguesa – aqui sim, um arabesco gracioso de poucas linhas que pesa e ilumina.⁹¹ A partir daí Roberto começaria então a esmiuçar a convicção de que procedimentos não-realistas não só podem engendrar resultados realistas mas por vezes, diante da mudança de fachada ao capitalismo, são os únicos a produzir essa crítica da aparência que se espera de uma obra de arte. Todavia permanecendo essa dimensão em segundo plano naquele primeiro livro, ficava a impressão de que não a reconhecia por puro preconceito, deixando o campo livre para os ideólogos da literatura auto-referida, que podiam então triunfar sem muito esforço, dissimulando respostas históricas numa espécie de breviário inespecífico da consciência literária apenas formal.

Inútil precaução a deste rodeio. Onde havia negação determinada e crítica imanente, Bento veria apenas a nostalgia de uma comunidade de corações transparentes,

91. Cf. Roberto Schwarz, “Tribulação de um Pai de Família” (1966), *O Pai de Família*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

emblema da plenitude referida acima e cuja realização precipitaria o fim da literatura, que não teria mais razão de ser numa sociedade reconciliada. Aqui de volta o nervo de um desencontro que dura até hoje, opondo a filosofia uspiana a todas as possíveis formas de desacato à causa do absoluto literário.

FANTASIA E COR LOCAL

A defesa do direito incondicional da fantasia, e a decorrente implicância com todas as formas de realismo, não é inteiramente idiossincrática em Bento Prado, embora tenha, é certo, fontes e raio de ação peculiares, desde a procura sistemática do devaneio que compensa a pressão social e permite viver no imaginário a vida mesma que se leva (esse o paradoxo que o interessava na ficção de Rousseau), até a certeza filosófica de que a via de acesso ao real passa pelo exercício da fantasia, sem a qual a positividade do primeiro é tão indizível quanto, *mutatis mutandis*, é perfeitamente redundante um filme neo-realista estrito. Pode-se dizer que a extensão deste sentimento singular ao campo literário também se deveu em boa medida ao caráter que este mesmo campo assumiu ao longo de sua linha evolutiva local. Ainda que não pensasse muito no assunto, Bento tinha razões históricas para perder a paciência com o realismo e seus desmandos.

Voltemos ao capítulo dos complexos. Outra ausência que nos diminuía era a sensação de fantasia literária inibida. Sintoma de imaturidade identificado por Antonio Candido com argumentos que à primeira vista não deixam de fortalecer as prevenções antirrealistas de nosso filósofo.

Como não há literatura sem fuga ao real, e tentativas de transcendê-lo pela imaginação, os escritores se sentiram frequentemente tolhidos no voo, prejudicados no exercício da fantasia pelo peso do sentimento de missão, que acarretava a obrigação tácita de descrever a realidade imediata, ou exprimir determinados sentimentos de alcance geral [...] uma bateria de fogo rasante, cortando baixo as flores mais espigadas da imaginação. Não espanta que os autores brasileiros tenham pouco da gratuidade que dá asas à obra de arte.⁹²

Note-se ainda, para contrabalançar o juízo, que esta renúncia à imaginação nem por isso foi compensada por algum realismo na acepção europeia mais enfática do termo; quando se fala em hábitos realistas dominantes em nossa ficção, tomados como um dado global de formação, é preciso entender fidelidade documentária à experiência bruta de uma sociedade mal-acabada. Por outro lado, como a fantasia tem a extensão do universal, a coragem do gratuito que ela estimula entra no jogo das tendências localistas e universalistas como fator de cristalização do desejado equilíbrio delas. A ponto de Antonio Candido tomar o exercício sem amarras da fantasia como prova de amadurecimento e fecho do sistema literário em formação. Ao que parece a verificação mais eloquente desse critério, e o correspondente certificado de ingresso nos temas de alto bordo, viria enfim com Guimarães Rosa, um “jorro de imaginação criadora” numa literatura que sempre costeara o registro miúdo das coisas da terra: e por

92. Antonio Candido, *Formação da Literatura Brasileira*, ed.cit., vol.I, pp.20-21.

imaginação devia-se entender uma emancipação completa do pequeno realismo, pois ela arrastava consigo linguagem, composição, enredo, psicologia etc.⁹³

Pois não há dúvida que esta mesma transfiguração da cor local acionou a imaginação filosófica de Bento Prado, confirmando-o no desejo de contrariar a vocação realista da crítica literária de Roberto Schwarz, na qual se reconhecia a musa utilitária de nossos escritores. No entanto o desafogo não lhe permitiu ver que Antonio Candido, sem precisar desmentir o critério fixado, empreendia o caminho de volta, não ao trilho acanhado daquele vezo de formação, mas da fantasia literária que assim provava ser exata, à realidade por ela transposta e elevada à generalidade da forma.

FORMA OBJETIVA

Combinando razões domésticas e argumentos internacionais em voga, vimos a filosofia uspiana da literatura constituir-se, graças ao talento e às antipatias de Bento Prado Jr., num momento em que a ideologia literária francesa rifava a questão da referência externa, anulada pela convicção narcisista de que o único assunto da literatura é ela mesma.

Pois foi por esta época de consenso nos meios atualizados acerca do caráter meramente retórico da impressão literária de realidade que Antonio Candido trouxe para o centro de sua obra crítica a preocupação oposta com a reversibilidade estrutural entre forma literária e processo

93. Cf. Antonio Candido, "Homem dos Avessos", *Tese e Antítese*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1963.

social.⁹⁴ Uma relação pesquisada longe da estéril generalidade dos confrontos doutrinários, mas engrenada pelo contrário na particularidade histórica das obras. Com isso também ficava fora de combate a tônica na abstração das funções linguísticas que nada especificam. Consultando a experiência local, cujo dinamismo específico passava a reconstituir com recursos analíticos próprios (pois no terreno da gênese e movimentos das mediações brasileiras a bem dizer tudo ainda estava por fazer), o crítico dava início, ao que parece, a uma série de estudos sobre a evolução da representação literária da realidade no Brasil, começando a análise pelas *Memórias de um Sargento de Milícias* e *O Cortiço*. Sua intervenção consistia basicamente numa espécie de redução estrutural como lembra Roberto Schwarz – em que ficava evidente que o esqueleto de sustentação daqueles romances vinha a ser a formalização estética de aspectos característicos da sociedade brasileira. Mas sobretudo mostrava que tais aspectos não eram da ordem da combinação fortuita de circunstâncias avulsas, porém cristalizavam resultados reiterados de um processo social complexo. Algo organizado portanto. Assim sendo, o vínculo mimético que se exprimia na composição unificava de fato duas estruturas, uma literária e uma histórica – vínculo material que no entanto só a análise da organização interna da obra podia revelar. Nos dois ensaios que dedicou a essa virada histórica na evolução da crítica literária brasileira, Roberto Schwarz mostrou que estava em jogo no seu ponto sensível uma ampliação da noção de forma:

94. Cf. Roberto Schwarz, “Originalidade da Crítica de Antonio Candido”, *Novos Estudos*, n°32, CEBRAP, 1992, pp.34-35. No que segue acompanho de perto argumentos do Autor. Ver também id., “Pressupostos, Salvo Engano, de Dialética da Malandragem”, in: *Que Horas São?*, São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

Esta é entendida como um princípio mediador que organiza em profundidade os dados da ficção e do real, sendo parte dos dois planos [...] antes de intuitiva e objetivada pelo romancista, a forma que o crítico estuda foi produzida pelo processo social, mesmo que ninguém sabia dela [...] nesta concepção, a forma dominante do romance comporta, entre outros elementos, a incorporação de uma forma da vida real que será acionada no campo da imaginação.

Na análise de *O Cortiço*, por exemplo, veremos uma forma objetiva traduzir-se numa fórmula insultuosa, num enfoque narrativo, num interesse econômico-político, numa reflexão teórica. De modo geral, “as formas que encontramos nas obras são a repetição ou a transformação, com resultado variável, de formas preexistentes, artísticas ou extra-artísticas”. Onde o espaço literário sem fronteiras, homogêneo, reproduzindo-se no vácuo social? O que Antonio Candido nos oferecia em troca dessa ficção era um “compacto heterogêneo de relações histórico-sociais que a forma sempre articula”.

A ser assim, como devemos acreditar, um certo sentimento da dialética inerente à experiência social brasileira (ela mesma elemento sobredeterminado de um sistema mundial de desigualdades), conteúdo de experiência formalizado pela literatura – como lembrado, horizonte definidor de nossa vida mental –, deixava a descoberto o enorme girar em falso a que no fundo se resumia a mais prestigiosa das ideologias internacionais.

Como ficamos? Tendo contribuído a favor, a cultura filosófica uspiana não teria nada contra a dizer neste capítulo? Se não me engano, algo do esforço de Roberto

em identificar e reexpor a noção de forma presente em Antonio Candido – no exemplo do *Cortiço*, um “esquema prático” capaz de pautar tanto um romance, quanto um jogo verbal ou uma ideologia –, se beneficia de resultados formulados por José Arthur Giannotti nos idos de 60 acerca da teoria marxista do valor, que concebia como uma “forma social posta”.⁹⁵ Por aí enfrentava com sucesso a voga althusseriana dominante, segundo a qual a referida forma é uma construção epistemológica sem substância efetiva (como na série literária o “efeito de real”, segundo Barthes, é o produto de uma prática retórica sem lastro positivo). Note-se de passagem como estavam arraigadas as convicções filosóficas da casa: pois a mesma teoria posicional do objeto que Bento antepunha ao realismo e seus equívocos cognitivos e literários, levava Giannotti a sustentar contra Althusser que na própria realidade ocorre um processo de constituição categorial. Não vejo outro fundamento para a reversibilidade entre análise literária e análise social invocada pela crítica realista. Nem por isso Giannotti alinha com esta última, como ainda recentemente se pôde ver na resistência a aceitar a interpretação de Machado proposta por Roberto: alegando a inconversibilidade do juízo estético em valor de verdade, e vice-versa, prefere um Machado fantástico, das situações-limite, enraizado na ambiguidade e no niilismo, enfim um escritor que sentiu o que “nós sentimos até hoje, bem quietinhos em casa, porque todos nós temos angústia”.⁹⁶ Bento não poderia esperar melhor confirmação de suas impres-

95. Cf. José Arthur Gianotti, “Contra Althusser”, *Exercícios de Filosofia, Seções CEBRAP*, n°2, São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

96. “Machado de Assis: um Debate”, *Novos Estudos*, n° 29, CEBRAP, 1991.

sões de... juventude. Nem melhor confirmação de que o modo uspiano de lidar com as ideias gerais parece ter induzido uma sorte de senso comum estético, pairando bem acima, na sua rarefação especulativa, das oscilações doutrinárias usuais, e que ele enfim foi o primeiro a formular. Não obstante, também não se pode excluir da explicação dessa anomalia – a discrepância nas opiniões de Giannotti entre ontologia do ser social e teoria estética – o estado de compartimentação em que habitualmente vivemos, confinando o marxismo, contra o seu espírito de intervenção e unificação, a um par de especialidades de futuro incerto. Seja como for, um rompante que vinha uma vez mais encarecer a primazia do absoluto literário, como nos anos 60 Bento Prado Jr. queria demonstrar.

P.S.: Devemos portanto a Bento Prado a invenção de um gênero específico, que se poderia chamar de filosofia uspiana da literatura. Sendo no entanto o país aquilo que se sabe, não surpreende que nunca mais tenha voltado ao assunto.⁹⁷

(1992)

97. Salvo num breve artigo comemorativo dos 80 anos de Carlos Drummond de Andrade. Cf. “O Boi e o Marciano” (1982), *Alguns Ensaios*, ed.cit. Dou rápida notícia deste escrito em mais de um aspecto curioso. Quanto ao procedimento, o espaço exigia que fosse rapidamente ao ponto, deixando a impressão de colheita direta da matéria filosófica dos poemas comentados. Aliás muito saliente, como a pedir tal tratamento. Pode-se dizer que Bento se limitou a responder em boa prosa uspiana (de resto, criada por ele mesmo) à pergunta do Poeta: “como pode existir um ser que no existir põe tamanha anulação da existência?”. Como se tratava de uma homenagem, não seria de bom tom deixar de aderir à musa existencial do Poeta. Por isso não hesitou em reatar com uma fase pretérita de sua carreira filosófica. Assim, com a naturalidade dos vinte anos, glosou o tema da consciência infeliz. Acrescido de uma novidade: o drama de sua interioridade dividida não seria desvirtuado se fosse representado na língua francesa mais recente do sujeito fraturado. O que fez, oferecendo ao Poeta o espetáculo insólito da filosofia francesa reunificada, e a si mesmo, a experiência confortável da continuidade intelectual.

FALSA CONSCIÊNCIA COMO FORÇA PRODUTIVA

José Arthur Giannotti e Ruy Fausto nos anos 60

I

DOIS TRANSPLANTES

Cultura filosófica e marxismo não chegaram ao Brasil pelos mesmos caminhos. Nem poderiam: enquanto o verniz da primeira só se adquire no colégio, o segundo perde sua razão de ser longe da luta de classes e do gênero de intervenção intelectual que ela requer – um golpe de vista dirigido à gravitação de conjunto do processo, em princípio incompatível com a necessária compartimentação de que depende a especialidade universitária na qual se converteu a filosofia. Não é menos verdade contudo que um e outro precisaram atravessar o oceano, mas não o fizeram na mesma época nem poderiam ser mais dispatados os respectivos destinatários: a classe operária e suas organizações, a elite dominante interessada na modernização da instrução pública. Bem ou mal, o movimento operário já estava na rua fazia tempo quando em meados do decênio decisivo de 30 organizou-se, finalmente, nossa volátil curiosidade filosófica na forma de cursos superiores de que se encarregaram professores franceses, especialmente convocados pela recém-fundada Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Mesmo assim, de costas

um para o outro, o acanhamento do meio e o artifício do transplante, sobre o fundo de um país anômalo, afetavam por igual marxismo e filosofia. De um lado, o despropósito bem conhecido da transplantação chapada da seqüência escravismo-feudalismo-capitalismo para um país de passado colonial moderno, acrescida, no plano especulativo, do enxerto do marxismo soviético. Do outro, o risco permanente de irrelevância, agravado pela vida de estufa levada pela filosofia universitária que estávamos aclimatando.

Tudo isso não obstante, os caminhos de marxismo e filosofia acabaram se cruzando por obra e graça do inesperado pendor antioligárquico da cultura uspiana. Na virada dos anos 50 para os 60, deu-se enfim o encontro uspiano da filosofia universitária francesa com o marxismo, sem exagero um episódio notável em nossa vida mental. Precipitado em parte por uma razão escolar muito simples, embora não tenha sido nada simples o caminho internacional percorrido pelo marxismo até a cátedra: porque não havia cursos especializados sobre Marx na Faculdade, alguns professores e alunos mais adiantados resolveram se reunir para ler *O Capital*. Tratava-se de um encontro marcado sobretudo pelo propósito de rever integralmente as interpretações do país e do marxismo: não ocorreria a ninguém deixar por menos, pois naquela época, na lembrança de um veterano, quem entrava para a Faculdade de Filosofia era porque queria no mínimo mudar o Brasil. Sem favor algum, com o passar dos anos acabou surgindo daquele embrião meio improvisado, não os quadros de uma Revolução que não houve, mas o que ainda existe de menos dogmático, mais inventivo e original no ensaio marxista de interpretação da experiência brasileira. Como era de se esperar, a iniciativa partiu dos assim

chamados cientistas sociais, neles incluídos historiadores, economistas, eruditos em história do marxismo e até mesmo críticos literários que haviam sabiamente tomado o atalho da sociologia – enfim, o núcleo mesmo da cultura “radical” uspiana. Ocorre que a filosofia também figurava entre as especialidades convocadas, em todo o caso um ponto de vista obrigatório, considerando-se o tradicional foco de controvérsia epistemológico-doutrinária em que se convertera *O Capital*.

Em resumo, da plataforma da nova geração uspiana constava: repúdio ostensivo do marxismo dito soviético, inclusive por uma questão de política cultural, saneando a cultura marxista local, cuja independência, a ser preservada, construíra-se no entanto à base de falsas analogias e muita regressão teórica – enfim, desasnar os marxistas brasileiros, como se propôs então, com a natural fatuidade dos recém-chegados ao circuito universitário internacional; em consequência, não parecendo razoável mandar às favas, sem mais, um século de ciência social acadêmica, rejuvenescer o marxismo, que de catecismo voltaria a ser forma inspiradora de conhecimento vivo, graças também ao esforço de legitimá-lo no terreno adverso da respeitabilidade científica; e como ponto de partida e horizonte conclusivo, refazer radicalmente o diagnóstico da síndrome brasileira de origem, do complexo colonial à nossa inserção oblíqua e subordinada no sistema mundial do capitalismo contemporâneo. Se tudo corresse bem, cedo ou tarde o resultado se apresentaria sob a forma de uma plataforma de observação que, reunindo o particular ao geral, converteria a situação calamitosa de dependência em ponto de vista objetivo com voz no capítulo.

LINHA AUXILIAR

Isso posto, nosso problema consiste em situar nos seus devidos termos a parceria da filosofia nesse programa de reforma da inteligência progressista nacional. Por razões locais de formação seria de esperar que ela se resumisse a um discreto papel de retaguarda, mais condizente com seu lugar subordinado na evolução de conjunto da cultura brasileira, e uspiana em particular.

Explico-me brevemente. Num país de passado colonial como o nosso, a vida ideológica sempre girou em torno da elaboração mental (e jurídico-administrativa) da imagem que melhor revelasse – ou mascarasse – a fisionomia do país. Não se prestando a tal figuração, na qual tanto se empenhou nossa tradição literária e depois a prosa livre do ensaio de decifração do caráter nacional e seus complexos, a filosofia universitária não encontrou entre nós nenhuma linha evolutiva na qual engrenar e renovar seus assuntos. A rigor tornou-se um enxerto sem passado, ao contrário do ocorrido com as novas ciências sociais, que logo passaram à linha de frente dos estudos uspianos. Segundo Antonio Candido, pelo seguinte: na esteira da Revolução de 30 havia no ambiente uma forte solicitação pelos estudos que acelerassem a redescoberta em marcha da “realidade brasileira”; e também por tradição: herdada dos juristas-filosofantes do oitocentos, acabou prosperando entre nós uma espécie de fórmula brasileira de sociologia, composta de muita retórica, panoramas intuitivos do passado e pontos de vista preconceituosos sobre o presente desolador, arrematado o conjunto por vagos programas de reforma política; faltava dar o passo decisivo na

direção da maioria científica, com a modernização da teoria e ênfase na pesquisa empírica. Mais uma vez a preponderância do influxo externo voltou a se exercer a nosso favor: ao mesmo tempo em que se estudava, ou melhor, em que se aprendia a estudar teoria sociológica clássica, aprendia-se igualmente a inquirir metodicamente a realidade social próxima, a tal ponto de fusão que a famigerada “sociologia burguesa”, importada como reforço ideológico, acabou gerando uma “silenciosa revolução intelectual que deslocou o eixo dos estudos sobre a sociedade brasileira”.⁹⁸ Órfã de formação, o terreno preparado por aquela “grande rotação de mentalidade” ainda era para a filosofia inteiramente baldio. Salvou-a da natural atrofia do confinamento escolar a intromissão do marxismo.

Deu-se então o disparate imprevisível, assim registrado, muitos anos depois, nas palavras (que pedem grifo) de um remanescente insuspeito de parcialidade: “foi a partir de interpretações não baseadas na economia e na história, mas sim na filosofia, que fomos buscar elementos para uma análise dialética de processos sociais reais”⁹⁹. Ilusão retrospectiva? Custa a crer, mas os depoimentos convergem. Mais que tudo, custa a crer que tenha sido imprescindível, naquele momento de redescoberta concomitante do marxismo e do Brasil, justamente o concurso da filosofia universitária francesa que havíamos transplantado – em boa hora então.

98. Cf. Antonio Candido, “A Sociologia no Brasil”, *Enciclopédia Delta Larousse*, Delta, Rio de Janeiro, 1960, vol.V, pp. 2216-2232; id., *A Faculdade no Ano da Abolição*, Aula Inaugural da FFLCH da USP, ano letivo de 1988.

99. Fernando Henrique Cardoso, prefaciando em 1977 uma segunda edição de *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, p.13.

LENDO O CAPITAL EM SÃO PAULO

Até hoje, para muitos veteranos do Seminário Marx filosofia é *explicação de texto* (filosófico, evidentemente) especializada em *questões de método*. Noutras palavras, os filósofos que conheceram atuando na leitura em conjunto do Capital eram antes de tudo *profissionais que estudavam metodicamente filosofia*. Inútil lembrar que tudo era francês: métodos, técnicas e temas. Como também as duas disciplinas básicas: a História da Filosofia, professada segundo o velho princípio espiritualista da “compreensão interna” porém na sua derradeira versão, dita “estruturalista”, entre outras coisas, por neutralizar a questão da verdade material das doutrinas, em favor de sua significação arquitetônica-argumentativa; e a Epistemologia, dominada na época pelo magistério de Gilles-Gaston Granger, cuja filosofia do Conceito antecipava em mais de um ponto a nova filosofia francesa dos anos 60. Ora, os filósofos presentes simplesmente cumpriram com a obrigação, a julgarmos pelo único protocolo do Seminário, redigido e publicado por Giannotti.¹⁰⁰ Isto é, começaram a ler *O Capital* como Gueroult ou Goldschmidt explicavam Platão ou Descartes – neste despropósito consistiu justamente a revelação –, um método talhado para o andamento linear da teoria tradicional mostrava-se capaz de fazer falar o seu contrário, uma técnica suspensiva a serviço de um pensamento que proíbe a separação de conhecimento e interesse, discurso e contexto prático. Digamos que a intenção fosse atinar com a Dialética viva

100. José Arthur Giannotti, “Notas para uma Análise Metodológica de *O Capital*”, *Revista Brasiliense*, n° 29, 1960.

sem precisar chamá-la pelo nome: um procedimento descabido como aquele primava justamente pela desenvoltura com que desconsiderava as alegações de princípio do Autor, no caso um século de marxismo dogmático (o ocidental incluído), em nome das “articulações do método em ato”, uma técnica de rastreamento que se aprende na escola. Imaginemos a reviravolta: observando em funcionamento uma forma de raciocínio que na abordagem de uma obra fora de esquadro como *O Capital* se recusava a distinguir as teses dos movimentos que as produziram (como se dizia na língua de Goldschmidt), os marxistas ali presentes eram praticamente convidados a admitir que de fato não fazia sentido a existência em separado nem de uma Doutrina Marxista nem de um Método Dialético. Nessas condições a *Dialética* foi redescoberta: juntando o que fora concebido para trilhar caminhos opostos.

Sob o nome de filosofia, a especialidade que de fato atendeu à convocação de leitura do *Capital* era naquela época mais um Método partilhado por todos do que um conjunto de preferências especulativas, que também existiam. Assim, Giannotti era fenomenólogo de vocação, confirmada em recente viagem à Europa, porém epistemólogo preparado pelo ensino de Granger, que por sua vez era inimigo de morte dos adeptos da *Erlebnis*, enquanto seu colega mais velho procurava trazer o marxismo para uma ontologia (regional) do ser social, Bento Prado Jr. pensava fundá-lo através de uma antropologia existencial, como vinha exposta na recém-publicada *Critique de la Raison Dialectique*, por certo muito mais interessado em dar razão a Sartre do que em reanimar os estudos brasileiros de Marx. Por seu lado, Ruy Fausto já devia andar planejando uma reconstrução lógico-filosófica da *Dialética*. Em ordem dispersa, os mais variados projetos filo-

sóficos estavam no forno, *todas porém* convencionais, sobretudo se comparados à índole da obra que estava sendo lida.

O Método em questão fora concebido para inibir a crítica (desmando dogmático) e investigação genética (também uma violência, um atentado à autonomia do discurso filosófico), mas funcionava segundo uma técnica de distanciamento que reintroduzia o materialismo na forma de se comportar diante das ideias. Dito de outro modo: a especulação filosófica permanecia confinada no cantinho de cada um, embora falassem sempre em nome dela (a obra futura)... enquanto era posta no serviço do Seminário uma segunda natureza mais funda que o verniz filosófico de cada um – a rotina intelectual que aos poucos se formara na antiga cadeira de Filosofia da Faculdade; uma certa vida mental bem educada que, entregue a si mesma, em virtude da divisão do trabalho que lhe dera origem, não poderia mesmo ir muito longe. Posta entretanto em contacto com materiais de outra voltagem acabou revelando um *potencial produtivo* com o qual, em *sã* consciência, ninguém mais contava.

O que se passou de fato? Associado a um novo ciclo explicativo do Brasil, impulsionado pela paradoxal renovação universitária do marxismo – não um repertório de tópicos filosóficos consagrados, nem mesmo à mobilização criteriosa de novas variedades do marxismo filosófico, mas um experimento intelectual irrecusavelmente materialista, como convém denominar o que ocorreu naquela ocasião, no que concerne às relações entre marxismo e filosofia: *uma verdadeira socialização da força de pesquisa e reflexão acumulada coletivamente pelas professores de filosofia ao longo dos anos de formação do*

*respectivo Departamento uspiano.*¹⁰¹ Se isto é fato, o argumento terá consequências do ponto de vista da aliança entre marxismo renovado e redescoberta do Brasil. Uma vez desperta, em virtude da referida socialização, a força produtiva que dormitava na forma filosófica (resultado histórico e técnica intelectual de precisão), tudo indica na experiência brasileira recente que ela volta a hibernar, quem sabe até a próxima convocação, entretendo-se consigo mesma num mundo de fantasia sem proveito.

FALSA CONSCIÊNCIA COMO FORÇA PRODUTIVA

Pensando justamente nos vários momentos de convergência e divergência entre marxismo e filosofia, inevitavelmente marcados pelo signo do mal-entendido permanente, Habermas observou certa vez que de fato os teóricos marxistas nunca hesitaram em alinhar ciência e técnica do lado das forças produtivas, relegando normas morais, relações jurídicas, instituições políticas, formas estéticas, etc. à vala comum da ideologia, mas em compensação sempre oscilaram quanto à incorporação ou rejeição pura e simples da herança filosófica burguesa. Uma observação que tem pelo menos o mérito de nos devolver ao terreno materialista daquela indecisão de princípio, onde deveria afinal prevalecer o ponto de vista prático do socialismo, de cujo ângulo interessa determinar então quais elementos do mundo burguês integram efetivamente o potencial produtivo histórico. Noutras palavras,

101. Adapto livremente, com acréscimos, uma fórmula empregada por Roberto Schwarz ao caracterizar a Universidade como uma “máquina de suscitar e anular pensamento”. Cf. Roberto Schwarz (org.), *Os Pobres na Literatura Brasileira*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.8.

mais diretas: afinal, a filosofia é força produtiva ou é mesmo falsa consciência?¹⁰² A alternativa inapelável poderá parecer estreita mas ao menos corta pela raiz um infundável contencioso doutrinário, alimentado no Ocidente pelo sentimento recorrente de que o marxismo não tem a filosofia que merece – como diria Bento Prado Jr. –, e no mundo soviético oficial, pela certeza congelada de que ele a encontrou faz tempo. Trata-se não obstante da única formulação propriamente materialista (embora nem tanto na resposta final que lhe dá argumento) do problema que procuramos focalizar em sua refração brasileira: pelo menos um caso em que a falsa consciência funcionou como força produtiva; ao que parece, é da natureza do processo andar na periferia com as bolas trocadas.

*

Não sei de melhor contraprova dessas metamorfoses e alternâncias do que a personalidade filosófica de José Arthur Giannotti, da qual se pôde afirmar, em mais de um sentido, constituir uma verdadeira força produtiva. Para começar, os que o conhecem de perto, e por isso mesmo lhe são devedores, saberão por certo reconhecê-lo nalguns traços de uma outra personalidade uspiana, talvez ainda mais forte. Refiro-me a Florestan Fernandes, em cuja “expansão dominadora do ego” Antonio Candido identificou, entre outras virtudes antitéticas, o fulcro de um impulso irreversível que tornou possível a era científica da sociologia do Brasil, “concebida não apenas como

102. Cf. J.Habermas, “Il Ruolo della Filosofia nel Marxismo” (1974), *Dialettica della Razionalizzazione*, a cura di Emilio Agazzi, Milão, Uicolpi, 1983, pp.139-140.

produção de cada um, mas como padrão de trabalho, concepção de vida, ética intelectual e esforço coletivo”.¹⁰³ Da mesma maneira, pode-se dizer que Giannotti encerrou a era do mais-ou-menos artesanal na curiosidade filosófica brasileira – ou pelo menos complicou sobremaneira o que-fazer de muitos renitentes. Mesmos laços de família no esforço comum em arrancar a vida intelectual à engrenagem maléfica do patronato, na esperança de torná-la mais fecunda, num país de veleitários, sob a férula acadêmica da emulação sem fronteiras. Assim, um antigo assistente de Florestan Fernandes notou a convergência por assim dizer sistemática entre o raciocínio sociológico, teimando em encontrar pontos de apoio na realidade que permitissem suplantar os obstáculos que se opunham, numa sociedade tão refratária como a brasileira, à plena vigência de uma ordem social competitiva à europeia, e a confiança nas “potencialidades produtivas da competição” entre os talentos, diante dos quais se abriam recentemente a carreira.¹⁰⁴ Sobre o fundo do propósito produtivo, não se pode excluir esta mesma coerência de método do empenho de Giannotti (tão ostensivo, por exemplo, em seus escritos sobre a crise da Universidade) em trazer os “profissionais da reflexão”, como chama os filósofos, para o campo da “reflexão objetiva que constitui o cerne dos fenômenos sociais”. Até aqui, o retrato genérico do intelectual a serviço da organização da cultura filosófica no país, tendo em vista inclusive a sua exportação. O breve esboço de figura que dele apresentou Roberto Schwarz dá um passo adiante em

103. Cf. “Prefácio” a *Condição de Sociólogo*, de Florestan Fernandes, Hucitec, São Paulo, 1978, pp. IX-X.

104. Cf. Gabriel Cohn, “Padrões e Dilemas: o Pensamento de Florestan Fernandes”, in *Inteligência Brasileira*, Brasiliense, São Paulo, 1986, pp.135-136.

nossa direção, denominando noutros termos o mesmo fenômeno que procurei descrever acima – mais exatamente nos termos da impressão deixada numa geração que o Seminário Marx pela primeira vez pôs em contato sistemático com a filosofia uspiana: “acredito que, em termos de técnica intelectual, para não dizer tirania metodológica, Giannotti tenha sido a influência mais produtiva de sua geração”.¹⁰⁵ O que estamos entendendo por forma filosófica, em sua acepção mais enfática e tradicional, não se confundindo a rigor com nenhuma orientação filosófica em particular, também atendendo pelo nome de “exigência lógica muito militante” – em nome da qual Giannotti “atormentou e empurrou para frente um bom grupo de professores, alunos e amigos” –, podendo ainda manifestar-se na “ânsia de transmitir aos companheiros a exigência de rigor intelectual com que se comprometera durante seus estudos europeus”. Sem dúvida um acontecimento, mais essa conversão do influxo externo em instância produtiva: para tanto, bastou saber separar, guiado por algum sexto sentido, como de fato ocorreu no encontro do Capital com a filosofia franco-uspiana – obsessões fenomenológicas, por exemplo, e “tirania metodológica”; bem organizada, esta última mania acabou liberando energia produtiva pela descompartimentação de um Método aplicado a um assunto que não lhe competia.

105. Cf. Folhetim, *Folha de São Paulo*, 30 de junho de 1985.

II

DA LÓGICA AO CAPITAL

Na virada dos anos 50 para os 60, o espírito especulativo e empreendedor de José Arthur Giannotti atuava em vários registros. Desde 1959 se encarregava do curso de Lógica e Filosofia da Ciência, quer dizer, à sua maneira muito peculiar, ia passando adiante o ensino de Gilles-Gaston Granger. No ano seguinte, o professor francês publicaria o que viria a ser uma espécie de súpula de sua irradiação uspiana, no caso, uma Epistemologia das Ciências Humanas.¹⁰⁶ Nas mãos de Giannotti o referido curso foi se transformando aos poucos numa meditação de cunho filosófico mais ambicioso sobre as origens da lógica contemporânea, notadamente nas figuras de Frege, Russell e Wittgenstein, aos quais serviam de contraponto clássico Aristóteles, Leibniz e Husserl.¹⁰⁷ A tônica recaía sobre o problema semântico da denotação. Como veremos, variantes dele sustentarão boa parte dos escritos em que nosso Autor preparava a aclimatação filosófico-uspiana do marxismo. Mas o que tinham exatamente a dizer à imaginação do filósofo os impasses conceituais da lógica formal? Para Bento Prado Jr., por exemplo, vinha sobretudo da lógica uma espécie de imperativo ontológico que mandava identificar onde quer que fosse uma certa “camada de Logos” (como

106. Cf. Gilles-Gaston Granger, *Pensée Formelle et Sciences de l’Homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

107. Dá notícia desse programa de filosofia da lógica a Introdução que preparou para a sua tradução do *Tractatus* de Wittgenstein, São Paulo, Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1968.

dizia Giannotti, na língua da Fenomenologia, que foi a sua durante um bom tempo), algo como um “universo de idealidades sem o qual não haveria costura possível entre as coisas e as palavras”.¹⁰⁸

No primeiro ano da nova década, Giannotti concluía seu doutoramento, uma tese contra a fundamentação psicológica da lógica.¹⁰⁹ Também aqui sabia discrepar seguindo o figurino. Em linhas gerais, vinha dando um jeito de introduzir ontologia na perspectiva neo-transcendental de Granger, que aliás era a sua. Agora a isenção recomendada pelo estruturalismo historiográfico não o impedia de julgar improcedente o ponto de vista empirista em lógica – além do mais, discretamente apoiado nos raciocínios de Husserl, outra heresia por adesão doutrinária. A esta intenção crítica juntava-se uma curiosa argumentação metafilosófica acerca da impermeabilidade do empirismo ao referido método historiográfico, pois uma das regras do dito sistema não lhe permitia vir a ser objeto do seu próprio discurso filosófico. Noutras palavras, não há arquitetônica gueroultiana na ausência de um discurso autônomo regulado por uma clara consciência filosófica de si mesmo. Não por acaso Giannotti esqueceria estas incompatibilidades na hora de abordar os enunciados de *O Capital*, que em matéria de consciência filosófica autônoma era igualmente pouco ortodoxo. Antes de passar adiante é bom registrar na polêmica com Stuart Mill, mais exatamente com a semiótica behaviorista, a presença do mesmo apelo à “idealidade da camada de significações”,

108. Texto inédito de uma conferência de Bento Prado Jr. sobre Giannotti, “Novas Aventuras da Dialética”, 1981.

109. Cf. José Arthur Giannotti, *John Stuart Mil: o Psicologismo e a Fundamentação da Lógica*, Boletim n° 269 da FFCL da USP, 1963.

correlato do assim chamado “problema de constituição” (para o empirista, uma operação puramente genética e “realista”, que implica a completa naturalização psicológica do pensamento lógico), encarado então como a delimitação de uma instância “reveladora do próprio ser”. Note-se antecipadamente a longa vida desses dois motivos críticos: poucos anos depois, nosso filósofo dirá, por exemplo, que a incompreensão do caráter substantivo do valor, da parte de Paul Sweezy, se prende justamente à omissão do mencionado problema da constituição, da qual se segue, *et pour cause*, uma interpretação behaviorista da teoria do valor-trabalho, expressa na análise em separado dos aspectos qualitativo e quantitativo.¹¹⁰

Pois foi a este lógico husserliano, discípulo heterodoxo da epistemologia de Granger, que coube conduzir a análise metodológica de *O Capital* no Seminário Marx de que se falou na primeira parte desta reconstituição. E como vimos, passou ato contínuo à *explication de texte* gueroultiana, garantia inesperada de que a dialética viva buscada por todos se encontrava na arquitetônica da obra, e não nas alegações doutrinárias em separado. Para tanto, era necessário abrir o primeiro capítulo do livro I e principiar pela análise da “forma elementar” da riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista – por certo uma leitura *ad mentem auctoris*.

110.Cf. id, *Origens da Dialética do Trabalho*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1966, p.207, n.48.

SEMINÁRIO MARX: PRIMEIRO PROTOCOLO

Já nos referimos às “Notas para uma Análise Metodológica de O Capital”, redigidas por Giannotti em nome dos integrantes do Seminário Marx. A primeira vista o que mais chama a atenção naquele inventário é a nova língua filosófica na qual vêm transcritos alguns passos célebres dos capítulos iniciais sobre a mercadoria. Sirva de amostra o seguinte trecho, que cito por extenso grifando os momentos mais salientes da mutação terminológica em questão:

a mercadoria se apresenta à primeira vista como um valor de utilidade, como um conjunto de propriedades desfrutáveis. Em virtude de sua serventia social, entra num jogo de trocas, adquirindo deste modo novas propriedades e uma nova forma de valor, cuja aparência quantitativa nada tem a ver com o valor de uso originário. É sobretudo por causa deste último que a mercadoria recebe a propriedade de, numa clara proporção, ser permutável com as outras mercadorias, mas, estabelecida a relação de troca, não mais se consideram determinantes as qualidades dos corpos que os transformam em utilidades. O *originário é negado no fenômeno constituído por ele*. Por sua vez, os múltiplos valores de troca de uma dada mercadoria somente existem como tais, passíveis de igualação recíproca, porque são manifestações diversas de uma mesma entidade. Essa substância, chamada valor, não é nada em si mesma, mas é pelo contrário constituída pela própria relação de troca como um ser autônomo, que *nega* enfim a diversidade ilimitada de suas aparências. Em suma, parte-se da aparên-

cia pura, numa *série de negações* das etapas anteriores, atingir uma entidade que em si mesma não possui nenhuma das propriedades, das qualidades dos momentos constitutivos [...] se abstrairmos todas as qualidades desfrutáveis que atribuem à coisa valor de uso, sobra-nos um resíduo, cuja *negação* (valor de uso) da *negação* (valor de troca) é o valor na sua forma primeira, positiva, antes de sofrer o *processo negador*.

Uma transposição conceitual verdadeiramente original. E isto em 1960, quando o marxismo oficial era aquilo que se sabe. Mesmo a renovação althusseriana que madrugava recuaria de horror diante de fórmulas como estas. Sem falar no que deve ter custado a ousadia de introduzir a linguagem da negatividade num ambiente impregnado pelo neo-kantismo da filosofia universitária francesa. Em suma, se o propósito também era o de trazer o marxismo para o círculo das metodologias viáveis e colocá-lo a serviço da localização sociológica dos impasses na formação do Brasil moderno, essa versão especulativa não era a mais recomendável para livrá-lo da pecha de extrapolação metafísica. Havia no entanto a caução recente do primeiro Lukács, do qual naquele mesmo ano de 60 se traduzira *História e Consciência de Classe*, onde a dialética, entendida como um “processo constante de passagem fluida de uma determinação na outra”, voltava a ser incorporada à ortodoxia do marxismo, reduzida por sua vez a uma questão de método. Era esta última conversão – pista exclusiva por onde correria o marxismo ocidental, segundo Perry Anderson – a cifra mesma da perspectiva que se inaugurava entre nós, acrescida porém daquela gramática do negativo, inexistente na teoria lukacsiana da reificação. Aqui a

novidade, a tranquila e imediata transcrição, sem maiores considerandos, dos enunciados de *O Capital* para a língua hegeliana, na qual a diferença já é uma contrariedade e esta, o germe de uma negação em processo, toda ela refutação e contradição no plano mesmo da realidade. De onde viria esse Hegel desconhecido, fortemente especulativo? É bem possível que de Giannotti mesmo, do seu esforço próprio de decifração. Em confronto, Marx parecia muito mais prudente. Para ficarmos no nosso capítulo inicial: estudando a certa altura a “determinação recíproca” da forma relativa do valor e da forma equivalente do valor, “extremos que se excluem mutuamente”, Marx chega a falar, mais adiante, de uma “oposição interna” entre valor de uso e valor, oculta na mercadoria; em suma, a forma simples de valor de uma mercadoria ($xA = yB$) é portanto a forma simples de manifestação de uma oposição. Sem dúvida uma oposição real não prevista pela lógica aristotélica da contrariedade (substâncias são apenas diferentes, não admitem contrários), extrapolando igualmente o quadro kantiano de simples vetores contrapostos. Uma análise não discursiva portanto. A ser assim, Giannotti não hesitou e traduziu o conjunto para a sintaxe hegeliana da negação. E por aí imaginava estar cumprindo sua tarefa profissional de dar forma filosófica aos enunciados do *Capital*, e, bem ou mal, a tradição sempre sugerira Hegel, era uma questão de saber encaixar.

Deu um passo além, portanto. A contribuição da filosofia no Seminário Marx já não se resumia mais à explicação do andamento metódico do texto, mas oferecia igualmente um fundamento – a rigor, este o modo pelo qual se entendia a apropriação filosófica do marxismo, a um tempo fundação e esclarecimento conceitual último. E se fosse o contrário? Isto é, se estivesse na Crítica da

Economia Política a chave explicativa dos teoremas filosóficos mais enfáticos, não um achatamento positivista, mas uma identificação do seu verdadeiro assunto. Veja-se o caso da especulação hegeliana: não se deveria procurar no fenômeno histórico do fetichismo da mercadoria a solução da enigmática desenvoltura ontológica do Conceito? Mas àquela altura de nossa linha evolutiva não ocorreria a ninguém essa espécie de dessublimação da filosofia.

A ideia filosófica de negação não era a única que a consciência profissional de Giannotti lhe ditava. Também a noção de constituição era de clara proveniência filosófica, aliás muito próxima, como acabamos de ver linhas acima. Só que agora não se referia mais a uma instância transcendental, mas a um processo social (funcionando porém como um campo transcendental, diriam mais tarde seus críticos), no caso a constituição do valor pela relação de troca. Não sei se àquela altura Giannotti já se propunha ressaltar a filiação hegeliana da ideia, o que fará poucos anos depois em sua segunda Tese, vinculando à “ótica da constituição” uma epistemologia (que chamaria hegeliana, como veremos) centrada na apreensão do modo pelo qual “o objeto necessariamente veio a ser”, se é verdade que, pelo simples fato de existir, o objeto possui uma espécie de prova interior.¹¹¹ E mais, constituição de um ser autônomo, exatamente uma substância social, cuja objetividade é tudo menos evidente. Autonomia por emancipação de sua base de origem, processo muito peculiar chamado *Verselbständigung* por Marx. Mas neste passo, e pelas razões que se viu, Giannotti não deu atenção ao fenômeno inverso, ao fato não menos singular de que a realidade parecia imitar os mais inverossímeis pro-

111. Cf. *Origens da Dialética do Trabalho*, ed. cit., p.77.

cedimentos da especulação hegeliana. E continuaria não dando – isto é, continuaria empenhado na identificação de esquemas filosóficos que aclimatassem as operações mais enigmáticas da crítica materialista da economia política. O *marxismo filosófico uspiano ia assim incorporando sem crítica o que Marx descartara por vício congênito de falsa consciência*. Um exemplo: mais adiante, tornando a estudar o papel constitutivo da troca na formação de uma nova substância social como o valor, reconheceria em funcionamento no pensamento de Marx o “esquema hegeliano de projeção e objetivação do ‘igual’, que transforma os termos relacionados em fenômenos do fundamento”.¹¹² Em boa lógica, a crítica marxista exigiria o raciocínio inverso: o movimento exótico executado pelas categorias filosóficas é a formalização (no limite um acerto involuntário) de um processo fantasmagórico real de autonomização dos objetos sociais gerados por essa usina de abstrações que é o modo de produção de mercadorias. Em lugar da crítica da fraseologia filosófica, integração no circuito das fundamentações igualmente filosóficas.

APÊNDICE: UMA CRÍTICA DA FILOSOFIA POLÍTICA

Nem sempre foi assim. Ou melhor, naqueles anos 60 uspianos, conheço apenas uma exceção, afinal uma tentativa marxista de crítica de uma espécie muito característica da ilusão filosófica. Refiro-me à tese de Mestrado de Emir Simão Sader sobre Estado e Política em Marx, apresenta-

112. *Ibid*, p.202.

da um mês ou dois antes do Maio brasileiro de 68.¹¹³ Como a exceção é significativa, não será demais o parêntese em nosso roteiro. Sob muitos aspectos, trata-se de um estudo pioneiro, quando mais não seja por ser o primeiro a introduzir a teoria política marxista no âmbito da filosofia universitária. É preciso assinalar de saída que Emir não devia seu marxismo à nova formação acadêmica porém à militância nas correntes leninistas de oposição. Mas a novidade não residia apenas na *hardiesse* muito de época de arrematar um estudo em princípio filosófico com as considerações metodológicas de Lênin sobre a questão da organização, entendida como mediação entre a teoria e prática (como aliás fizera Lukács nos anos 20). Inovava também no plano da conceituação, é verdade que sem abandonar a trilha clássica que mandava incluir as noções políticas tradicionais no repertório da falsa consciência. Assim sendo, antes de passar à análise do *Dezoito Brumário* (de que se ocupava no capítulo central), retomava o trecho famoso do *Capital* em que Marx reconhecia na órbita da circulação o verdadeiro paraíso dos direitos humanos: na troca de mercadorias – por exemplo, na aparente equivalência que a compra e venda da força de trabalho deveria instaurar – reinariam enfim vontade livre, contrato entre iguais, propriedade etc. A partir desse núcleo semântico original, Emir dava um passo a mais na localização sociológica e estrutural do raciocínio político estudando os vínculos da perspectiva da troca com as formações pré-capitalistas e o destino ideológico que lhe prescrevia a passagem ao modo de produção capitalista. Isto posto, desenvolvia uma concepção original acerca das relações entre a prática política e o papel central do comércio na-

113. Publicada recentemente pela editora Cortez (São Paulo, 1993).

quelas formações: quando a circulação articula o processo social, os indivíduos encontram na política o lugar por excelência da sua existência social. Com a hegemonia da produção e as distinções de classe que acarreta, esse chão ideológico tende a desaparecer, salvo nos momentos indecisos de transição, quando então as formas de apropriação política voltam a ocupar por um momento o primeiro plano do panorama social (foi o caso exemplar do bonapartismo).

Aqui o ponto polêmico que interessa ressaltar, o destino de um discurso filosófico quando seu objeto perde consistência social. Era o caso da Filosofia Política, um gênero característico do Antigo Regime: com a subordinação do mecanismo de troca ao da produção, não só ficava sem assunto como passava, enquanto pensamento residual, a focalizar de maneira invertida o processo real. Ficava assim circunscrito um ponto de vista original a partir do qual criticar a filosofia política (vítima da substantivação do capital comercial), que de fato inaugurou com uma breve leitura de Maquiavel e Rousseau. Duas circunstâncias todavia barraram o teste de fecundidade desta variante da crítica materialista da ideologia. Poucos anos depois, como é sabido, tornou-se lugar comum assinalar o déficit do marxismo no campo da ciência política (para não falar na prática desastrosa dos marxismos oficiais): o discurso estratégico de conquista do poder desqualificara de antemão qualquer concepção positivo-institucional etc. Foi quando a má consciência da esquerda, num momento de hegemonia liberal, redescobriu a Democracia, e com ela, a suposta dimensão original do assim chamado “político”. Bastava um passo para dotá-lo de ontologia própria, ressuscitando com a dita ontologia a Filosofia Política, que deixava de ser mero capítulo historiográfico para ser

elevada à condição de fonte original de noções com que avaliar... a marcha da sociedade capitalista contemporânea. Tivesse prosperado a perspectiva de nosso Autor e tamanho disparate teria pelo menos algumas pedras no seu caminho. Mas voltemos ao nosso roteiro de mão única, a aclimação filosófica do marxismo por obra de José Arthur Giannotti.

UM DOGMA DA FILOSOFIA FRANCO-USPIANA

Constituição, negação, autonomização são operações “filosóficas” portanto, verdade que exigidas por um novo método de definição de categorias, ditas “reflexas” por nosso Autor, talvez por trazerem sempre consigo o rastro de um resultado histórico. As categorias marxistas, lembrava Giannotti, não eram tipologias ou invariantes residuais, nem modelos operatórios etc. Mas no que consistiam de fato? Justamente, eram “esquemas de significação”, “sistemas de sentido”. Aqui pisamos em terreno franco-uspiano conhecido.

Entre tantas outras coisas, devemos ao ensino de Gilles Gaston Granger a formulação de uma das grandes certezas que balizaram a formação da cultura filosófica paulistana. A rigor, uma variante mais atualizada de antigo dogma da epistemologia de tradição francesa, dogma que remonta aos tempos de Brunschvicg e tão arraigado que ainda alcançaria os althusserianos, a saber o pressuposto de uma descontinuidade radical entre o “concreto” e o trabalho de conceptualização da ciência. Ficavam assim postos de quarentena os amigos do “vivido”, os filósofos da consciência e demais fenomenólogos do *Lebenswelt*. Seja lembrado de passagem que esta convicção, extrava-

sando o campo específico da epistemologia, reforçava outras certezas referentes à autonomia do discurso filosófico e à correlata separação entre real comum e real filosófico, inibindo a adesão a doutrinas positivas, bem como a ambição vulgar de atrelar ao mundo dos conceitos filosóficos as idas e vindas da “existência” imediata: ao salto necessário do objeto percebido ao objeto da ciência, correspondia a denúncia da ilusão referencial do discurso filosófico. Tinha era a difusão daquele sentimento da filosofia como discurso estrito e seu pressuposto depurador que Giannotti, em aula e por escrito, não perdia ocasião de lembrar que era preciso “triturar as significações vividas”.¹¹⁴ Neste passo, Giannotti não podia mesmo deixar de adotar pelo menos o ponto de partida do programa epistemológico de Granger, até porque estava igualmente convencido de que só há ciência quando uma linguagem sintaticamente bem estruturada “corta as amarras com noções forjadas diretamente em contato com as percepções vividas da coisa. A ciência surge quando as noções diretamente vinculadas ao aspecto das coisas significadas são substituídas por outras que se inserem num sistema de correlações onde cada termo está funcionalmente determinado. Em outras palavras: quando um conceito, em vez de se limitar a exprimir uma generalidade de coisas, repudia a linguagem corrente paralela aos objetos da mera experiência do mundo, para se integrar num sistema linguístico menos universal, mas cujos termos em compensação são menos equívocos e mais percucientes”.¹¹⁵ Até aqui Granger. A divergência não tar-

114. Para uma amostra: cf. José Arthur Giannotti, resenha de Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, na *Revista de Antropologia*, 1963, p.113; id., *Origens da Dialética do Trabalho*, ed.cit., pp. 23-24, sq.

115. José Arthur Giannotti, *Introd.*, John Stuart Mil, ed.cit., p.11.

daria a se manifestar, precisamente na hora de resumir essa ruptura entre o “vívido” e o “objetivo” na forma de modelos operatórios, como dava a entender por vezes o mestre francês.

Mas antes registremos a dimensão transcendental do problema epistemológico em questão, dimensão que Giannotti em princípio não recusa.¹¹⁶ Descartada a homogeneidade kantiana entre formas da percepção e formas do conhecimento (científico), a unidade entre fenómeno percebido e objeto concebido (pela ciência), nem por isso nos desembaraçamos do enigma transcendental que vem a ser o impacto mundano do trabalho (científico) de conceptualização. Resta a mediação pela linguagem: “a forma do objeto científico não concerne diretamente o conteúdo sensível, mas uma linguagem”.¹¹⁷ Graças a ela, o postulado da homogeneidade pode ser substituído pelo hiato entre percepção e ciência, mas desde que esta última, ao contrário do que pretende o neo-positivismo lógico, não seja reduzida a mera linguagem, o que seria negar-lhe todo poder sobre as coisas – como exige o quadro transcendental do problema. O conceito não é extrapolação do percebido, mas não obstante encerra uma referência ao objeto. Esse o tema essencial da epistemologia de Granger. Quanto a Giannotti, bastava registrar que uma epistemologia estrita, isto é, transcendental, deveria por definição descrever os modos de determinação dos objetos reais. Isto no que diz respeito ao programa filosófico; a coisa mudaria quando abordado o repertório dos objetos. Por isso Giannotti retorna ao problema da *significação*, à pista que lhe for-

116. Cf. id, “Pensamento Formal e Ciências do Homem”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. I, nº1, 1961, p.205.

117. G.-G. Granger, *Pensée Formelle et Sciences de l’Homme*, ed.cit., p.12.

necera Granger para identificar o regime das categorias do *Capital*.

ESQUEMAS DE SIGNIFICAÇÃO

Como lidar com o sentido imediato dos fenômenos sociais – a um tempo conteúdo intuitivo indescartável e pseudo-objeto de ciência? Graças a um sistema de *découpages*, Granger procurava uma maneira de elevar-se das significações vividas às significações objetivas. Giannotti não dirá que não, mas bifurcará ao discernir pelo menos duas modalidades de objeto: numa palavra, o pensamento analítico (mesmo na sua versão transcendental) deixa escapar a originalidade de sentido do fato social, o seu modo peculiar de objetivar-se. Para tanto, apanhará a noção de sentido em sua acepção mais larga possível, abrangendo não só os fatos sociais mas tudo o que possa surgir através de um “ato sintético de consciência”, “noemas” presentes na prática cotidiana.¹¹⁸ Queira ou não, alegue ou não instalar-se no campo mais complexo da “presença ao mundo” instaurado pelas relações intersubjetivas, o fato é que Giannotti recua até o ponto de vista da fenomenologia, sem no entanto abrir mão do supracitado empenho epistemológico de conversão do “vivido” em “objetivo”. Ora, nem todos os noemas se dão do mesmo modo. Enquanto as significações ditas materiais são percebidas através de uma série não totalizável de perfis, as significações sociais são instituídas de um só golpe. Não deixa de ser curioso notar como Giannotti por assim dizer adapta o argumen-

118. Cf. José Arthur Giannotti, “Pensamento Formal e Ciências do Homem”, ed. cit, p.216, sq.

to de Sartre acerca da “quase-observação” das imagens que, ao contrário dos objetos do mundo da percepção, se entregam em bloco. Mas aqui obviamente a riqueza de conteúdo está no social percebido, que vai se iluminando segundo as “constelações significativas” em que se inscreve conforme progredimos na compreensão. Há mais ainda no capítulo das distinções. Uma significação social carece de um suporte natural, este sim dado através de perfis sucessivos: é o caso, por exemplo, do livro “objeto natural”, do qual não se pode perceber todas as faces, mas que apreendemos de um só golpe de vista na qualidade de mercadoria, objeto social. Além de não subsistirem sem suporte natural as significações sociais não se mantêm sem um ato que as sustente, como “o círculo que se traça no ar com o dedo, que só existe enquanto a ponta do dedo estiver percorrendo um trecho de sua forma imaginária”. O mesmo para a família, outro esquema de significações: ela não se confunde com a reunião de seus membros, “somente subsiste enquanto estes mantêm entre si certas relações que alimentam sua existência como significação social” – em suma, ninguém vê uma família como vê um copo.

Este último exemplo é uma boa amostra do plano de generalidades em que deu o raciocínio filosófico de Giannotti. Estávamos à procura da fonte de uma conceituação original: as categorias do *Capital* entendidas como esquemas ou sistemas de significação. Identificada a origem, vemos que nada distingue tais categorias (em cujo modo de definição entravam algumas operações especulativas) das demais significações sociais, cuja única originalidade é opor-se à inércia de um dado natural imediato. Uma observação de sociologia fenomenológica, contrapondo a efêmera fluidez dos fenômenos sociais, cujo sentido pede

uma descrição de essência, à fixidez categorial dos objetos naturais. A lembrança de que no final das contas o pensamento formal de Granger baralhava estas diferenças, no fundo requeitava reivindicações clássicas do pensamento sociológico, porém ficava devendo o prometido esclarecimento da crítica materialista da economia política. E nessa direção indesejada podia despontar um truísmo como o seguinte: “esse modo de existência do social exprime de outra forma o fato de o mundo humano ser produzido pelo próprio homem”. Este último resíduo das observações famosas do jovem Marx não por acaso se reconhecerá, por exemplo, no seguinte tríptico teorema de “sociologia do conhecimento”, justamente uma teoria do caráter significativo da realidade social: “a sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetiva. O homem é um produto social”.¹¹⁹

Giannotti introduziu então a contradição nesse quadro teórico a um tempo herdado e retificado. Mas como a contradição abre novamente caminho por força da anomalia das categorias marxistas, continuamos na mesma:

Dada uma categoria, sua negação não é marcada em relação a todas as outras categorias do sistema, mas somente em relação àquelas que estão subordinadas a um mesmo gênero, que se define por sua vez pela negação de suas partes contraditórias. Define se valor, por exemplo, pela oposição entre valor de uso e valor de troca e não pela oposição de um deles a qualquer das significações restantes no sistema. De sorte que é inadequado caracterizar este nexos como uma relação de alteridade.

119. Cf. Peter Berger, Thomas Luckmann, *A Construção Social da Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 87.

O que de fato se passou? Salvo engano, nosso filósofo operou em dois tempos. Reintroduziu os dados imediatos do mundo vivido: por exemplo, o lucro mentado pelo capitalista, aparência “negada” pela “essência” visada no momento da decupagem do fenômeno. E a seguir, no âmbito das significações objetivas, retroagiu até à rede das remissões noemáticas, usual na literatura fenomenológica, ampliada o suficiente, no entanto, para abarcar a contradição característica das criaturas do *Capital*, no caso, justamente a constelação original de sentido de que partíramos um ano antes. Digamos que a dificuldade em discernir o “noema” família da mesma estrutura intencional que se exprime no caráter contraditório da “significação” mercadoria, dá bem a medida da espécie de marxismo fenomenológico praticado por Giannotti naqueles primeiros passos.

A MATRIZ EXPRESSIVA DO TRABALHO (I)

A introdução da ideia de trabalho também. O que fazer da convicção do fenomenólogo de que todo fato social é significativo, susceptível portanto de compreensão interna? Como Granger, Giannotti deseja igualmente passar da vivência ao fenômeno objetivo, mas embora também desautorize o *continuum* vivido-conceito, não quer abrir mão das significações reais recortadas num “universo de ações valorizadas e orientadas”, como dizia Granger. Haverá uma maneira de promover-lhes o sentido sem ferir o mandamento epistemológico da objetivação? Giannotti achava que sim e que esta via de acesso poderia ser encontrada numa espécie de *práxis constitutiva*, fonte primária da inteligibilidade do social – *práxis* da qual já havia

apresentado uma imagem referindo-se ao círculo traçado no ar com o dedo instituinte de um ente imaginário. Isso posto, Giannotti dá um passo mais e afirma que a matriz desta prática que sustenta a existência de um fato social é o trabalho produtivo: em última instância, dele depende a realidade das significações sociais. Quanto a saber o regime exato dessa noção – generalidade ontológica, mediação universal, *pratique mère* (Althusser, porém depreciando a dita prática), “paradigma das relações humanas em geral” (Giannotti nos anos 70) etc. – será preciso esperar pela tese em preparo, exatamente sobre a “dialética do trabalho”.

UMA EPISTEMOLOGIA HEGELIANA

Mas se as significações sociais – ao contrário das coisas naturais mergulhadas no mundo – são instituídas e reproduzidas pelo trabalho (mais uma vez: vivência concreta? determinação histórica? categoria objetiva?), uma epistemologia alternativa finalmente se impõe. Assim, entre uma tese e outra, Giannotti acabou formulando um programa sucedâneo, nos seguintes termos.¹²⁰ De um lado, obviamente a ser contornado, algo como uma epistemologia formal, cuja palavra de ordem se pode reconhecer no modo pelo qual Comte reduziu as teorias científicas a “grandes fatos lógicos”. Quer dizer – sempre de acordo com o roteiro traçado por nosso filósofo: ciência e teoria do conhecimento deixam de convergir, sendo que a primeira

120. Cf. resenha citada; Introdução do escrito sobre Stuart Mill e Introdução do cap. II de *Origens da Dialética do Trabalho*; ver ainda “Notas para uma Análise Metodológica de O Capita”, pp.61-62.

deve ser tomada como um sistema de signos “desprovido de qualquer peso ontológico”, uma vez que a realidade – “objetividade inerte” encarada com “impassibilidade mineral” – em si mesma não tem qualquer significação.

Voltemos a observar de passagem que essa neutralização positivista das teorias (tanto mais operatórias quanto nada dizem sobre o real) não estava muito longe das concepções então predominantes na cultura uspiana acerca da natureza do discurso filosófico. Pelo menos da historiografia estrutural que praticávamos se poderia dizer que tomava as doutrinas passadas como outros tantos “grandes fatos lógicos” cuja arquitetônica se poderia reconstituir independentemente de qualquer juízo de verdade. Neste ponto também rompíamos com o modelo perceptivo, estipulando que as filosofias não tinham nenhuma continuidade com as significações vividas. Giannotti, que também era gueroultiano, não diria que não mas acrescentaria que a autonomia discursiva que encarecíamos também por razões anti-dogmáticas não era mais do que uma útil ficção metodológica. Por isso não temeu contrariar esse quadro geral puxando de novo o argumento filosófico para o seu campo de gravitação teórico-ontológico, providência indispensável numa apropriação filosófica do marxismo cujo propósito fundacionista ia além da mera explicação de texto. Daí a epistemologia por ele mesmo batizada de hegeliana, cujo ponto de vista, como sabemos, é o da constituição, à contra-corrente da aversão franco-uspiana à ontologia.

Uma epistemologia ajustada ao objeto evaporado na epistemologia concorrente, o ser social. Basicamente, tratava-se de reconhecer na significação social algo como uma “tendência categorial”, assim entendida: uma realidade que “não possui nem a perdurabilidade da coisa nem a mobili-

dade do sujeito, que não se enquadra enfim na oposição sujeito-objeto”. Ou melhor, a realidade social tem a estrutura intencional de um sujeito (como a substância em Hegel) que se põe como objeto. Numa palavra, ela é *auto-produção* (Granger por certo restringiria o suposto caráter auto-produtivo das significações sociais à esfera elementar da vivência, imprestável para o conceito científico: objeção que por um momento ocorreu ao próprio Giannotti.) Ao que parece ficava subentendido que a dimensão própria desse sujeito que se objetiva produzindo-se a si mesmo vem a ser o *trabalho*. Seria ele a “fonte de objetividade para as demais formas da vida social”? Sem se explicar, Giannotti passa adiante e se refere à mencionada auto-produção como uma espécie de horizonte normativo sobre o fundo do qual se destaca “uma realidade que se torna cada vez mais opaca quanto mais se afasta das práticas originárias que lhe dão origem”. Neste ponto não se pode duvidar pelo menos da presença da ideia de “reificação” entre as coordenadas da filosofia vindoura. A ser assim (isto é, tomasse Giannotti o rumo do Lukács de *História e Consciência de Classe*), a “objetividade” em questão não seria qualquer mas a do mundo “coisificado” pela generalização da forma-mercadoria, e a ontologia, uma crítica imanente da alienação e não uma teoria do ser social em geral. Inútil continuar conjecturando: o fato é que Giannotti ia colecionando elementos de procedência variada, da especulação hegeliana mais desenvolva aos postulados da filosofia da práxis – como se costuma designar um certo marxismo de entreguerras que associara a fenomenologia ao jovem Marx –, tudo em nome de uma epistemologia anti-positivista, de cujos quadros surgiria a esperada fundamentação filosófica do marxismo lido nos textos. Era só aguardar a próxima tese, defendida afinal em meados de 1965.

COMEÇANDO PELO JOVEM MARX

O Seminário Marx estava centrado no *Capital*, com o propósito que sabemos. Pela distribuição das competências universitárias no grupo, caberia a Giannotti expor por extenso as implicações metodológicas da obra em questão, completando afinal as “Notas” publicadas em 1960. Mas não foi bem isso o que se viu. Nosso filósofo se apresentou com um estudo sobre os *Manuscritos de 1844*; a análise do *Capital* ficaria para depois. É verdade que reservara o capítulo final do livro para uma discussão crítica em que procurava “no marxismo adulto a chave das primeiras doutrinas”, de algum modo um pouco da sistematização que todos aguardavam. Como no entanto mantinha a intenção original de dar um balanço geral na dialética marxista, o rodeio histórico pelos textos de juventude desconcertava, sobretudo porque subscrevia de saída a tese de que se tratava de dois “universos de discurso” inteiramente distintos.

Se de fato havia intenção declarada de trazer à luz a filosofia implícita do *Capital*, por que ir buscar nos referidos *Manuscritos* os germes ainda mal desenhados da teoria que os escritos de maturidade exibem claramente? Esta a objeção de João Quartim de Moraes (um ex-aluno e depois professor-assistente), inconformado com a desconversa do livro.¹²¹ Podemos presumir que um tal desconforto não deveria ser ressentido com a mesma intensidade do lado dos filósofos propriamente ditos. Pois afinal essa maneira enviesada de abordar os problemas confundia-se

121. Cf. João Quartim de Moraes, “Sobre as Origens da Dialética do Trabalho”, - *Teoria e Prática*, São Paulo, abril de 1968, p.84.

com um modo de ser para o qual o desvio histórico era a norma. Assim se explicaria o suposto desequilíbrio literário na composição do livro: de fato, uma reconstituição da coerência arquitetônica dos *Manuscritos* precedida da necessária exposição preliminar de Hegel e Feuerbach. Até aqui nossa rotina. O que destoava vinha do último capítulo e de certo modo impregnava o livro: a presença da apreciação crítica (ponto de vista vedado a um gueroultiano), atenuada porém, pois não comparecia em nome da adequação de um juízo de verdade, mas do ângulo da obra de maturidade, uma espécie de Marx contra Marx. Estudo de uma evolução portanto, antes de passar à exposição sistemática que estava devendo. Mas uma evolução de conjunto partida ao meio: ocorre que a pesquisa já estava bem adiantada quando nosso Autor se deu conta da “radical oposição epistemológica entre os textos de juventude e os da maturidade”, fazendo então a balança pender para o exame quase exclusivo dos primeiros.

Não foram poucos a observar o quanto aquela revolução de percurso devia à divulgação dos escritos de Althusser, mais exatamente, à invenção althusseriana do problema jovem Marx. É bem possível que tenha sido assim, mas apenas quanto à primeira inspiração, pois não só o estilo da análise era inteiramente diverso, como o Marx maduro vislumbrado no último capítulo era de ponta a ponta anti-althusseriano, juntando, por exemplo, o que Althusser e a epistemologia francesa haviam separado, objeto real e objeto de conhecimento. E nisto já madruga-va, naqueles primeiros anos da década de 60, a originalidade do marxismo ocidental uspiano. É fato todavia que Giannotti cedia em parte aos ares do tempo (adiante menciono uma sugestão precisa), que mandavam perseguir o Humanismo em todos os seus refúgios. A “antropologia

fundante” do jovem Marx era um deles, um dos primeiros componentes da “filosofia concreta” que o Estruturalismo estava desbancando. De resto, triturar as significações vividas era com o nosso filósofo mesmo, desde os tempos do ensino de Granger.

INCERTEZAS QUANTO À DIALÉTICA

Voltemos às observações críticas de João Quartim de Moraes (aliás as primeiras, feitas ainda no calor da hora), que não se restringem apenas a um problema de composição, mas à dificuldade real que nele se reflete. A seu ver o livro gira em torno de uma única questão teórica: as condições de possibilidade de um materialismo dialético, ou mais amplamente, saber se materialismo e dialética podiam mesmo andar juntos. Para o crítico a questão comportava uma formulação direta e em três tempos: definir o significado de um método dialético; explicitar o método efetivo do *Capital*; decidir se esse método efetivo é dialético. Como se vê um problema epistemológico e não histórico. Ocorre que a via oblíqua de Giannotti também era uma maneira de responder, e ao que parece, pela negativa. Na árvore genealógica da dialética moderna nosso filósofo remontava então até Hegel, duvidando ao mesmo tempo que neste último se possa separar forma e conteúdo, como quer o famoso lugar comum do pensamento progressista. Concentra a seguir o essencial do método hegeliano na triplicidade, na suposição da infinidade etc. Quer dizer, ficava com a convenção (somente um ano depois Gérard Lebrun começaria a expor para o público uspiانو um Hegel verdadeiramente inédito, embora pensado contra a dialética, desembaraçada no entanto daquela

ganga doutrinária). Fazia tempo porém que na literatura consagrada à esquerda hegeliana era costume sublinhar a componente anti-especulativa dos seus principais protagonistas; a ninguém ocorreria procurar dialética na “crítica positiva” de Feuerbach e do jovem Marx (este último justamente, em guerra contra o universal concreto hegeliano, futura matriz, à revelia, da noção de valor). Mesmo assim Giannotti teimosamente insistiu e resolveu partir da hipótese inversa, a eventualidade de uma dialética materialista nos dois adversários do negativo hegeliano. Como era de se esperar (e mesmo que por dialética entendesse apenas o momento afirmativo do hegelianismo) verificou com minúcia e muita riqueza positiva o que precisamente ninguém punha em dúvida: a menos que se denomine dialética o movimento existencial de perda e recuperação, desencontro e reapropriação, que anima a teoria antropológica da alienação, não há mesmo traço dela naquelas filosofias do ser-genérico. Essas duas constatações selariam definitivamente a sorte da dialética materialista? “Não teríamos outra alternativa a não ser retomar a loucura hegeliana ou desistir por completo de fundar a dialética numa ideia precisa de negatividade”? (A pergunta se dirigia sem dúvida a Althusser, para o qual negatividade era ilusão humanista.) Na penúltima página do livro, Giannotti resumia então o caminho percorrido pela obra de maturidade:

na sociedade capitalista, industrial por excelência, a atividade do indivíduo se define e se estrutura no contexto abstrato postulado pela troca. A análise passa a mover-se em diferentes níveis de abstração nitidamente demarcados. Recuperam-se as hipóteses da economia política, como a demanda efetiva e a troca por equivalentes. O concreto é constituído

pela trama das determinações conceituais. Reaparece a distinção entre a construção categorial e o nascimento histórico. Os contraditórios passam a anular-se ao mesmo tempo. Mas as definições hegelianas ligadas ao processo de exteriorização do indivíduo são expressamente ridicularizadas. Tudo indica que penetramos num novo universo de discurso.

Também aqui o capítulo da dialética (inexplicavelmente confinada ao plano antropológico da *Entäusserung*) pareceria encerrado no que diz respeito à crítica da economia política. Giannotti ainda deixava no ar um par ou dois de dúvidas, todas ligadas à infeliz ideia do próprio Marx, que uma vez prometeu expor o núcleo racional da dialética hegeliana num escrito à parte. Derivaria desta má inspiração, por exemplo, o projeto desconstruído de uma dialética da natureza. Mas as questões que segundo Giannotti ficaram sem resposta, quem garante que não resumam falsos problemas? Assim, nesse mesmo trecho citado acima, que destino dar a esses “diferentes níveis de abstração” e outras tantas “tramas de determinações essenciais” com repercussão na constituição do concreto etc.? Numa palavra: só por esse modo de se exprimir, estaria muito enganado quem procurasse em nosso filósofo um fecho althusseriano banindo de vez a tradição da dialética, ou que outro nome se dê a uma tal confluência entre ontologia e contradição num discurso tão avesso às regras do saber estabelecido. Já a terminologia conceitual o empurrava para o campo oposto da referida família intelectual da Ideologia Francesa.

Incertezas doutrinárias à parte, note-se então a originalidade das fórmulas de Giannotti, nas quais, a rigor, foi

esbarrando por força da exposição final, destinada a contrastar o jovem Marx. Por exemplo, na passagem deste último para a fase madura, nos é dito que o “fundamento se desloca da relação sujeito-objeto para uma objetividade-sujeito: a mercadoria”. Como explicar uma tal objetividade? Ela contraria frontalmente o pensamento analítico; tampouco se enquadra na epistemologia neo-kantiana de Althusser. Nosso Autor proibiu-se qualquer conjectura, mas está claro que uma tal “categoria”, ou melhor, a tradução do comportamento anômalo da mercadoria na língua da filosofia não seria possível sem os curiosos falsos problemas do hegelianismo. Não são duas nem três as fórmulas em que Giannotti se deixou arrastar pela linguagem hegeliana tentando exprimir com precisão o raciocínio original do segundo Marx. Outro exemplo, a propósito da relação constitutiva do valor:

Por isso o valor abstrai o valor de uso graças a um processo redutor objetivo a exercer-se no interior do modo de produção, como afirma Marx a propósito do trabalho abstrato resultante da mesma operação, de sorte que nada tem a ver com uma função do pensamento. Trata-se de uma abstração objetiva a constituir uma *substância* social chamada valor.

Mas curiosamente Giannotti ainda não se detém na viabilidade conceitual de uma “abstração objetiva”, além do mais atuante e instituinte, passando então a multiplicar referências dos momentos em que se manifesta o caráter basicamente contraditório da mercadoria, os termos opostos que vinculam forma e conteúdo etc. Estava claro (ou quase) que essa contradição procedia do mesmo repertório no qual Giannotti foi buscar – sem no entanto tematizar – o fundamento oculto que transforma os ter-

mos relacionados na troca em fenômeno deles mesmos: um universal concreto. Aqui a linguagem especulativa chegava a ser ostensiva, mas desacompanhada de qualquer esforço de aclimatação nos quadros epistemológicos correntes. Ou melhor, uma única observação parecia dar por resolvida a questão, a propósito da ausência no Marx maduro de modelos conceituais sem peso ontológico: as abstrações da economia política, lembrava, refundidas por Marx, não são exteriores ao seu processo constitutivo mas, exprimindo um momento autônomo do real, são de fato “universais-concretos”, cuja generalidade provém do funcionamento do sistema produtivo, traduzindo forças determinantes da própria realidade. No que consistiria porém tal “tradução” ou “expressão”, Giannotti não chegava a explicar (como exigia João Quartim, em nome do paralelismo restaurado por Althusser). Como também não explicava de que modo gênero e indivíduo podiam convergir sem fantasmagoria metafísica etc. O que finalmente faria um par de anos depois.

COERÊNCIA

Dito isso, não se pode afirmar que o livro careça de fisionomia própria e acabada. Embora incompleto quanto à sistematização que lhe facultasse o balanço prometido da dialética marxista, não lhe falta coerência e sobretudo continuidade com o programa epistemológico traçado anteriormente. Aqui talvez a principal novidade da transcrição filosófica do marxismo que estamos acompanhando com a minúcia requerida pelo caso – histórico, sem dúvida nenhuma. Bem ou mal, o fato é que, num pequeno mundo intelectual em que a flutuação a esmo

era a regra, víamos pela primeira vez um problema constituir-se passo a passo, pouco importa se por fidelidade a antigas fixações. Aquela segunda Tese pronta, o observador da carreira intelectual de Giannotti tinha em mãos mais um capítulo da epistemologia hegeliana que poucos anos antes opusera ao formalismo (no limite, falta de assunto) dos autores franceses com os quais estávamos aprendendo as técnicas da conceituação filosófica.

Vejam novamente por onde principiava aquela tentativa de identificação do método dialético. Mais uma vez começava polemizando com a “redução positivista do fato humano à coisa ou ao comportamento fragmentado”. Apologética fenomenológica à vista? Quem sabe no horizonte próximo, porém logo relativizado. Giannotti voltava a insistir: ao contrário do objeto natural, a coisa social, apanhada na rede das relações intersubjetivas, já se apresentava estruturada, quer dizer, dotada de um sentido imediato. Que destino lhe dar: extirpá-lo inteiramente, como se elimina na ciência qualquer indicador de subjetividade, ou integrá-lo, reconhecendo que é impossível desconsiderar nas ciências do homem os mundos de vida sustentados por uma “interioridade imanente”? De um lado *Aufklärung*, onde as vivências se desmancham em determinações objetivas formalizáveis, do outro, o intelectualismo preservacionista dos fenomenólogos. Bem que Giannotti apreciaria uma terceira posição que não sacrificasse nenhuma das duas anteriores: “mas como é possível conciliar o trabalho de formalização e redução do imediato, desenvolvido pelo entendimento, com a descrição de certas essências que se dão como núcleos racionais”? Neste aparente compromisso, o programa da dialética.

Passemos ao outro ponto de coerência do livro. Como sabíamos, Giannotti herdara de Granger o imperativo epistemológico de elevar as intenções vividas do plano das representações imediatas à esfera científica das significações objetivas. Anexando Marx a este programa de especificação filosófica do assim chamado ser social, assimilou as categorias materialistas, obtidas por um método de definição original, a significações sociais, esquemas a meio caminho da intuição prática e da ideia abstrata. (Novamente: no decorrer do livro, lembraria, com o marxismo filosófico alemão de entre-guerras, que tais categorias são universais-concretos, mas não lhe ocorreria aproximar a duplicidade dessa determinação enigmaticamente especulativa do núcleo de significações anteriormente exposto.) Quanto ao substrato dessas significações já sabemos qual seja. Mas agora Giannotti o reinterpreta de um modo tal que altera inteiramente índole e desfecho do argumento. A originalidade desse novo rumo se deixa entrever na seguinte definição preliminar:

dizemos em geral que um objeto tem sentido quando suas partes foram integradas por uma finalidade interna, quando existem como órgãos em função de um todo, contribuindo assim para a manutenção de sua vida. Se uma delas for separada, o todo pode persistir em sua inteireza, de maneira que somente vem a perecer quando se desintegra o princípio animador. O objeto constitui assim uma totalidade, provê-se de uma universalidade, de uma forma, diferente da estrutura de tipo matemática onde as partes, embora se interliguem de um modo tão íntimo, não se colocam como órgãos cuja função é manter a vida do todo.

Nem o Idealismo Alemão faria melhor, a começar pela explicação que dá de si mesmo como filosofia da significação. Não falta nada nesta sùmula de poucas linhas essenciais: a prevalência do todo sobre as partes, que não se confunde com a soma delas, sendo inclusive imanente a cada uma em separado; uma totalidade que possui a universalidade do conceito; uma forma que é princípio animador e possui portanto a interioridade de um sujeito; como se a noção de vida não falasse por si mesma, vem apresentada como um processo teleológico regido por finalidade interna; uma estrutura orientada enfim, que não sendo de justaposição como a matemática, só pode ser um organismo cujo princípio de inteligibilidade lhe é coextensivo – tudo convergindo na determinação de um objeto singular. Pois Hegel não saberia reunir elementos mais expressivos para lembrar que a Ideia é justamente esse sentido imanente de um organismo vivo, e que este último é de fato um universal-concreto. Como veio sem aviso prévio, surpreende ainda mais a naturalidade com que Giannotti principia por esta definição especulativa da significação, sobretudo se creditada a um lógico formado na escola de Husserl. Os passos seguintes esclarecem a escolha, mas não a generalidade inocente com que foi apresentada. É que o sentido imanente de um fenômeno social só se deixa decifrar através de uma operação fundamental que o Autor volta a reconhecer no *trabalho*, mas agora conceituado segundo o seu contexto de origem. Ou melhor, identificado como um nó ideológico suspeito.

A IDEOLOGIA HUMANISTA DO TRABALHO

Salvo engano, a primeira intervenção brasileira do recém-chegado Lebrun data de 1962: nada mais nada menos do que uma crítica de inspiração marxista (nalguns momentos pelo menos, e marxismo universitário francês no ponto de assimilar a lição de Althusser) do nacionalismo filosófico de Álvaro Vieira Pinto.¹²² Ora, a equívoca noção de trabalho, entendido como revelador do ser-no-mundo, integrava a algaravia fenomenológica daquela variante do discurso brasileiro sobre a nação e seus derivados existenciais. Coube então a Lebrun lembrar – e a Giannotti sem dúvida anotar – que o trabalho, celebrado como “completação da consciência de si negadora da natureza”, permanece por inteiro no campo de uma filosofia do sujeito. “É o velho modelo da finalidade técnica (o homem realizando na matéria um fim previamente visado) que permite fazer com que o trabalho passe por uma operação especificamente humana – no limite, o equivalente do *Cogito* – e que permite ver na produção o ato humano por excelência”. A conversão filosófica do homem-no-trabalho em sujeito humano enquanto tal era própria da ideologia, que confunde onde a ciência distingue (em ação, o par althusseriano), e além do mais um ponto de vista tão abstrato quanto o da consciência perceptiva em epistemologia (aqui Granger contra os amigos do *vécu*). A Giannotti, que naquele momento lia os *Manuscritos de 1844*, cabia tirar as consequências dessa crítica francesa das filosofias da vivência e do imediato, de cujo repertório fazia parte a noção reconhecidamente “antropológica” de trabalho.

122. Cf. “A Realidade Nacional e seus Equívocos”, *Revista Brasiliense*, nº 44.

A MATRIZ EXPRESSIVA DO TRABALHO (II)

Numa palavra, o jovem Marx estava condenado no momento mesmo em que Giannotti também via no trabalho, enquanto “atividade material orientada por um projeto”, a única providência conceitual capaz de levantar a hipoteca idealista da pergunta pelo sentido: dito de outro modo, o trabalho era a matriz de toda intenção significativa voltada para o mundo, uma espécie de proto-experiência cuja formalização Giannotti atribuía então ao jovem Marx. Devidamente alertado por Lebrun e a filosofia francesa, vejamos como nosso Autor ajustou-se com recursos próprios à dificuldade de escrever um livro contra o seu título.

A evocação da circunstância polêmica da formulação explica em parte o inesperado da definição inicial: uma alternativa materialista para a lógica hegeliana, a qual convertia o real existente em mera alegoria de predicados autonomizados. Segundo Feuerbach e o primeiro Marx, ela só poderia vir de uma inversão (na qual Giannotti ainda teimava em procurar dialética) do referido processo (logicizado) de constituição do real, graças à qual os predicados se formariam a partir das relações concretas entre os sujeitos vivos. Era preciso portanto encontrar um fundamento antepredicativo em condições de impulsionar a mencionada sociabilidade primeira. Ora, coube ao jovem Marx identificar no processo de trabalho essa teleologia material redentora, em função da qual reverter a alteração da sociedade civil no solo primeiro do ser-gênérico. Como se vê, a mesma finalidade interna que configura o “sentido” de uma totalidade orgânica (para falar de acordo com a definição inicial de nosso filósofo), orienta a prática objetivante de um sujeito que à exteriorização

contrapõe uma reapropriação real. Recentrado o sujeito graças à função constitutiva de uma atividade orientada para um fim, estava finalmente instaurado um discurso filosófico que se dispunha a iluminar o conjunto das relações sociais segundo o paradigma do trabalho, entendido como um ato ontológico por excelência: um **ex-tase** por onde o sujeito se exprimia não obstante o rodeio da alienação. Tudo bem pesado, o título do livro – dialética do trabalho – resumia, com algum equívoco de enunciação, a esperança de encontrar dialética nesse existencialismo calcado nas promessas de um processo teleológico de auto-realização. Mesmo a pretensa “negatividade histórica do trabalho”, recambiada para o âmbito de uma subjetividade fundante, não obstante a diferença representada pela entrada em cena da economia política (mesmo assim apenas assunto para uma filosofia da história), quando muito é um decalque do comportamento negativo da consciência-de-si hegeliana.

Como ficamos? Restritos ao primeiro plano que dá coerência ao livro, vemos o Autor explicitar o esquema teleológico do trabalho enquanto significação vivida (por um sujeito em luta com a alienação), portanto aquém do patamar exigido pelo seu programa epistemológico, ao qual veio se juntar a advertência de Lebrun. Ora, o dito programa (patrocinado por Granger, em parte Althusser e Lebrun) será então cumprido no capítulo final sobre o Marx maduro. Numa palavra, a passagem do jovem Marx para o segundo Marx é a passagem de nível, no que concerne o conceito de trabalho, da vivência para a significação objetiva. Quer dizer, com o pleno advento do conceito de modo de produção, por exemplo, e tudo o mais que daí se segue, *a ideia de trabalho deixa de ser um paradigma do ser social, e paradigma vivido pelo sujeito concreto, para se*

inserir na estrutura da troca como um dos seus momentos constituintes. “No momento em que o processo de produção se distingue do processo de trabalho, em que a força produtora de valor não é simplesmente produtora de valor de uso, carece de sentido a explicação subjetiva. Entre a intenção visada pelo indivíduo e o significado objetivo de sua atividade abre-se um abismo intransponível para quem parte do sujeito”. Inútil portanto procurar nas “objetividades postas” do Capital uma ontologia fundamental centrada no trabalho. Ocorre que alguns anos depois, evidentemente cercado-se de precauções, Giannotti voltaria a fazer do trabalho o modelo de todas as relações sociais. Mas isto é assunto para uma outra década de problemas na tentativa de inocular filosofia no marxismo.

SOBRAS DE UMA ARGUIÇÃO

O mais dogmático de todos os mitos: assim se referia Gérard Lebrun por volta de 1965 ao quase-conceito marxista de História – o mesmo Lebrun que poucos anos antes a bem dizer sugerira a Giannotti começar pela crítica da ideologia humanista do trabalho.¹²³ Como um bom professor passava agora ao campo oposto, onde de resto se instalaria. Se as datas não enganam, é possível reconhecer na argumentação de Lebrun sobras da arguição da tese de Giannotti, da qual fora um dos examinadores. E de fato, nas primeiras páginas do último capítulo, a propósito da novidade que representou a introdução da ideia de modo de produção na obra de Marx, nosso filósofo procurou ordenar o que havia de original na conceituação mar-

123. Cf. Gérard Lebrun, “Marx et l’Histoire”, manuscrito inédito.

xista da História. Lidas todavia à luz da mais que provável réplica de Lebrun, podem ser vistas como uma resposta antecipada, demarcando de antemão, na linha evolutiva local, as coordenadas do marxismo teórico uspiano, pelo menos nos seus inícios.

Passemos então ao argumento de Lebrun. A objeção esperava comprometer o marxismo no seu conjunto, mas de fato não alcançava o que mais interessava, a teoria crítica do capitalismo, limitando-se a um escrito polêmico e datado, a *Ideologia Alemã*. Nisto repetia em parte o ângulo de ataque de Merleau-Ponty, que também ignoraria a crítica da economia política (não era este o Marx que podia comover a fenomenologia francesa que se politizava, mas sim o suposto filósofo da “práxis”), concentrando-se nos termos da controvérsia filosófica tradicional. Lebrun voltava assim a insistir na “naturalização” da dialética, só que agora o tropeço fatal era congênito e não mais o fruto de uma involução filosófica – um naturalismo decorrente do preconceito (literalmente) acerca da famigerada “base (terrestre) determinante” da História: essa a “evidência” inquestionada, como a hipótese do inconsciente em Freud, a evolução das espécies em Darwin etc. Mas ao contrário de Merleau-Ponty, naturalismo equivalia agora ao seu oposto exato, o mais completo historicismo, entendendo-se por este último a total imanência da história a ela mesma, entendamos: nenhuma categoria permanente permite compreender a sucessão das formações, a inteligibilidade brota do interior mesmo da história (sem querer Lebrun esbarrava na ideia materialista de crítica imanente). Em lugar de uma filosofia da história (e aqui Lebrun não respeitava a terminologia usual das objeções ao marxismo), que nos situasse transversalmente, a cavaleiro do processo, quando muito um comentário cujo

alcance não ultrapassa o momento histórico de que derivam as próprias categorias de que se serve (novamente, uma caracterização involuntária da crítica imanente). Aos olhos de Lebrun, aqui a falha capital: a relativização da filosofia pela história, enfim a crítica materialista da ilusão filosófica. Afinal que instância “teórica” validará esse “saber real” que suplantaria as “frases da consciência”, como dizia Marx? No fundo, o que Lebrun exigia com uma das mãos, cancelava com a outra: por um lado, esperava do marxismo coerência conceitual no plano da clarificação teórica última (isto é, simplesmente que alinhasse com a tradição filosófica); mas logo a seguir acrescentava que lhe era inerente uma impenetrável obscuridade no plano dos fundamentos (entre eles a semi-teoria da “base determinante” da história), responsável pela deriva pragmático-mitológica de que se revestia a prática dos conversos. Numa palavra: todo apoio (profissional) ao esforço de Althusser e Giannotti de elevar o marxismo à esfera filosófica dos conceitos fundantes, mas completo ceticismo quanto aos resultados, já que por vício de origem, manifesto no historicismo absoluto de que se falava, o marxismo se singulariza pela desqualificação de todo ponto de vista “teórico” – Em tempo: alguns anos depois, como anunciava seu propósito de desenvolver o que chamava então de “genealogia das significações”, devolvendo por exemplo à noção de história seu “valor de enigma”, Lebrun rebaixaria à condição pré-crítica de dogmatismo a equivalência entre filosofia e “teoria”; não obstante o marxismo e suas noções de estatuto incerto continuaria relegado à terra de ninguém da ideologia, entre “teoria” e razão prática.

Quanto à noção mesma de História, inútil lembrar que a produção althusseriana do seu conceito (para falar no jargão da época) tomara a direção exatamente inver-

sa da interpretação de Lebrun, expurgando no raciocínio marxista todos os vestígios de historicismo. Novamente: Lebrun alinhava com Althusser no que concernia a providência filosófica básica de desembaraçar a “teoria” de qualquer lastro histórico que a relativizasse, mas continuava achando que Marx era irrecuperável para a filosofia; em suma, contra Marx mas a favor do althusserismo, ramo da filosofia universitária francesa.

REPOSIÇÃO DOS PRESSUPOSTOS

Adiantando-se à objeção, Giannotti lembrara no trecho em questão não só que o essencial da referida conceituação consistia na “clivagem do processo histórico numa série de sistemas” (a série contínua dos modos de produção fundados uns nos outros), acrescentando que a lógica da fundamentação marxista distinguia “a explicação estrutural ligada ao funcionamento atual do sistema e a investigação propriamente histórica que estuda como o sistema veio a ser”, como contrapunha a dimensão a seu ver ontológica da análise histórico-econômica às generalidades filosóficas do período anterior. Digamos que Lebrun se deixara confundir por estas últimas. Reveja-se o caso da “base determinante”, pressuposto ao qual atribui a fusão de História e história “natural” da produção do homem. Prevendo a confusão, Giannotti insistia na mudança de registro: a meditação genérica sobre as condições sócio-naturais da história, o seu “fundamento simples”, era coisa que, sob todos os aspectos, ficara para trás – a passagem da natureza para a história implicando descontinuidade no que se refere ao teor das determinações. Tais protocondições da história são apenas o pressuposto do do seu vir-a-ser, são

abstrações sistematizadoras do conhecimento sem força determinante para “totalizar um processo real”. Noutros termos, Lebrun simplesmente inverteu o movimento das categorias, pois de fato caberia, ao contrário, à crítica da economia política estipular o conteúdo das abstrações filosóficas. Não só o suposto rebaixamento “naturalista” era fruto de um comentário filosófico que perdera sua razão de ser (um universal exterior, desqualificado pelo princípio materialista da crítica imanente), como a chave do raciocínio histórico deveria ser procurada no processo de constituição do capitalismo. Assim, já a crítica de Marx à ideia de produção “em geral” deveria mostrar que a sucessão de formações sociais não se explica mais pela recorrência de uma categoria permanente, como queria Lebrun: de fato, não existe mesmo uma filosofia marxista da história, e de modo geral um discurso filosófico evoluindo em separado – a “teoria” exigida pelo mesmo Lebrun. (Como se recordou linhas acima, Lebrun invertirá mais tarde os termos da crítica, passando a ver no marxismo mais uma filosofia evolucionista da história, uma “teoria” enfim, como dirá retomando o termo em acepção agora decididamente pejorativa.)

No lugar da antiga ilusão filosófica (mas já sabemos que a crítica não vigora para a reconstrução “filosófica” projetada por nosso Autor), um esquema explicativo inédito (para a mencionada clivagem do processo histórico numa série de sistemas) que Giannotti chamará de “reposição dos pressupostos”, ou melhor, assim o batizou, no comentário crítico já citado, João Quartim de Moraes, elevando-o inclusive à condição de “conceito científico” da História. Desse esquema, o enunciado mais explícito se encontra no trecho dos *Grundrisse* onde Marx, distinguindo história de formação e história contemporânea

(na primeira vigoram os pressupostos de um devir que só atuam na segunda se forem repostos no processo atual de sua efetuação), evoca as condições antediluvianas do capital, como a acumulação primitiva e a fuga dos servos para a cidade. Neste caso, aliás, trata-se de pressupostos descartados pelo funcionamento pleno do sistema, que no entanto só se revelam como tais uma vez constituído o dito sistema: só a produção capitalista posterior permite ver no dinheiro entesourado capital se acumulando e no servo em fuga, a figura do proletário. Creio que se deve ao referido comentário de João Quartim (naquela altura interessado, como se viu, no cotejo do modo ontológico de Giannotti com o epistemológico de Althusser) a primeira exposição conceitualmente completa da fórmula de Giannotti, aliás mais explícita e enfática do que a do próprio Autor. Entre outras coisas, João Quartim chamou a atenção para a articulação original entre estrutura e acontecimento, sistema e história (deixando de ser esta última uma sucessão caótica de eventos não-teorizáveis, para ser entendida como uma operação seletiva de desintegração e reintegração de categorias, mas tomadas estas últimas como abstrações reais, no caso contra Althusser), presente na ideia de que cada totalidade confirma ou rejeita os elementos da configuração anterior. Lembrava também o quanto essa versão do materialismo histórico se opunha ao mito foucaultiano do evento solitário na origem dos sistemas – num momento em que o nominalismo de *Les Mots et les Choses* reinava quase sem contraste, uma contribuição valiosa para o realismo na prosa historiográfica. Curiosamente no entanto (pois se tratava de um leitor de Althusser) deixou de acentuar no esquema de Giannotti a confirmação da tese historicista acerca do primado epistemológico do presente capitalista e sua retros-

pecção sobre o passado pré-capitalista. Noto de passagem que os escritos posteriores de Giannotti sublinharão deliberadamente a dimensão teleológica desse esquema que no limite converte o capital em condição de possibilidade de uma história universal.¹²⁴

Nada disto convencerá Lebrun, que nesse meio tempo evoluiu, como assinalado, quanto ao teor da filosofia que o marxismo estaria devendo. Assim, comentando anos depois uma página em que Giannotti voltava ao mesmo exemplo de conexão histórica entre dois acontecimentos que se apresentam como fatos separados (a fuga dos servos para a cidade e o desenvolvimento do capitalismo), Lebrun não pensou duas vezes para enquadrá-lo na tradição “totalizadora” da *Weltgeschichte* (e cujo simples enunciado já formaliza uma objeção): “assumamos a matriz Capital – e perceberemos como acontecimentos isolados são, na realidade, *momentos* da mesma configuração. Conceitualizemos (*begreifen*) em vez de dissecar – e a contingência não demorará a dissolver-se, o sublunar a dissipar-se...”.¹²⁵ O curioso (para dizer o menos) é que uma dezena de páginas adiante, Giannotti mudará súbita e radicalmente de rumo, e sob a alegação de que o capitalismo atual subverteu a lei do valor, responsável pela globalização rejeitada acima, parecerá aderir à tese da dispersão do sublunar. Mas esta já é uma outra história. Voltemos então ao período de formação do marxismo filosófico em São Paulo.

124. Cf. José Arthur Giannotti, “Histórias sem Razão”, *Filosofia Miúda*, São Paulo, Brasiliense, 1985; id., *Trabalho e Reflexão*, São Paulo, Brasiliense, 1983, cap. VI, 3.

125. Gérard Lebrun, “As Reflexões de Giannotti, Rumo ao Espaço”, *Jornal da Tarde*, 6-VIII-1983.

CONTRA ALTHUSSER

Em 1967 a internacional althusseriana *battait son plein* juntamente com o Estruturalismo, onde formava na linha de frente. No fundo, tirante o vínculo com o Partido Comunista Francês (que lhe roubava a autonomia da intervenção política), um marxismo de professores muito semelhante ao uspiano (com as ressalvas que adiante faremos). Mesmo assim sua recepção paulistana foi sóbria, para não dizer francamente reticente. Para variar Giannotti saiu na frente e por assim dizer encarregou-se de uma resposta coletiva, de fato uma refutação em regra, menos do althusserismo ideológico (ainda mal identificado), do que dos seus pressupostos metodológicos – e aqui novamente a divisão do trabalho dava a palavra ao filósofo.¹²⁶ Sabemos que não era a primeira vez que esbarrava em Althusser, do qual conhecia os estudos publicados na *Pensée* entre 1961 e 63. Não se pode negar que pesaram na sua avaliação do jovem Marx, posto em confronto com a “ciência” dos escritos de maturidade. Vimos que de fato o deslocamento da posição central ocupada pela noção de trabalho, encarado como objetivação de uma subjetividade fundante, acompanhava o refluxo metropolitano das filosofias da práxis, do concreto, da existência, etc., que no período anterior atraíra para a sua órbita “humanista” a “crítica positiva” dos *Manuscritos de 1844*. Só que esta convergência não se completara, Giannotti botara outra coisa no lugar daquele vínculo intencional entre sujeito

126. Cf. José Arthur Giannotti, “Contra Althusser”, redigido em 1967, publicado no n° 3 de *Teoria e Prática*, abril de 1968, e republicado em *Exercícios de Filosofia*, ed. cit., 1975.

e objeto, mais exatamente (entre outras determinações), uma “contradição estrutural posta pela troca”, mas uma curiosa estrutura que se põe a si mesma enquanto momento do real. Assim, desde 1964, e a depender da influência de nosso filósofo, estava descartada a alternativa althusseriana e configurada a dimensão ontológica do marxismo uspiano.

LOGOS PRÁTICO

Contraopondo-se agora explicitamente a Althusser, e no intuito de indicar como o universal pode fazer parte da realidade, Giannotti obrigou-se a reforçar ainda mais os termos da epistemologia que anos antes batizara de hegeliana, a seu ver o único quadro teórico compatível com a letra do *Capital*. E mais uma vez, contrariando igualmente os dogmas uspianos relativos à autonomia do discurso filosófico. A começar pela insistência no caráter transitivo da teoria, recusado tanto pelo corte althusseriano entre objeto do conhecimento e objeto real, quanto pela aversão uspiana a qualquer referência ao assim chamado real comum – daí, em parte, nossa relativa simpatia pelo anti-historicismo apregoadado por Althusser, um modo de desobrigar também a invenção conceitual, pela desqualificação de toda curiosidade pela gênese das formas. No limite, Giannotti via algo de fetichismo nessa “substantivação do discurso científico”, que conferia à teoria a “essência e a opacidade do fato”. Por isso voltava a destacar o caráter posicional, como sobressaía exemplarmente na dimensão por assim dizer expressiva das categorias marxistas. Daí o vínculo singular que estabeleceu entre o modo de exposição (*Darstellungsweise*) característico

do *Capital* e o processo de constituição dos seus objetos, imaginando uma relação de expressão entre o desenrolar discursivo do primeiro e algo como uma linguagem operando na trama dos segundos.

Reveja-se a este propósito a equação constitutiva do valor interpretada por Giannotti. Explicando a certa altura a forma relativa do valor, Marx diz o seguinte, na tradução de nosso Autor:

a fim de exprimir o valor do linho como coágulo do trabalho humano, deve ele ser expresso como uma objetividade (*Gegenständlichkeit*) que é diferente objetivamente (*dinglich*) do próprio linho e ao mesmo tempo comum a outra mercadoria.

Comentário do filósofo, sublinhando o paralelismo entre expressão e posição:

o linho é objeto do mundo sensível; na medida porém em que passa a *exprimir* o trabalho humano, há de *exprimir* uma objetividade que é diferente *dinglich* do linho. Esta no entanto só pode encontrar sua origem na *posição* que o processo de troca avançou.

É de senotar o então duplo registro do termo expressão, definindo tanto um modo de apresentação que “propõe objetividades a cada passo de seu desenvolvimento”, quanto um “discurso inscrito na práxis capitalista”. O primeiro é explícito, o segundo tácito, porém suficientemente tangível e articulado para ser identificado pelo filósofo nos seguintes termos, verdadeiramente inéditos na literatura marxista corrente: assim, à gênese categorial corresponde um discurso objetivo “tacitamente pronunciado em cada operação de troca, nos gestos e nas palavras de homens

concretos que transformam certos objetos na expressão de outros, inserindo-os num contexto eminentemente social”. Registre-se o que devemos à intervenção do filósofo, interessado em restaurar a dimensão posicional do modo de apresentação do *Capital* contra o positivismo de Althusser: onde Marx se referia a uma simples (em termos) expressão de valor, a propósito do mecanismo de funcionamento da forma relativa e da forma equivalente, dispõe-se agora uma trama generalizada em que os objetos se exprimem uns pelos outros, uma espécie de sistema de remissões possivelmente inspirado nos antigos esquemas do mundo de vida dos fenomenólogos. Aliás deve vir daí o Logos introduzido no próximo passo do comentário, sem falar na teleologia específica geradora das mesmas “significações sociais” enfatizadas por nosso Autor nos seus primeiros escritos:

ocorre pois com os objetos naturais transformados pelo trabalho a metamorfose que os situa como formas de expressão de objetividades que persistem exclusivamente pelo comportamento orientado, a instauração de um logos prático e objetivo em que as significações sociais encontram a sua gênese.

Num certo sentido, o modo de apresentação do *Capital* é “posicional” por engrenar nesse enigmático logos prático, responsável pela presença do universal no sistema remissivo da realidade social, e sem dúvida pela sensação de que o real “pensa”, articulado por formas lógicas objetivas, como chega a insinuar Giannotti, imaginando um mundo (social) regulado por estruturas intencionais (a troca), processos conscientes (o trabalho), quer dizer uma esfera onde operam sínteses (antepredicativas), abstrações, posições etc., aquém ou além, da sua formalização teórica.

ESPECULAÇÕES LÓGICAS

Lukács definira certa vez o marxismo ortodoxo pelo método. Reatando com esta mesma tradição (a do marxismo ocidental, na acepção de Perry Anderson),¹²⁷ Giannotti relembra com meios próprios que o essencial desse método residia na identificação da abstração objetiva a que o processo da vida social obedece. Como vimos, nosso filósofo ressaltou essa dimensão, voltando a sublinhar o alcance ontológico de uma teoria que a voga althusseriana estava reduzindo a um mero fato lógico, na expressão do mesmo Giannotti. Dito isto, lançava também por conta própria uma espécie de ontologia do ser social centrada na noção de posição – para abreviar, uma ideia que por assim dizer reinterpretava em coordenadas sociológicas o problema filosófico da constituição (do objeto), tal como se apresentava, por exemplo, na teoria do conhecimento reexposta pelo Idealismo Alemão. Também aqui o caminho indicado por Giannotti era original. Partia da distinção entre a objetividade simplesmente para o homem (por exemplo, a de um valor de uso, que existe na forma dada do objeto desfrutável) e a objetividade posta (como o valor, que existe como ser-posto, no caso, por um processo objetivo de relações sociais). Fiquemos neste exemplo do universal-concreto, pois afinal é da incorporação desta entidade lógica abstrusa que se trata. (O outro exemplo seria o do trabalho abstrato.) Retomando os termos heterogêneos da equação do valor (um aparece como valor de troca, outro como valor de uso), verificaremos que ambos

127. Cf. Paulo Eduardo Arantes, “Um Capítulo Brasileiro do Marxismo Ocidental”, *Folhetim, Folha de São Paulo*, 19-VI-1983.

são igualados a um terceiro que existe justamente como “ser-posto, universal concreto cuja sobrevivência depende da reiteração da troca e da transformação objetiva do trabalho individual em trabalho abstrato”. Como se essa descrição da gênese de uma forma social posta não bastasse, Giannotti apresenta uma transposição lógica do fenômeno de modo a conferir-lhe uma generalidade inesperada – e cuja fundamentação só arriscará nos escritos da década seguinte, fora do âmbito portanto da presente reconstituição. Reconsidere-se a primeira das equações, onde algo comum da mesma grandeza existe em duas coisas diferentes, de sorte que ambas são portanto iguais a uma terceira que não é nem uma nem outra. Ora, o que fundamenta a equação segundo nosso filósofo é uma transformação lógica da semelhança em igualdade, e mais, trata-se de uma igualdade posta, um resultado social portanto (das relações de troca) que ao mesmo tempo é um fundamento: numa palavra (razoavelmente especulativa), a passagem lógica da identidade (ou semelhança?) à igualdade vem a ser o processo de constituição do próprio fundamento. Não é fácil determinar o estatuto dessas operações lógicas que comandam e gênese das categorias econômicas. Transposição, ainda por especificar, do princípio lógico de definição por abstração e classes de equivalência? E isso vertido na língua especulativa do Idealismo Alemão? Ainda nos faltam elementos para avaliar esse *chassé croisé*. Ou melhor, pelo menos um indício havia. Na mesma época Giannotti interpretava certos resultados da lógica de Frege na mesma língua especulativa em que traduzia nas equações do valor a conversão de um resultado posto em fundamento. Era o caso, por exemplo, de uma “lei” que autorizava transformar uma equivalência de funções numa identidade (de percurso de valor): o que

comovia o filósofo era a possibilidade de criação de novos objetos graças a uma tal passagem da equivalência para a identidade.¹²⁸ Se conseguisse trocar este golpe de vista em miúdos, estaria aberto o caminho para uma ontologia unificada de matriz lógico-materialista (e razoavelmente especulativa). Mas ainda era muito cedo para ver claro.

REFLEXÃO OBJETIVA

Tirante as vicissitudes políticas, que não foram poucas e decisivas, para Giannotti a década fundamental de 60 terminaria com um projeto. Num plano de pesquisa redigido em 1969, reuniu considerações diversas sobre a consciência coletiva em Durkheim, a noção de pertinência em Lévi-Strauss, o conceito de modo de produção em Marx, e ainda aspectos da polémica Husserl-Heidegger, em torno do que passaria a considerar o problema de Reflexão, no qual, a seu ver, a consciência burguesa contemporânea (sic.) revelava os seus limites.¹²⁹

A nova formulação podia surpreender, mas o tema vinha de longe. Mais exatamente, vinha do tempo em que Giannotti procurava (em vão) vestígios da dialética materialista nos Manuscritos do jovem Marx. Sabemos o que estava em questão naqueles escritos: inverter o processo (hegeliano) de constituição do real, cancelando a autonomia substantiva das determinações lógicas, de modo a li-

128. Cf. José Arthur Giannotti, *Introdução a Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo, Cia. Editora Nacional/Edusp, 1968, pp. 12-15.

129. Cf. José Arthur Giannotti, “O Problema da Reflexão”, *Revista Discurso*, n.º 1, 1970. Plano de pesquisa apresentado ao CNRS (França), tradução e apresentação de Armando Mora de Oliveira.

berar o sujeito vivo como fonte material dos predicados hipostasiados pela abstração filosófica. Como se há de recordar, nosso Autor destacava dois passos na direção daquela inversão materialista: no primeiro, contrapunha-se à Lógica a inquietude da Vida, “processo teleológico que se cumpre a si mesmo”; mas era preciso, em seguida, dotar este solo originário de uma estrutura básica, quer dizer um “processo vital antepredicativo”, no qual se reconhecerá enfim o trabalho enquanto atividade material orientada. Aqui o lugar da “reflexão” no primeiro esquema de Giannotti, a meio caminho entre o conceito especulativo de vida e a noção antropológica de ser genérico – ideia que começa então a caracterizar como uma “totalidade vital reflexionante”. Tudo passa a depender do destino desse “todo reflexionante”, capaz de autoprodução e autodiferenciação. A sua matriz aparente é a consciência de si, cuja atividade reflexiva torna “capaz de fazer da ação um movimento que vise a si mesma”. Acompanhando no entanto o jovem Marx, Giannotti também está interessado em derivar essa atividade reflexionante finita de “uma reflexão mais profunda e concreta”, pois reconhece igualmente que uma tal “universalidade reflexionante” é própria de um ser como o homem, que não trabalha unilateralmente e sob pressão da necessidade física, mas genericamente, tendo como horizonte uma sociabilidade originária, de sorte que ao produzir, também produz a si próprio. E por aí retorna à conexão entre autoprodução e processo vital reflexionante. Como todavia a primeira operação se resolve na manifestação exclusiva de um sujeito irreduzível, foco de uma antropologia filosófica que lhe importava desqualificar, ficou de lado em seu roteiro, sem qualquer desfecho conceitual, o vínculo original entre vida e reflexão objetiva. Mas quando nos escritos posteriores redescobrir

o processo de trabalho e encaixá-lo na matriz da reflexão, não se lembrará mais daquela origem comprometedora, o conceito especulativo de vida como processo teleológico e reflexionante. É que nesse meio tempo, como vimos, com a desgraça em que caíra o jovem Marx, a lógica fora restaurada, uma lógica sem dúvida muito original, eclipsando em consequência as sínteses antepredicativas propiciadas pela reflexão constitutiva da vida. Nestas condições, o problema da reflexão parece nascer sem passado.

E não será esta a sua única metamorfose. Noto de passagem que o tema ainda não reaparece no escrito intermediário contra Althusser. Ou melhor, é possível registrar uma breve menção. Como se trata de acentuar o caráter transitivo da teoria, Giannotti evoca a capacidade que tem a linguagem de nominalizar predicados, convertendo-os em termos denotativos de uma entidade diversa do conjunto de objetos recortados pelas expressões adjetivas. Chama então de “reflexionantes” as proposições resultantes desta operação. Ficava subentendido que tal transformação do predicado em atributo era uma “reflexão”, que devíamos entender como um movimento de natureza lógico-linguística atuando todavia num campo prático extra-discursivo. Uma reflexão objetiva portanto: mas disso só ficaríamos sabendo mais tarde.

No projeto em que por assim dizer encerrava sua intervenção na década de formação do marxismo filosófico uspiano, percebe-se que Giannotti ainda está a procura de um problema que unifique a variedade de acepções em que o termo dominante é empregado. Ou por outra, dava a entender (e a expressão por extenso viria a seu tempo) que atinara com o assunto real da filosofia contemporânea. O tema aparente (e excessivo para os hábitos uspianos de moderação doutrinária) era o de uma ontologia regio-

nal, nos moldes husserlianos, no caso uma ontologia do ser social. Vimos no entanto como o acerto com Granger desviou-o do trilho convencional. Escolado pelo capítulo Marx (onde pesquisara uma explicação alternativa para a origem das significações ditas sociais), voltava agora noutra chave ao antigo programa de uma epistemologia das ciências humanas. Aqui justamente a novidade, o passo decisivo que se esboçava e anunciava a transformação do ainda jovem discurso filosófico paulistano. Pela primeira vez um dos seus protagonistas arriscava mediar um conceito filosófico tradicional (ou pelo menos com a idade de Descartes) pelo metro das modernas ciências sociais, que por sua vez também passavam em julgado, mas agora pelo filtro de uma espécie de síntese materialista especulativa. Mas ainda não estava claro o destino reservado àquele material retirado da teoria social: exemplificação mais viva de um conceito (no caso, a ideia de Reflexão); ontologias implícitas convergentes; exploração e crítica do impensado delas; fundamentação filosófica segundo o modelo clássico; uma crítica da “racionalização” das teorias sociais especializadas, à maneira do primeiro Lukács etc.? Por outro lado, mesmo no plano estritamente filosófico Giannotti não tinha poucas ambições: rivalizando com Heidegger (cujas objeções parecia acatar), se propunha livrar a noção de Reflexão do círculo metafísico da Representação, armado em torno das noções de sujeito e objeto etc. Mudar de paradigma enfim, como seria corrente dizer mais tarde, à época do *linguistic turn* da filosofia europeia. Só que Giannotti não pensava abrir mão da marca registrada das filosofias do sujeito que pretendia justamente superar, a ideia de reflexão, a estrutura mesma da consciência. E para completar voltou-se enfim para o esquema da *produção*, sem evidentemente poder pre-

ver que este novo paradigma também cairia em desgraça. Digamos no entanto que até lá não medirá esforços para sustentar a nota. Daí a derivação arriscada a que se entregou, no intuito de dar corpo material àquela operação do espírito. Anunciou então que estava acolhendo a ideia hegeliana de reflexão determinante (que unificava o que a crítica kantiana do juízo separara), sustentava que nela residia a armação lógica do primeiro livro do *Capital*, que sob o nome de movimento reflexionante passava a orientar a avaliação de funcionalismo e estruturalismo. Assim, se conseguisse mostrar que a sociedade em Durkheim era um sujeito-objeto reflexionante que girava em falso devido à ausência do esquema operatório do trabalho, seria uma peça a mais na exposição do sistema social de trocas e produção como o circuito mesmo da reflexão objetiva. Com isto explicaria um mistério filosófico (como Marx demonstrando o caráter metafísico da ordem social capitalista) e quem sabe um passo adiante na teoria crítica. Em caso de acerto, sem dúvida uma proeza.

PRIMEIRA IRRADIAÇÃO

Era da natureza do esforço coletivo desenvolvido no Seminário Marx que as opiniões de cada um repercutissem na imaginação alheia. Era de se esperar também que no período inicial de descoberta metodológica acelerada acabasse preponderando a disciplina que detinha o monopólio dos discursos preliminares. Por isso Giannotti foi o primeiro a influir, ainda no âmbito restrito daquele círculo multidisciplinar.

Pode-se dizer que coube a Fernando Henrique Cardoso – exatamente um ano depois – dar sequência às Notas te-

óricas de Giannotti. Refiro-me à digressão metodológica que precede *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*,¹³⁰ possivelmente o primeiro capítulo do marxismo ocidental uspiano. Sem muito exagero, ela não seria o que é – documento histórico de uma estreia, no caso, do método dialético na interpretação sociológica – sem a contribuição da leitura filosófica do *Capital* promovida por Giannotti. (Mas não exclusivamente, está claro; aos esquemas ontológico-epistemológicos de nosso filósofo, Fernando Henrique juntara, por exemplo, alguns empréstimos lukacsianos, como o famigerado ponto de vista da totalidade, além de muitas considerações avulsas sobre alienação, consciência de classe e práxis, conceitos dúbios que Giannotti preferira deixar de quarentena.) Presença muito visível, para começar, na evocação de um certo movimento da razão, ao qual corresponderia um simétrico movimento da realidade, responsável o primeiro pela “elaboração muito mais complexa do que a abstração dos padrões gerais, ainda que essenciais, que regulem a interação nas condições empíricas de sua manifestação”. Na berlinda portanto as relações recíprocas entre aqueles dois movimentos. Quer dizer, onde o critério de validade dos conceitos empiricamente inverificáveis? Como afastar a impressão de construção que se desprende da desenvoltura em que a dialética vai combinando o abstrato e o concreto? Deve ter vindo então da filosofia a sugestão de que a interpretação dialética lida com relações que se manifestam em dois planos: no primeiro deles, circulam os motivos, fins e condições sociais que os agentes se representam, matéria bruta ou esfera empírica das regularidades constatáveis, onde com razão costuma se deter o

130. Paz e Terra, 2ª ed., 1977.

simples inventário das conexões funcionais; mais além todavia, às costas da consciência social, o plano das relações essenciais, onde se esclarecem a dinâmica e a razão de ser daquelas mesmas regularidades. Digamos que Giannotti chamara tais “relações essenciais” de esquemas de significação, lembrando a seguir que os dois planos alternariam como as intenções vividas e as significações objetivas, de acordo com o diagrama epistemológico que adotara para explicar o método efetivo do *Capital*. Isto evidentemente quanto ao fundo mais remoto da questão, o Discurso do Método que precede a exposição propriamente dita. Nesta, as categorias explicativas, que não cabe aqui reperiariar, viriam com a própria marcha da apresentação histórica da simbiose contraditória entre trabalho escravo e acumulação capitalista.

A leitura ontológica do *Capital* introduzida nos meios uspianos por Giannotti voltaria a pesar alguns anos depois na resistência ao formalismo althusseriano. Novamente o mesmo Fernando Henrique soube aproveitar a lição especulativa do filósofo, no caso a legitimação epistemológica da noção tabu de universal-concreto, que lhe serviu de apoio para melhor recusar a retórica classificatória de um Poulantzas na caracterização das classes sociais.¹³¹

131. Cf. Fernando Henrique Cardoso, “Althusserismo ou Marxismo? A Propósito do Conceito de Classes em Poulantzas”, *O Modelo Político Brasileiro*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1973, cap.V. Por Certo não vem ao caso reproduzir a análise em que se recupera, no confronto com a voga dominante, a força explicativa da dialética em sua versão ontológica, centrada, por exemplo, na “reflexão objetiva” preconizada por Giannotti. Isto quanto aos prolegômenos metodológicos. O mais curioso é que, passando à ordem do dia, nosso Autor concede alguma persistência às análises particulares de seu oponente (gaullismo, burguesia monopolista etc.), que crescem em bom senso materialista herdado à medida que descuidam do sobrevoos teórico de praxe, inflacionado pelo epistemologismo althusseriano.

Uma outra influência mais remota ilustra o quanto a leitura ontológica de Giannotti deve ter falado à imaginação de vários ramos do marxismo uspiano. Aqui passamos da teoria social à crítica literária, verdade que uma crítica muito original para os padrões brasileiros do sentimento literário do mundo. Assim, quem acompanhar a evolução da noção de *forma* nos escritos de Roberto Schwarz não terá dificuldade em rastrear momentos da lição de Giannotti quanto à objetividade das formas cuja gênese se expõe (na acepção ontológica do termo *Darstellung*) no *Capital*. Penso, por exemplo, na análise dos ensaios de Antonio Candido acerca dos momentos de “realismo” na ficção nacional, onde a forma opera a junção de romance e sociedade, princípio mediador que é parte dos dois planos, o da ficção e o real. Mas vem sem dúvida de nosso filósofo (ou pelo menos da mesma tradição) a ideia de que a realidade social, por conhecer um processo de constituição categorial, já se apresenta, diante do escritor que a toma como referente global, enquanto formada. Quer dizer, ao contrário de estruturalistas e althusserianos, que tomam a forma como um fato lógico sem nenhum fundamento prático-histórico, Roberto Schwarz traz para o primeiro plano a objetividade da forma, isto é, forma social posta pelo processo de reprodução à revelia das consciências individuais.¹³²

132. Cf. Roberto Schwarz, “Pressupostos, Salvo Engano, de Dialética da Malandragem”, *Que Horas São?*, São Paulo, Cia. das Letras, 1987, pp. 141-142.

UM DESENCONTRO

Pouco antes do golpe de 64, Celso Furtado concluiu um livro em que anunciava haver reencontrado a dialética.¹³³ Tratando-se de quem se tratava, uma iniciativa que não podia passar sem comentário. Em disponibilidade depois da tese pronta, Giannotti encarregou-se da tarefa.¹³⁴ Só que desta vez não observou o mandamento uspiano de jamais levar em conta declarações metodológicas em separado, extraíndo em consequência a conceituação correspondente do próprio andamento da obra. Por princípio, se a Economia Política de Celso Furtado tinha algo a dizer sobre a dialética, não deveria ser procurado no capítulo introdutório – ainda que fosse correto, era bem provável que não fosse interessante. E no entanto foi exclusivamente nele que se concentrou Giannotti, nisto certamente de acordo com o autor, que podia muito bem estar enganado a seu próprio respeito. Para efeito de contraste, relembro rapidamente o que no corpo do livro poderia passar por dialética, mais exatamente dialética do desenvolvimento econômico. Segundo Celso Furtado, o dinamismo inicial do modo de produção capitalista nos países metropolitanos viria em primeiro lugar de sua capacidade de multiplicar os efeitos do avanço tecnológico. Isto sobretudo nas fases iniciais do seu desenvolvimento clássico. Nos períodos subsequentes, o progresso técnico se deve à pressão da classe operária por participação nos

133. Cf. Celso Furtado, *Dialética do Desenvolvimento*, Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1964.

134. Cf. José Arthur Giannotti, “A Propósito de uma Incursão na Dialética”, *Revista Civilização Brasileira*, nº 3, julho de 1965.

ganhos de produtividade: com a renda ameaçada, as classes proprietárias se refugiam na incorporação de tecnologia nova.¹³⁵ Justamente a este mecanismo de impulsão por compensação recíproca, onde os antagonismos são complementares, Celso Furtado dá o nome de “dialética do desenvolvimento”, o mesmo termo designando o conflito e a dinâmica ascendente de sua resolução equilibrada. Seduzido pela semelhança aparente, compreende-se que tenha procurado a companhia de Marx – responsável pelo “primeiro modelo dinâmico de representação da realidade social”. A construção conceitual da digressão introdutória gira em torno desse equívoco. Giannotti limitou-se então a cumprir o seu dever, lembrando, para começar, que o desenvolvimento econômico não tem nenhuma autonomia em relação ao sistema produtivo, mostrando em seguida (não no restante da obra, mas no seu preâmbulo) que onde o autor imagina reencontrar a dialética há apenas funcionalismo, e assim por diante. Entre uma recapitulação e outra, voltava a descrever a “autoconstituição do concreto a partir de suas condições abstratas”, evocando uma vez mais, na sua língua filosófica peculiar, o “sistema de intenções objetivas” ou a “objetividade intencional” que caracterizam o modo de produção de mercadorias. Em resumo, de um lado mal-entendidos de conceituação, do outro uma retificação sem assunto real. À margem de ambos – talvez a única perspectiva de interesse – que balanço dar neste momento de cristalização terminológica ao senso histórico do primeiro economista brasileiro a tirar consequências da constatação inédita de que o subdesenvolvimento é um processo autônomo e não uma etapa pela

135. Cf. Guido Mantega, *A Economia Política Brasileira*, São Paulo, Polis/Vozes, 1984, pp. 82-96.

qual passaram as economias centrais? No desdobramento desta formulação pioneira possivelmente o sentimento da dialética a ser explorado. Mas o que podia um filósofo? Se não podia entrar na teoria (do desenvolvimento), só lhe restava o discurso do método, próprio do marxismo transcendental gerado pela cultura filosófica uspiana.

*

O que sugerem esses caminhos cruzados? Da parte do nosso filósofo, curiosamente, um sentimento não muito vivo da dialética. Veja-se o caso de Celso Furtado. Acompanhando o autor, Giannotti deixou-se enganar pelos prolegômenos metodológicos, quando deveria, ao contrário, interessar-se pelo trabalho efetivo da obra. Poderia, por exemplo, remontar até a *Formação Econômica do Brasil* e deter-se na explicação original – hoje clássica – da transição de uma economia exportadora para uma industrial. Como se há de recordar, o governo brasileiro queimava café para manter os níveis de renda interna, e graças à paradoxal realização do valor de uma mercadoria não vendida ia configurando a referida transição. Nas palavras de um estudioso: “a manutenção dos níveis de renda internos e a crise de divisas fortes, impedindo a importação de bens manufaturados, funcionava praticamente como uma espécie de barreira alfandegária que protegia os nascentes (ou em ampliação) ramos industriais, que substituíam as importações na oferta interna”.¹³⁶ Segundo o mesmo Francisco de Oliveira, o esquema explicativo era de corte keynesiano, visto de perto porém, o modelo

136. Francisco de Oliveira, “A Navegação Venturosa”, Celso Furtado, São Paulo, Ática, 1983, p.13.

descrevia um andamento “astucioso” em que “forças inconscientes de seu papel, ao lutarem por seus interesse *strictu sensu*, estruturam um processo não previsto”. Salvo engano, uma reviravolta que denunciava dialética em ato. Caberia a Giannotti recolher esta amostra e, estabelecendo um repertório delas, todas colhidas no discurso de interpretação da formação do Brasil moderno, quem sabe renovar os assuntos, e as formas correspondentes, do comentário filosófico. Sabemos que não foi este o caminho seguido. Nem era esta a expectativa da ciência social em curso; um filósofo deveria opinar sobre questões de método; meditar sobre o sentido da escravidão numa ordem mundial capitalista não era mesmo algo que pudesse comover uma sensibilidade especulativa. De resto – e aqui falavam os preconceitos franco-uspianos – filosofar sobre o subdesenvolvimento era coisa arriscada, perigosamente próxima da fraseologia isebiana. Assim sendo, o marxismo filosófico uspiano desenvolveu-se à margem do momento mais inventivo da ciência social do tempo: deixou passar sem registro a nova literatura sociológica acerca da combinação de capitalismo e escravidão na origem do Brasil atual, e acerca das singularidades deste resultado histórico, também não deu a devida atenção à economia política do desenvolvimento (contribuição original brasileira), nem reconheceu a seguir a novidade da Teoria da Dependência. Vimos no entanto que influiu: era portanto natural que tirasse consequências do fato. A única que lhe ocorreu foi projetar algo como uma fundamentação da teoria social em geral, na base da qual deveriam convergir ontologia e dialética (sob o nome particular de Reflexão, como se viu).

Se fôssemos resumir numa ou duas palavras o passo dado por Giannotti naqueles anos em que foi o principal protagonista da formação do marxismo filosófico no Brasil, seria o caso de referir sobretudo a nota ontológica dominante na reconstituição da relação estruturadora do valor. Centralidade portanto da abstração real na definição da objetividade característica do ser social. E foi em nome dessa mesma gênese categorial que barrou o caminho do althusserianismo entre nós, seguramente sua maior contribuição no domínio da atualidade ideológica. Mas ao reativar os aspectos constitutivos na teoria marxista – como o fizera Lukács nos anos 20 –, concentrou-se exclusivamente no lado epistêmico do problema, no intuito de melhor ressaltar a originalidade de seu ponto de vista. Como este último era filosófico, a análise da armação conceitual acabou se sobrepondo à crítica das formas reais da mencionada “objetividade” social. No que resultou um marxismo mais afiado na leitura de *O Capital* do que na crítica do capitalismo.

III

Como ficou assinalado na primeira parte desta reconstituição, Giannotti não estava sozinho nestes passos iniciais da transcrição filosófica do marxismo, segundo as coordenadas da recém formada cultura filosófica uspiana. Refiro-me à companhia que lhe fazia neste mesmo roteiro, Ruy Fausto. Como representantes da escola franco-uspiana de filosofia nada os distinguia. Separavam-se no entanto quanto ao ponto de partida da trajetória que os levaria ao marxismo filosófico. Vimos Giannotti chegar ao mar-

xismo pela renovação de assuntos filosóficos tradicionais, a saber a retificação de um programa epistemológico motivado pela ambição de constituir uma ontologia regional, no caso uma teoria geral das significações sociais. A certa altura desse projeto impôs-se o estudo a um tempo historiográfico e sistemático da evolução do pensamento de Marx, reapresentado em termos metodológicos estritos. Ruy Fausto, pelo contrário, já era um veterano da militância marxista na oposição de esquerda quando chegou à filosofia. Como para todo intelectual paulistano, tratou-se de uma revelação. Deixando-se impregnar pelos métodos e técnicas intelectuais da filosofia universitária francesa que nos balizava o aprendizado, logo se convenceu de que não havia nada melhor a fazer do que expor em termos “rigorosos” o modo filosófico original que se exprimia no marxismo. Mas nenhum propósito de converter a exposição dessa armação conceitual inédita na plataforma de uma futura doutrina filosófica do ser social – o que o distinguia outra vez do colega de Departamento. Neste sentido, embora marxista de nascença, Ruy Fausto era um uspiano muito mais ortodoxo. Daí a primeira providência adotada.

CONTRADIÇÃO E ANÁLISE ESTRUTURAL

Encarregado da aula inaugural do ano letivo de 1967, considerou naturalmente obrigatório dar sua opinião sobre o método que bem ou mal nos orientava os passos. Daquela exposição posso apenas dar uma breve notícia, pois minha única fonte são as notas muito sumárias de que se serviu o Autor na ocasião, e que generosamente me permitiu consultar. Muito caracteristicamente Ruy principiava

pela suspeita de formalismo que paira sobre as discussões metodológicas – no caso, o problema do método em história da filosofia, a principal especialidade da casa. Não por acaso lhe ocorre evitar uma objeção famosa de Hegel: no que concerne o saber filosófico em sua acepção mais enfática, seria descabido separar a exposição direta do mesmo da reflexão preliminar acerca do método mais apropriado para alcançá-lo. Como se sabe, um modelo a que se resumia o principal da filosofia kantiana, a quem a objeção era dirigida. Soubéssemos ou não, era também o nosso caso, pois achávamos que a reflexão crítica em separado, um novo discurso acerca do método filosófico que se confundia quanto a nós com o exercício sistemático da história da filosofia, deveria preceder qualquer extrapolação dogmática, regularmente adiada. Seja como for, alguma coisa na opinião de Hegel devia inquietar nosso conferencista, que no entanto considerava uma violência doutrinária abrir mão da discussão metodológica, nossa versão da questão crítica justamente recusada pela objeção hegeliana. Todavia algo ficou desta última no espírito do Autor, pois achava que se explorasse convenientemente a questão do método, algo do conteúdo se revelaria naquele emaranhado sentimental onde se espelhava a condição moderna da filosofia, condenada a meditar sobre sua própria natureza, de costas para o mundo. (Mas era precisamente sobre isso que Hegel mandava meditar.) Isso posto, a saber, o que pensar da relação entre forma e conteúdo da filosofia quando concentramos o melhor de nossa atenção na restauração historiográfica dos sistemas passados, Ruy examinava rapidamente alguns lugares comuns da história filosófica tradicional, para reter de preferência o tópico da contradição, pois, à maneira de um teste e fio condutor, lhe interessava acompanhar o destino que lhe

reservava o Estruturalismo – esse, na verdade, o seu assunto real. Para começar, nosso Autor distinguia análise estrutural e estruturalismo, no qual via apenas ideologia, quando muito um clima intelectual, ancorada em ideias insustentáveis como a de responsabilidade filosófica, obra assinada, neutralidade e isenção crítica, etc. Mas o principal preceito daquele ideário refletia-se no propósito asséptico de dissolver eventuais contradições nos movimentos argumentativos que compunham a arquitetônica da obra, sem falar nas contradições entre os sistemas, pois em princípio não havia história das ideias filosóficas. Contradição na acepção trivial da historiografia tradicional, decerto não havia. Mas não era isso que interessava o Autor, e sim os desequilíbrios internos no sentido forte. Ora, uma das originalidades daquela aula inaugural (que espero estar reconstituindo com alguma verossimilhança) consistia em contrapor à inércia doutrinária do estruturalismo o vigor inventivo da análise estrutural que ele mesmo malgrado seu propiciava (e de cujo emprego na decifração do *Capital* já vimos alguns efeitos). Assim, no que concernia a contradição, onde o estruturalismo a abafava, a análise estrutural a ressuscitava. Seguia-se então um bom número de exemplos colhidos nos clássicos lidos por Gueroult. Acontece que os teóricos do método estrutural não sabiam o que fazer com esses acidentes filosóficos – um pouco como o Entendimento escarnecido por Hegel diante da contradição. Passando então ao estudo célebre de Goldschmidt sobre o “Tempo lógico”, Ruy constatava o quanto era rudimentar a caracterização da explicação que desqualificava como genética, não imaginando outra relação que não linear e causal entre filosofia e matéria extra-filosófica. É que Ruy já se punha o problema de saber se essas contradições estruturais recenseadas pela

análise não se deviam à interferência de estruturas, e não fatos brutos, externas. Neste ponto – um indício de suas leituras de época – chegava a invocar um dos temas prediletos da esquerda hegeliana, na pessoa da Feuerbach, a saber a relação “concreta” e fundante entre filosofia e não-filosofia. Numa palavra, as incoerências de uma filosofia abriam as portas para o mundo, ao passo que a análise responsável pela identificação delas mandava encerrar o discurso filosófico nele mesmo. Quer dizer, de um modo ou de outro a análise da forma havia contornado o formalismo da inspiração original do método e reconhecido no extra-filosófico um momento da forma. A conclusão era apenas indicativa: dava a entender que era tarefa do pensamento dito dialético levar adiante a análise estrutural, de modo a reencontrar o conteúdo neutralizado pelo aprofundamento do formal. Àquela altura não se poderia exigir muita clareza a respeito. Sem dar no entanto maiores precisões, Ruy via muito bem que um modelo de análise materialista da relação entre forma e conteúdo num sistema filosófico relativizado em sua autonomia absoluta poderia ser encontrado nos ensaios marxistas de crítica da cultura estética. Até onde lembro mais não disse, e o leitor de seus escritos futuros sabe que não foi esse o caminho seguido nem mesmo como modelo da crítica filosófica que, se cumprido, provocaria um passo realmente inédito. Mas em sua interpretação vindoura dos escritos de Marx não deixaria de observar o outro rumo traçado naquela conferência inaugural: uma análise estrutural conduzida por uma espécie de aclimatação epistemológica da ideia de contradição.

MARXISMO USPIANO x ILUSIONISMO IDEOLÓGICO LOCAL

A estreia por escrito (falo de nosso Autor já maduro) deu-se no mesmo ano da aula inaugural. Lançava-se por aquela época a revista *Teoria e Prática*, da qual seria um dos cofundadores. Quanto à revista, alcançaria três números, hoje clássicos. Como se há de recordar tratava-se de uma publicação muito afinada com a sensibilidade da esquerda não ortodoxa, predominante entre 64 e o AI-5. Mais particularmente, nela por assim dizer se apresentava talvez pela primeira vez a face pública, decidido a intervir na atividade político-cultural, do marxismo uspiano, metodicamente impregnado pela leitura dos clássicos, porém tingido pela radicalidade que o momento de exceção parecia exigir. Coube a Ruy Fausto enviar em seguida colaboração para o primeiro número, no caso uma parceria com o crítico literário Roberto Schwarz acerca do raciocínio político de Oliveiros S. Ferreira.¹³⁷ Note-se que estreando com um ensaio de crítica sobre matéria ideológica local, discrepava da carreira paralela de Giannotti, que só se envolvera com assunto análogo (o sentido da dialética em Celso Furtado) depois de cumprida a primeira parte do seu programa de fundamentação filosófica do marxismo. Ruy no entanto não devia julgar indispensável dispor de obra filosófica acabada para opinar com consistência sobre nosso cotidiano político-ideológico. Todavia ambos denunciavam a mesma origem e condição passando o problema em pauta pelo crivo mais longínquo da questão de

137. Cf. Roberto Schwarz e Ruy Fausto, “Sobre o Raciocínio Político de Oliveiros S. Ferreira”, *Teoria e Prática*, nº 1, São Paulo, 1967.

método, verdade que no caso de nosso Autor do momento, a fluência argumentativa se mostrava bem mais ajustada ao objeto, como se poderá verificar já na abertura do artigo:

O que desde a primeira impressão é desconcertante na prosa política do Sr. Oliveiros S. Ferreira é a sem-cerimônia em que reúne num coquetel composto as figuras e os projetos políticos mais diversos: num mesmo parágrafo, o coronel Veloso e Rosa Luxemburgo; o almirante Heck a dez linhas de Gramsci; Marx e Engels, nos interstícios dos apelos à Pátria Grande.

Difícil embocar melhor no coração da matéria, além de revelar, da parte da combinação uspiana ainda recente de filosofia e marxismo, um senso incomum e cheio de espírito para o desconjuntamento característico da política nacional das ideias. Ruy surpreendia em pleno voo as elucubrações descalibradas de um ideólogo local, que de resto não era um anônimo de província mas cientista político renomado (como se diria hoje) e redator do jornal *O Estado de São Paulo*. Certamente havia lógica naquela contradança disparatada. Só que Ruy não se interessou pela sua localização sociológica como sugeriam suas linhas iniciais, muito menos pela continuidade histórica daquele raciocínio em que as ideias mais avançadas podiam servir de caução para os devaneios autoritários das oligarquias nacionais. Preferiu a argumentação conceitual, a investigação das “condições de possibilidade do ilusionismo ideológico” – quem sabe porque na época o dito autor passasse por doutrinador radical, ativista extremado etc. A ser assim deveria ter precedência mostrar que as categorias marxizantes alegadas nunca funcionavam de uma maneira verdadeiramente “fundante”:

Se o movimento conceitual do Sr. Oliveiros, tomado o seu pensamento no nível mais profundo, parece ser o inverso daquele a que procede a crítica de esquerda, já que o autor não decifra a ideologia mas resolve os conceitos sociológicos em abstrações ideológicas (o Estado como entidade autônoma, a Sociedade Civil unificada, o Destino, a Pátria Grande), a inversão tem ao mesmo tempo o significado de uma dissolução dos fundamentos teóricos daquela crítica.

Destas inversões, a mais burlesca é a metamorfose do Proletariado em Forças Armadas. E por aí vai o cortejo de fantasmagorias, cujos arquétipos são via de regra noções do repertório marxista, ou então alucinações de extração local, como o fetiche do Imposto Sindical, chave de todos os males, anjo da guarda do Sistema etc. Em resumo, o discurso marxista não só é instrumentalizado, mas tomando a aparência de um fim, oculta os fins verdadeiros (imperialismo, militarismo...), que podem assim aparecer “transsubstanciados no conteúdo revolucionário do instrumento”. Curiosamente, relido o artigo tantos anos depois, não fica apenas a impressão da retificação conceitual um tanto desproporcional, dado o caráter insólito do objeto, uma algaravia marxizante que exigia outro tipo de confronto. Algo involuntariamente familiar ressalta na demasia crítica do filósofo uspiano. Fazia tempo que Ruy Fausto vinha estudando sistematicamente o jovem Marx e por efeito de natural impregnação, pastichou involuntariamente o estilo crítico do primeiro Marx – não poderia ser melhor se fosse intencional. Estão lá todos os ingredientes de inversões, hipóstases etc. e sobretudo o olho clínico para os falsos radicalismos gerados pela pilhagem

em forma de fraseologia das ideias mais avançadas do tempo. Numa palavra, Ruy adivinhou no prolixo redator radical de uma folha oligárquica o ideólogo alemão e aplicou com naturalidade a crítica que desde a origem lhe era coextensiva. Se a tivesse modulado de caso pensado, certamente teria reencontrado em chave comparativa a mistura brasileira indicada nas suas linhas de abertura – e inaugurado uma linha crítica inédita.

A REVOLUÇÃO BRASILEIRA, TAMBÉM UMA QUESTÃO DE MÉTODO

Naquele mesmo ano de 1967, Ruy Fausto voltaria de novo ao ensaio de crítica ideológica sobre assunto nacional e de atualidade, como em parte exigia o caráter da revista a que se destinava, outra vez *Teoria e Prática* (nº2). Para um professor uspiano de filosofia a iniciativa era de fato rara – e não espanta que da parte de nosso Autor tenha sido a última, descontadas circunstâncias desfavoráveis futuras. Desta vez o tema se impunha pela sua real envergadura e não mais pelo pitoresco do *imbroglio* ideológico: uma apreciação da *Revolução Brasileira* de Caio Prado Jr., publicada no ano anterior. Quer dizer, um filósofo tradicional porém de formação marxista extra-universitária opinando sobre capítulo recente de uma controvérsia que tinha a idade da presença organizada do marxismo no Brasil, na origem da qual, aliás, estava o autor que lhe cabia comentar. E mais, não só opinar como tomar posição diante de um processo que ninguém à esquerda duvidava fosse revolucionário e com desfecho próximo no horizonte latino-americano. O que Ruy também fez, mas pela via indireta da clarificação metodológica, como a seu ver lhe

competia.

Para apoio da recapitulação, duas palavras de resumo. Como se há de recordar, Caio Prado Jr. não precisou esperar a derrota de 1964 para denunciar a ilusão do pacto populista. Quanto ao aspecto programático de fundo, sabe-se que tal aliança de classes carecia do mito da burguesia nacional anti-imperialista e inimiga do latifúndio para funcionar com a dose indispensável de verossimilhança prática. A esta construção servia de alicerce a tese igualmente duvidosa do Brasil feudal, quando muito em transição para o capitalismo, do qual o afas tava a conspiração do atraso entre imperialismo e campo pré-capitalista. Como a sequência dos modos de produção era invariável e inelutável, e como nada distinguisse matriz e filial, o que valera para a Europa representava nosso futuro próximo, de sorte que a revolução brasileira que se avizinhava seria democrático-burguesa. Daí a aliança nacional-popular preconizada pelas tendências hegemônicas na esquerda brasileira. Caio sempre estivera à contra-corrente, desde a primeira hora da explicação materialista do Brasil, quando definiu o sentido mercantilista de nossa colonização. Somos criatura do capital comercial e desde a abolição da escravatura vigoram no campo, salvo os resíduos de praxe, relações capitalistas de produção. Aqui o miolo do livro em que voltava a polemizar com a ortodoxia local, que ainda batia na tecla da revolução agrária antifeudal. Mas a generalização do trabalho assalariado no campo (de resto um ponto polêmico até hoje) não representava propriamente um passo adiante. Apenas afirmava a perpetuação colonial do novo capitalismo: uma economia essencialmente agrária, voltada para o mercado externo, a mercê das flutuações do imperialismo. No que se aproximava perigosamente dos seus críticos ortodoxos quanto à revo-

lução nacional, com a diferença crucial, está claro, que o capitalismo já nos moldava fazia séculos. Mas tampouco seria socialista. Neste ponto era vago, pois a revolução – dada a natureza de nossa economia – ao mesmo tempo em que visava a elevação material do trabalhador rural, parecia ter como horizonte a simples modernização do capitalismo brasileiro, por certo uma fase provisória. Pois era sobretudo essa indefinição que atraía o principal da crítica de Ruy Fausto. Não é muito difícil adivinhar o teor radical do filósofo naqueles tempos de clima insurrecional difuso. Ruy não só estava seguro do caráter socialista da revolução vindoura, mas igualmente convencido de que ela avançava da periferia para o centro. (Lembro que Cuba, Debray etc., compareciam regularmente nas matérias da Revista; aliás um veterano do Seminário Marx, Michael Löwy, preparava na França uma tese sobre a teoria da Revolução no jovem Marx – da qual *Teoria e Prática* n°3 publicou um extrato – cujo último capítulo era dedicado à “dialética povo-guerrilha em Che Guevara”). A esse respeito, embora a posição fosse partilhada por todas as cambiantes da oposição leninista de esquerda, o raciocínio de Ruy seguia um caminho original. Não devemos esquecer que nosso professor uspiano de filosofia era leitor do *Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia*, de Lênin, sem falar nas várias versões da Revolução Permanente e da teoria do Desenvolvimentismo Desigual e Combinado etc., das quais era estudioso sistemático. Além do mais – outro fato raro num profissional da filosofia –, acompanhava de perto e com conhecimento de causa a evolução recente da nova teoria social uspiana, mais precisamente a geração de ensaios explicativos da formação do Brasil contemporâneo centrados no esclarecimento da combinação escravidão-capitalismo, nos quais era mais ou menos clara a

intenção de polemizar com funcionalistas, nacional-desenvolvimentistas, ortodoxia comunista etc. No que concernia portanto etapismo, país feudal, progressismo do empresariado schumpeteriano etc., Caio Prado já não tinha mais nada a ensinar ao marxismo dissidente que bem ou mal se constituíra à sombra da meditação recorrente na ciência social brasileira acerca do que nos separava do capitalismo pleno. Sabia portanto que sempre esteve na berlinda o tema multifacético da dualidade estrutural que em princípio definiria nossa ordem econômico-social. E mais, sabia que era através deste esquema que Celso Furtado entendia o subdesenvolvimento – uma cunha capitalista avançada no quadro de uma economia agrícola atrasada, e tudo mais que se segue dessa instabilidade congênita. Pois é em parte essa imagem do subdesenvolvimento – uma coexistência de formas modernas com formas arcaicas – que Ruy contrapõe ao quadro homogêneo de Caio Prado, um capitalismo que cumpriu um roteiro histórico por certo diferente das formações centrais, porém de feição ainda primário-exportadora, entravado em sua marcha rumo a uma integração nacional moderna. Mas também corrige por conta própria o dual-estruturalismo que Celso Furtado herdara da CEPAL, introduzindo a contradição na combinação daqueles pólos, conferindo assim força política ao momento não-integrado, que deixa de ser mero obstáculo que o “atraso” oferece ao avanço do setor “moderno”. Vai nessa direção sua curiosa digressão sobre as Ligas Camponesas. Mais um pouco e exporia por extenso as premissas de uma Longa Marcha na América Latina.

A originalidade de Ruy Fausto não estava porém na inventiva desenvoltura do raciocínio político independente. Ocorre que não se sentiria confirmado em sua

orientação filosófica caso deixasse de derivar o confronto com a Revolução Brasileira segundo Caio Prado Jr. de um exame cerrado da “ordenação lógica” do livro. Está visto que a exigência não se referia a uma simples questão de coerência interna. Assim, a indefinição quanto ao caráter da Revolução Brasileira, a incapacidade de reconhecer no pplo heterogêneo e economicamente não integrado um protagonista político essencial etc., tudo isso deve ser visto como decorrência de uma insuficiência básica de método – e no limite é isso que importa ressaltar, sobretudo quando se tem em mente, como de fato pareceu ser o caso, avaliar de uma vez por todas a distância entre Caio e o marxismo. Como os livros de doutrina, impregnados de Diamat, infelizmente não contam, resta a obra histórica e o exame do método em ato, como aliás mandava a escola uspiana de explicação filosófica. Por isso o filósofo evitará (mas não o tempo todo, como acabamos de ver) o confronto direto com as teses sociológicas e as perspectivas políticas, em favor da “lógica” que as fundamenta. Ou por outra, imagina um tipo de elucidação que vá da política à lógica e da lógica à política. Por isso se concentra de saída no capítulo dos meios e dos fins, no contraponto entre “nexos teóricos” em que entram saber e consciência e “relações de mera exterioridade”, a desqualificação do exame crítico das teorias que visam definir a natureza da revolução, e assim por diante. Não tardam portanto conclusões sobre o economicismo e seus derivados, porém um economicismo muito diverso do dogma positivista da ortodoxia oficial. Retenhamos, a título de simples registro de crônica, a insistência de Ruy na determinação recíproca de lógica e política como expressão de um esquema capaz de trazer à luz o específico do marxismo ortodoxo (no modo em que o entende Lukács). Ocorre que Lógica e

Política será um título geral recorrente nos escritos posteriores de Ruy. Antes de poder falar no caráter fundante da Teoria que se expressa nesse rodeio e por certo lhe veio do clima althusseriano da época, seria o caso de lembrar que uma origem possível estaria na leitura então assídua do jovem Marx e na assimilação inevitável do seu estilo de crítica. Ora, este último se firmou sobretudo no confronto sistemático com Hegel cujo raciocínio histórico-prático era de fato um amálgama, imposto pela natureza mesma da filosofia especulativa, de desenvolvimentos “lógicos” e teses políticas (sobre Estado, Sociedade Civil etc.): sendo total a reversibilidade, quem desmontasse uma determinação obtinha a chave da outra. Uma implicação dificilmente generalizável, até porque a lógica hegeliana não era qualquer mas sua política sim. Mesmo assim Ruy levou adiante o par conceitual, sem que possamos por enquanto prejudicar do funcionamento daquela reminiscência de época e leitura.

Duas observações para encerrar esta segunda e derradeira incursão de Ruy Fausto no domínio da crítica de atualidade. Passados os anos, fica fácil observar que esta mesma atualidade suplantou-o já no calor da hora em que pronunciou o juízo crítico. E com igual força o desmentido vale também para as teses de Caio Prado Jr.. Nem Revolução na América do Sul com foco na periferia do imperialismo, muito menos transformação de uma economia capitalista agroexportadora (e já nem mesmo era esse o caso no momento da caracterização de Caio Prado) numa sociedade capitalista auto-sustentada e independente (plataforma da revolução vindoura). Ocorre, como é sabido, que naquele mesmo momento de sedição e hipertrofia dos fundamentos lógicos da política radical, uma mutação nas relações capitalistas internacionais principiara

a industrializar aceleradamente a periferia, em moldes diversos dos previstos pela CEPAL, pois se tratava de um desenvolvimento ao longo do qual se aprofundava ainda mais a dependência, que mesmo assim ainda dispunha do verniz lisonjeiro da associação com os centros metropolitanos. De fato, um desmentido previsto por muito poucos. Quis no entanto a ironia das ideias em marcha que uma porção considerável da teoria que procurava dar conta dessa nova situação de dependência tomasse corpo justamente no laboratório uspiano onde Ruy, por seu lado, enquanto comentava a vida político-ideológica nacional, ia se preparando para também oferecer sua versão sistemática do marxismo filosófico.

Malgrado esse desmentido, não se pode deixar de assinalar a extrema originalidade (mais o preço de época a ser pago) da intervenção em questão. Mesmo enquadrando um problema de percepção histórico-social da magnitude daquele formulado por Caio Prado numa questão de método – digamos que ao vazo leninista de nunca desvincular posição política de princípio teórico, viera juntar-se o treino profissional de alguém em princípio especializado em formular com precisão –, a exposição de Ruy não dissociava análise conceitual de fundo, argumentação sociológica factual e um balanço das conclusões políticas cabíveis. Uma prosa crítica coesa portanto, rara na cultura marxista do período. Deveria então ter se lembrado do Hegel que citara na abertura de sua aula inaugural: que ao contrário das filosofias ditas reflexivas, a dialética não separava a apresentação do conhecimento novo da crítica concomitante do quadro conceitual que o tornava possível. Acrescento que justamente essa reflexão preliminar em separado tornou-se a matriz da filosofia universitária do futuro. Malgrado a inspiração marxista de origem, foi

esse o caminho escolhido por Ruy Fausto. Ao invés da teoria crítica em ato, ajustada às idas e vindas do objeto novo, a nova escola (mais a voga althusseriana da prática teórica fundante) lhe dizia que não seria filósofo (embora dialética e marxismo pudessem lhe sugerir o contrário) se não tratasse de apresentar a sua versão do sistema conceitual de que carecia o marxismo caso quisesse se apresentar como filosofia rigorosa. O marxismo filosófico uspiano avançaria então mais um capítulo, quem sabe em detrimento da teoria crítica da sociedade.

AINDA O EFEITO ALTHUSSER

No ano seguinte, Ruy estreava na meditação teórica acerca do “saber marxista” propriamente dito, um “programa de discussão” como ele mesmo chamou um breve ensaio em estilo quase telegráfico destinado ao quarto número de *Teoria e Prática*, inviabilizado de vez pelo AI-5.¹³⁸ Creio que se pode dizer mais uma vez que o escrito atendia mais aos requisitos da mencionada publicação do que configurava uma manifestação acabada do marxismo filosófico em formação na USP – embora obviamente também o fosse, até porque o althusserismo com o qual polemizava era antes de tudo uma filosofia universitária, cujo charme é verdade procedia da caução de classe que alegava em favor de sua “prática teórica”. Novamente portanto o marxismo paulistano contra Althusser. Com moderação porém: ficava estabelecida uma concordância

138. “Sobre o Destino da Antropologia na Obra de Maturidade de Marx”, redigido em 1968, publicado pela primeira vez em 1972, no Chile; republicado em Ruy Fausto, *Marx: Lógica e Política*, São Paulo, Brasiliense, 1983, vol. I.

de princípio com a crítica althusseriana do humanismo, como também se admitia a validade parcial do anti-historicismo professado por aquela nova variante do estruturalismo em curso. (Isto sem falar na forte impregnação pelo epistemologismo althusseriano que a armação dedutiva do artigo revelava, uma atmosfera de momento que o empenho universitário correlato em conferir respeitabilidade científica moderna ao marxismo sobrecarregava ainda mais.) Quanto a esses dois tópicos, como sabemos, estávamos em casa: a sempre alegada autonomia do discurso filosófico excluía todas as formas de contaminação pela experiência, da simplesmente vivida à historicamente estruturada. Como o marxista Ruy Fausto não desejava abandonar a referência às finalidades práticas evocadas pelo termo socialismo, irá corrigir tanto o molde althusseriano quanto os preconceitos da casa.

Reconsidere-se a questão do humanismo, hoje em alta conforme declina a Ideologia Francesa: naqueles tempos todavia, de Iluminismo à *outrance*, era simples resíduo metafísico, progressismo oitocentista ou efusão sentimental. Recordando aqueles anos de 60, nosso marxista filósofo lembrará que ainda estava convencido não ser o marxismo inteiramente estranho à ideia de homem, embora evitando fundar a prática em tal ideia, por representar uma inadmissível queda na ética: “mais precisamente, o ponto de partida era a ideia de que, se o homem permanecia implícito no marxismo, havia entretanto uma grande diferença entre o (homem) implícito e o (homem) explícito; portanto de que o marxismo nem se fundamentava no homem nem recusava o homem (o homem ficava no horizonte)”.¹³⁹ Ato contínuo, revendo a

139. Ruy Fausto, *Marx: Lógica e Política*, ed.cit., vol. I, p. 21, n.1.

questão à distância dos anos, nosso Autor dirá que “horizonte não era bem um conceito, em todo caso uma noção, ou uma imagem, pré-dialética”. Seja como for, em 1968 era esse termo que balizava o destino da antropologia na obra de maturidade, mais exatamente a transformação do fundamento subjetivo em horizonte: “a ideia de uma sociedade humanizada”, a qual se abria para um discurso plenamente tematizável embora descrevesse uma situação pós-histórica (essa dupla característica correspondia à sua função de fundamento) passa a ser um horizonte; é a antevisão necessariamente marginal da “humanidade humana” que encontramos, por exemplo, nos últimos capítulos do livro III de *O Capital* ou na *Crítica do Programa de Gotha*. (Uma precisão: linhas adiante nos é dito que o Saber Absoluto da *Fenomenologia do Espírito* também se dá, ao longo do percurso da consciência, como um ... horizonte.) Rigorosa ou não (aos olhos do Autor), a operação respondia a um problema real da prática política marxista (e não a uma aporia ocorrente na bibliografia uspiana): como evitar a visão moral do mundo e o reformismo que lhe faz *pendant*, sem se deixar aprisionar pelo cinismo do apocalipse staliniano. Ou ainda, deslocando o “homem humano” do centro (fundamento) para a periferia (horizonte) do “saber marxista”, mesmo na falta de um teorema dialético (que enunciaria nos escritos da década seguinte) que permitisse deduzir os princípios da política marxista, Ruy dava a entender que a ciência althusseriana não tinha resposta para um problema que vinha dos tempos do dilema da política existencialista de Sartre e Merleau-Ponty, a saber o da relação contraditória entre meios necessariamente inumanos e fins humanos – e de quebra, dava a entender que, não tendo percebido essa passagem ao horizonte (para falar um pouco na língua do Autor), ao

expurgar com razão a antropologia fundante dos escritos de juventude, Giannotti teria ido longe demais, deixando a política (que na sua construção não poderia mesmo vir ao caso) à mercê da razão formal do estruturalismo, apesar do lastro ontológico que fora o primeiro a lhe atribuir.

Ao imaginar esse movimento de “descentração” como dizia na sua conceituação muito figurada (onde planos e espaços lógicos estavam sempre se entrecruzando e definindo horizontes, centros de intersecção, etc, um pouco à maneira espacializante do estruturalismo visualizar conexões conceituais mais ou menos remotas), Ruy pensava estar abrindo passagem – entendamos: deduzindo, derivando, fundamentando, etc. – para uma dimensão à qual o althusserismo não tinha como dar satisfação, embora essencial à “arquitetura global do marxismo”: o discurso histórico-político, um arco suficientemente amplo para abarcar tanto análises inéditas de conjuntura como as do *Dezoito Brumário* quanto os escritos tático-estratégicos de um Lênin, por exemplo. Desqualificado como “ideologia” (por oposição à “ciência”), ou mal-compreendido como mera “aplicação” da teoria (outro sintoma de positivismo), não havia mesmo lugar no althusserismo para o domínio do “político-prático” e suas implicações. Mas tampouco havia – e aqui a originalidade de nosso Autor naquela década de formação no tipo de aclimação do marxismo impulsionada pela maneira uspiana de lidar com a cultura filosófica: onde, por exemplo, encaixar na restauração ontológica do marxismo planejada por Giannotti ramificações como a “teoria” da revolução permanente, do desenvolvimento desigual, etc? Um marxismo concentrado numa espécie de mínimo metodológico. Compreendamos todavia que Ruy Fausto também não tinha (nem podia ter) intenção alguma de abandonar

a esfera restrita do “marxismo ocidental”: não procurava a ampliação do conhecimento propriamente dito, mas naquelas “teorias” interessava-lhe unicamente demarcar-lhes o campo da verdade epistemológica. Assim, no repertório das noções leninistas clássicas, vinha em primeiro lugar a justificação filosófica delas (a delimitação de seu “horizonte de significação”) – sem dúvida uma ampliação do marxismo uspiiano, mas sem variar a perspectiva transcendental. De qualquer modo ficava subentendida a ponta polêmica de dois gumes: tanto na versão positivista dos althusserianos quanto na sua contrapartida ontológica giannottiana não havia lugar para a política. Em 1968 não era uma ausência menor. Isto não era tudo naquele breve escrito programático. Noutra ponta Ruy também contrariava althusserianos e uspiianos, que pelo menos andavam juntos na erradicação da experiência vivida do campo epistemológico do marxismo. Pois tomando todas as precauções (traduzidas na coreografia espacial que se mencionou), nosso Autor lembrava que no solo dos discursos práticos da literatura marxista a noção de experiência interiorizada e acumulada, e seus correlatos, da memória ao vivido da alienação, voltavam a vigorar, porém sem caráter explicativo fundante como nos escritos do jovem Marx. Mas o que fazer com essa retificação – salvo lembrar que constituíam a cifra da historicidade do *Capital* –, infelizmente Ruy ainda não tivera ocasião de dizer. Terminava ali também o ciclo *Teoria e Prática*.

UM LUGAR PARA A ALIENAÇÃO

Abro um parêntese para registrar um curioso entrecruzamento, cujo pano de fundo comum fora se tecendo à medi-

da em que o marxismo filosófico paulistano também ia se formando à sombra da polêmica natural com a hegemonia althusseriana num campo intelectual que por legítimo empréstimo era em parte o nosso. É que, malgrado a ligeira diferença de datas (mas de fato decisiva, pois havia entre elas Maio de 68), não sei de iniciativa mais aparentada (embora parcialmente e chamada a um outro desfecho) ao programa mais ou menos sincrético de Ruy (ajustar aos interditos de Althusser a presença irrecusável da experiência histórico-social no melhor da tradição marxista), do que um longo ensaio pouco conhecido de J.-F. Lyotard, publicado em agosto-setembro de 1969 nos *Tempos Modernos*, “La Place de l’Aliénation dans le Retournement Marxiste”.¹⁴⁰ “Trata-se de um escrito intermediário à meia distância da participação recente do Autor no gauchismo do Movimento 22 de Março (o foco em Nanterre dos acontecimentos de Maio) e da guinada próxima na direção da ideologia francesa do desejo. Como o filósofo brasileiro, Lyotard também estava convencido de que a recusa dos althusserianos em reconhecer a legitimidade da noção de alienação constituía uma espécie de ponto cego (para a paisagem social contemporânea) que poderia arrastar aquela reconstrução do marxismo para a apologética que criticava nas versões humanistas. Concedia-se entretanto ao althusserismo que a ideia de alienação não era mesmo um conceito pertencente ao campo objetivo da Teoria – e assim também pensava Ruy, estando além do mais ambos de acordo que continuava ainda por resolver a questão da relação entre o trabalho de conceituação e a realidade cuja inteligibilidade se procura construir

140. Republicado em J.-F. Lyotard, *Dérives à Partir de Marx et Freud*, Paris, U.C.E., Col. 10x18, 1973.

por intermédio da referida prática, e da natureza bruta desta última a experiência direta da alienação era parte integrante. Ruy falava esquematicamente como vimos, em cifras da historicidade no interior do espaço lógico, indicativas de uma “experiência vivida” (de desapropriação e perda de substância) do proletariado – porém não chegou a ultrapassar este registro, embora fosse claro o seu problema. Lyotard foi um pouco mais adiante, imaginando o seguinte estratagema, coisa de filósofo também: a alienação está igualmente presente no discurso teórico, não como uma categoria, mas como um “esquema”, na acepção kantiana do termo, e assim sendo, uma fórmula ajustada à categoria, e ao qual esta última deve seu poder de referência. No caso da alienação (nem conceito nem simples intuição) restava identificar as características do “esquematismo” que a definia. Para tanto Lyotard toma como fio condutor a categoria abstrata do “trabalho em geral” (caminho quase natural quando se rompe com o quadro althusseriano). Ora, para se “construir” a categoria é preciso localizar um esquema, no caso uma configuração geral da experiência da produção pelo produtor, passando portanto do abstrato ao concreto; mas este último, como sabemos, é de fato abstração pura confrontada justamente no “vivido” da “indiferença” a um trabalho determinado, indiferença que corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho ao outro, etc. Pois essa relação fortuita do sujeito com o seu trabalho é uma experiência social historicamente determinada, algo como uma “vivência” da abstração: numa palavra, o esquema da categoria “trabalho em geral” é uma “abstração real”. A derivação pode parecer prolixa e mesmo fora de esquadro, mas não deixa de ser sintomático que topemos com o “universal concre-

to” tão logo a noção de alienação entra em cena à revelia do althusserismo. Um roteiro bem paulista; ou por outra, Giannotti rifara a ideia antropológica de alienação para poder enfim discernir a “abstração real”; Ruy no entanto apenas pressentira que a exclusão não era obrigatória, que o marxismo perderia em acuidade crítica se deixasse a alienação aos cuidados da edificação humanista. Para efeito de confronto meramente virtual, duas palavras sobre alguns passos mais do roteiro de Lyotard. O primeiro deles consiste no reconhecimento da extensão inédita da alienação na paisagem social contemporânea, quer dizer, comparado ao capitalismo liberal conhecido por Marx, o “esquema” da alienação generalizou-se ainda mais, abrangendo um maior número de experiências sociais, etc. Em suma, entre tantas outras coisas, Maio de 68 também assinalara à inteligência francesa modernizante a entrada em cena do capitalismo monopolista e da sociedade de massa inteiramente administrada. Era de se esperar que a redescoberta da alienação como determinação objetiva e esquema crítico, pusesse o pensamento oposicionista na pista do fetichismo e suas novas formas. O desfecho do ensaio em questão e a reviravolta “désirante” que se seguiu mostram a vanguarda cinicamente alinhada com o capitalismo dito energúmeno, esperando descompressão “libidinal” da generalização da forma-mercadoria.¹⁴¹ Inútil dizer que nem de longe seria este o mais remoto propósito do filósofo brasileiro. Mas tampouco se poderia afirmar – e isto condizia com o programa de mera classificação filosófica do raciocínio marxista que caracterizava aquele primeiro capítulo uspiano – que a referida reabilitação

141. Cf. Peter Dews, “Power and Subjectivity in Foucault”, *New Left Review*, n° 144, 1984, pp. 91-92.

teórica da ideia de alienação fosse a primeira providência no sentido de estudar-lhe metodicamente as formas contemporâneas, como seria de se esperar de uma teoria crítica da sociedade capitalista. Repetindo: não é que ainda não fosse o caso, mas já era a bem dizer uma questão de princípio e estilo deter-se no limiar da formalização lógico-transcendental.

O JOVEM MARX EM 68

No ano de 1968, o jovem Marx voltava à berlinda, graças a um curso de Ruy Fausto programado para aquele mesmo ano de 68, que aliás só se tornaria emblemático alguns meses depois – por enquanto era apenas um ano letivo como outro qualquer, enquanto o curso em questão vinha sendo preparado há pelo menos dois ou três anos. E ao que parece nada o faria desviar do rumo planejado. Costumava-se dizer – erroneamente – haja vista a palavra de ordem das primeiras horas, “Althusser à rien”, denunciando entre outras coisas o fiasco da estrutura diante do acontecimento bruto, que a explosão de Maio, não só representava a revanche de Sartre, mas confirmava um bom número de teses do jovem Marx, a começar pelo caráter oposicionista da até então desacreditada ideia de alienação.¹⁴² Por certo havia mais de um mal-entendido no ar, tanto é que em seguida reeditou-se como uma contribuição ideológica de atualidade o ensaio de 1932 em que Marcuse via na publicação recente dos *Manuscritos* a certidão de nascença das categorias fundamentais do marxismo, e particular-

142. Cf. François Dosse, *Histoire du Structuralisme*, Paris, La Découverte, 1992, vol.II, p. 153.

mente uma crítica filosófica da economia política, por sua vez fundamento de uma teoria da revolução.¹⁴³ O fato é que a alegada renovação do interesse pelo jovem Marx, se teve lugar, deve ter durado muito pouco e não deixou rastros. De qualquer modo, Ruy Fausto seria o último a se deixar impressionar por flutuações de conjuntura intelectual. Além do mais, àquela altura, embora os escritos sistemáticos ainda estivessem por vir, sua “formação” já se completara, se por ela entendermos a invenção franco-uspiana do marxismo filosófico. E esta, como vimos, devia sua fisionomia característica a dois componentes básicos: a evolução de Giannotti, da leitura metodológica do *Capital* ao projeto apenas delineado de uma ontologia do ser social, à qual viera se juntar em meados da década o esforço de encontrar uma resposta à maré althusseriana sem no entanto restaurar o repertório filosófico anterior, que nossa tradição epistemológica comum também condenara. Vimos igualmente Giannotti (para surpresa geral) estreitar com um estudo sobre o jovem Marx – entre outras coisas, uma maneira de rivalizar com Althusser, que em 1960 por assim dizer armara o contencioso. Por força da mesma linha evolutiva local, não surpreende então que Ruy tenha dedicado o seu primeiro curso sobre Marx a uma nova avaliação do caso jovem Marx. De todo modo, 68 seria apenas uma curiosa coincidência.

Daquela exposição dispomos apenas de uma versão resumida publicada muitos anos depois.¹⁴⁴ Como nosso Autor é um homem de ideias fixas e problemas con-

143. Cf. Herbert Marcuse, “Les Manuscrits économique-philosophiques de Marx”, in *Philosophie et Révolution*, Paris, Médiations, 1969.

144. Cf. Ruy Fausto, “Sobre o Jovem Marx”, *Revista Discurso*, n° 13, São Paulo, USP/Polis, 1973.

cêntricos, podemos supor que a versão publicada esteja bem próxima da antiga apresentação oral. Ficamos então sabendo que Ruy estava procurando caracterizar um universo lógico original, por certo aquém do marxismo maduro do *Capital*, mas igualmente distante do discurso moralizante e antropológico como queria Althusser, mas também Giannotti. Aqui a novidade. Para começar, Ruy lembra que o fundamento antropológico dos *Manuscritos de 1844*, é menos o Homem do que o homem alienado, o que a seu ver muda muita coisa. Mostra a seguir que esta antropologia negativa (que compromete a imagem estabelecida do jovem Marx exclusivamente feuerbachiano) é responsável por uma reabilitação da economia política (novamente contra Althusser e Giannotti), e a introdução concomitante do “discurso da contradição”. Demonstra em seguida que esta inversão de sinal da antropologia, combinada com o discurso econômico, convergem com novos argumentos a favor da prova ontológica desqualificada por Kant: e para nosso Autor, esta última providência é prenúncio do reconhecimento vindouro da realidade ontológica de certas abstrações, contemporâneas do mundo do dinheiro e da alienação. Quanto aos ensaios dos *Anais franco-alemães*, trata de mostrar igualmente a lógica singular que rege as noções características de universal concreto e contradição. Está claro que não podemos abordar o jogo engenhoso de oposições lógicas para o qual transpõe a argumentação do jovem Marx em polémica com as formações ideológicas do tempo. Dou apenas um exemplo desse modo de proceder. Como se há de recordar, numa passagem célebre da *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx baseara a causa da revolução social (uma revolução inédita porque radical, ao contrário das revoluções políticas conhecidas) no des-

compasso histórico da Alemanha, um resíduo do Antigo Regime, mas um resíduo compósito (aqui o coração do argumento), na era recém inaugurada do Capital: o mais avançado resultaria do mais atrasado. Uma defasagem que condenava o anacronismo do país ao moderno, na medida mesma em que no referido anacronismo se revelam as anomalias constitutivas da nova ordem mundial. Marx na verdade transfigurava (não sem alguma complacência) um velho mito compensatório da *intelligentsia* alemã a respeito das pretensas vantagens do atraso (e a cultura superior era a primeira delas), convertendo-o no seu contrário, um raciocínio histórico global sobre a marcha desigual do desenvolvimento capitalista (que de resto não analisara). Ruy por certo não ignora nenhuma destas circunstâncias, mas não lhe interessa o horizonte explicativo que a combinação delas anuncia. É que somente lhe fala à imaginação filosófica (uspiana porém fortemente impregnada pelo viés epistemológico dos althusserianos) o possível teorema lógico que lhe serve de fundamento, no caso o enunciado da estrutura contraditória do tempo (o exato contrário do tempo feuerbachiano que dissolve a contradição numa sucessão de estados opostos), cuja “aplicação” resume o argumento das vantagens do atraso numa equação como a seguinte: “o passado (Alemanha) é presente e futuro, o presente (França, Inglaterra) é passado (negado, oculto)”; ou ainda, numa fórmula mais desenvolvida: “se o atraso da Alemanha é reduzido pela presença – que assim é negativa – dos defeitos do Estado moderno, se através disto o tempo passado que é o tempo da Alemanha se torna presente, inversamente – pela ideia de que o defeito oculto do Estado moderno é o Antigo Regime – é o tempo presente (o do Estado moderno) que é reduzido, esse tempo se revela afetado pelo passado”.

Com ironia evidentemente involuntária, Ruy procura mostrar em seguida que o sentido geral da *Crítica do Direito do Estado de Hegel* (aliás um dos escritos mais feuerbachianos do jovem Marx, com o perdão da introdução) é justamente a crítica do “formalismo dialético”, personificado pela especulação hegeliana, está claro. Dito isto (e muito mais acerca dos dois Marx e Hegel), creio que o curso de 68 ia ficando por aqui, ainda inconclusivo. Pois parece evidente que a conclusão muito alusiva da versão redigida nos anos 80 não se encaixa na linha evolutiva delineada em 60, quando simplesmente se concordava (Ruy) ou discordava (Giannotti) quanto à presença de uma dialética nascente nos escritos de juventude. Uma dialética original – “irrompendo no interior do universo do entendimento” –, como se esforçava em demonstrar nosso Autor naquele fim de década. Visando o quê exatamente, além de marcar posição diante do suposto parentesco entre Giannotti e Althusser? Só muitos anos depois Ruy poderia enfim sugerir que a obra de juventude interessa em sua originalidade na medida em que a subjetividade que ela tematizou numa antropologia negativa parece ganhar nova atualidade quando passamos à crítica do capitalismo contemporâneo.

SUBJETIVIDADE E CAPITALISMO AVANÇADO

Que o jovem Marx tenha algo a dizer acerca do capitalismo tardio, trata-se de uma hipótese original que Ruy Fausto ainda está nos devendo. Tanto mais sugestiva porquanto o marxismo filosófico uspiano mudaria de registro, acrescentando à perspectiva histórico-epistemológica o comentário direto da atualidade. Até lá devemos nos

contentar com as indicações “lógicas” quando procurou tempos atrás assinalar a distância que o separa do destino que Giannotti reservou ao jovem Marx.¹⁴⁵ Salvo injustiça, o argumento é basicamente o seguinte, economizados os teoremas. No capitalismo contemporâneo, o modo de produção por assim dizer passa pelo interior da individualidade, alterando radicalmente a antiga situação de mero suporte das categorias do sistema. A ser assim, um discurso como o do *Capital*, em que a subjetividade apenas pressuposta de fato fica de fora, é menos verdadeiro e moderno do que um discurso em que o sujeito concreto é posto no interior mesmo do sistema, como parece ter sido o caso nos escritos do jovem Marx. Desconhecer esta inversão de perspectivas implica numa visão errada da situação do indivíduo no capitalismo avançado. Este o quadro em que a esfera do vivido volta a interessar: quem a erradicou, concebendo a determinação dos agentes na forma exclusiva do “portador”, característica do capitalismo clássico, como Giannotti, por excesso de zelo na crítica da antropologia fundante, encontra-se desarmado (para dizer o menos) diante da alienação contemporânea.

Para atenuar o paradoxo (ou agravá-lo), lembro de passagem que o marxismo alemão de entreguerras deve ter acolhido no mesmo espírito a revelação dos escritos de juventude de Marx. Um curto-circuito historiográfico animado também por um intuito polêmico análogo. Se não me engano, vai um pouco nesta direção um estudo recente sobre *História e Consciência de Classe*.¹⁴⁶ Se-

145. Cf. Apêndice do estudo citado, “Sobre as Origens da Dialética do Trabalho”, de Giannotti.

146. Cf. Marcos Nobre, *Limites da Reificação*, Dissertação de Mestrado, USP, 1991.

gundo seu Autor, naqueles ensaios clássicos de Lukács a presença recorrente do jovem Marx não era fortuita mas traduzia o propósito de contrabalançar a apresentação do *Capital*, na qual não havia lugar para um sujeito que não fosse mero *Träger*: deste ângulo o processo da reificação pareceria não ter limites. Em contrapartida, a realização prática da crítica (à “objetividade” decorrente da generalização da forma-mercadoria) exigia a formação imanente de um sujeito revolucionário que escapasse ao campo de forças do Capital. Por assim dizer, este sujeito estava disponível nos escritos de juventude. Mas esta menção fora de hora (pois se trata de um descendente ainda longínquo do marxismo filosófico uspiano, porém não muito ortodoxo nas suas preferências) não viria ao caso se o Autor não reconhecesse na manobra conceitual de Lukács o argumento de Ruy Fausto, que acabamos de resumir, acerca da posição do sujeito no capitalismo tardio e o caráter premonitório dos escritos do jovem Marx. Lembra então o Autor que o esquema de Ruy é ambíguo (*et pour cause*): ora as relações de produção passam pelo interior da subjetividade mas de uma maneira que não é a da determinação simples da subjetividade dos agentes enquanto suportes, ora a dependência do sistema é apresentada como ainda mais profunda e integral. Veja-se então no que dá esta mesma ambiguidade quando transposta em chave lukácsiana (ou inversamente, se não for falsa a impressão de que o Autor teria encontrado uma versão plausível para a hipótese ainda não desenvolvida de Ruy, pondo Lukács na pista de uma subjetividade “que venha romper o círculo mágico da reificação e que permita destruir *praticamente* a subjetividade na forma do *Träger*”): “se o sistema repôs ‘uma subjetividade profunda que no capitalismo clássico era mais ou menos pressuposta’ (RF), esse movimento tem

duas facetas: pode significar a catalisação de um potencial revolucionário que irá instaurar o verdadeiro sujeito da história, ou caminhar para uma determinação cada vez mais completa e acabada da subjetividade pelo sistema”. Sabe-se que o marxismo alemão posterior estava convencido de que a segunda alternativa afinal prevalecera, mas para dizer que esta circunstância compromete o argumento engenhosamente montado por Ruy Fausto para devolver atualidade ao jovem Marx, seria preciso que ele também confiasse na restauração de um sujeito revolucionário, o que não parece mais ser o caso desde os anos 60. Seja como for, não é dos menores méritos do estudo de Marcos Nobre ter encontrado um lugar para a polêmica doméstica acerca da significação e destino do jovem Marx.

UM OUTRO JOVEM MARX DOS ANOS 60

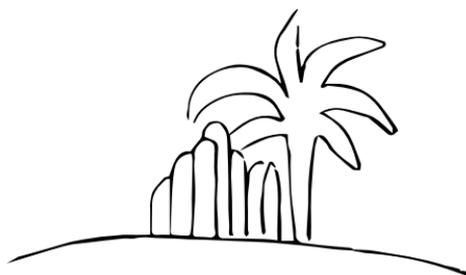
Não posso concluir sem assinalar – sobretudo para efeito de contraste – a presença de um outro jovem Marx naquela galeria de estreias no marxismo teórico a que se resumiu a década de 60 entre nós. Refiro-me ao primeiro livro de um outro egresso do Seminário Marx, Michael Löwy, um estudo sobre a Teoria da Revolução no jovem Marx, publicado em 1970 porém elaborado no período de formação que nos interessa – como lembrado páginas atrás, um capítulo do livro em preparo apareceu no terceiro número de *Teoria e Prática*, outra circunstância indicativa de sua índole bem paulista.¹⁴⁷ Michael no entanto vinha das Ciências Sociais, e como se isso não bas-

147. Michael Löwy, *La Théorie de la Révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970.

tasse, apreciava Lucien Goldmann (com quem afinal foi estudar em Paris), na época muito mal visto pelos seus colegas da Filosofia. Mas não era esta a única fonte do contraste. Ou melhor, começava por aí: pois por essa porta, sob o nome de método genético, entrava o historicismo que a epistemologia francesa nos ensinara a rejeitar – e como se viu, convicção que o marxismo filosófico uspianno compartilhava com Althusser, justamente por força da mesma tradição universitária. Ora, Michael conseguia contrariar a todos de uma só vez. Para começar, seu livro era francamente historicista, pois tratava de caso pensado a gênese histórica de uma teoria como uma das fontes de sua legitimidade. E além do mais, o que era pior, deliberadamente continuísta, ou por outra, não tinha opinião a respeito, simplesmente ignorava o contencioso armado pelo estruturalismo francês. Isso posto, passava a acompanhar a evolução das ideias de Marx acerca da Revolução desde os primeiros artigos da *Gazeta Renana* até o *Manifesto Comunista*. Veja-se que a periodização é outra, encerrada entre a descoberta da debilidade da burguesia alemã e a Revolução de 1848 que amadurecia. A partir daí, quer dizer, delineada a ideia central de auto-emancipação da classe operária, extrapolava da Comuna até Guevara, em sintonia com as exigências do dia. As balizas também eram outras: o movimento socialista europeu, a formação da classe operária, as oscilações da *intelligentsia* alemã diante da modernização europeia etc. – quer dizer, a matéria histórica a ser ordenada por um intelectual que mudava de campo. Portanto, nenhuma conceituação nova sem a reconstituição da constelação social que a induzira. Comparativamente, não poderiam ser mais diversos os estilos: onde há pouco Ruy Fausto via uma demonstração do caráter contraditório da temporalidade, Michael Löwy

enxergava uma primeira formulação (ainda abstrata, devido ao real atraso da Alemanha: uma razão a mais para Ruy formalizar com desenvoltura) da teoria da revolução permanente. E assim por diante. É bem verdade que este vaivém entre teoria e história era facilitado pela natureza das ideias em formação, e além do mais o momento forte da teoria, a crítica da economia política ainda não entrara em cena. E como esse mesmo corpo de conhecimentos era considerado assunto encerrado, o preço pago era bem alto, uma espécie de boa consciência teórica sempre pronta a superar uma dificuldade alegando a sua dimensão “dialética”. Ruy poderia então retomar o processo do formalismo da dialética.

(I:1989; II, III:1992)



Este livro foi composto
nas fontes Literata e Work Sans
em junho de 2021.