

# **Ressentimento da dialética**

*Dialética e Experiência  
intelectual em Hegel*

*Antigos Estudos sobre o  
ABC da Miséria Alemã*

**Paulo Arantes**



# **Ressentimento da dialética**

*Dialética e Experiência  
intelectual em Hegel*

*Antigos Estudos sobre o  
ABC da Miséria Alemã*

**1975-1983**

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)  
(CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP, BRASIL)

---

Arantes, Paulo Eduardo, 1942--

Ressentimento da dialética [recurso eletrônico] : dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã / Paulo Eduardo Arantes. -- São Paulo : [s.n], 2024.

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

ISBN 978-65-00-93064-1

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Filosofia alemã. 3. Dialética. I. Título. II. Série.

CDD 193

---

Elaborado por Cristiane de Melo Shirayama – CRB 8/7610

**DOI:** <https://doi.org/10.34024/9786500930641>



Esta obra tem licença Creative Commons internacional 4.0  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

**Publicado originalmente em:**

Paulo Eduardo Arantes. *Ressentimento da dialética: Dialética e Experiência em Hegel. Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

Paulo Eduardo Arantes. “Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade”. Parte I em *Trans/form/ação*, Revista de Filosofia da Unesp, n. 26(1), 2003, pp. 7-51; e Parte II, na mesma revista, n. 26(2), 2003, pp. 7-42.

# 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 Otilia 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 Otilia 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	<b>Nota editorial</b>
13	<b>Prefácio: O Presentimento de Kojève</b>
	<b>I</b>
31	<b>Paradoxo do Intelectual</b>
109	<b>Quem Pensa Abstratamente?</b>
	<b>II</b>
193	<b>Os Homens Supérfluos</b>
323	<b>Uma Questão de Tacto</b>
	<b>III</b>
393	<b>Origens do Espírito de Contradição Organizado</b>
451	<b>Nihilismusstreit</b>
479	<b>Anacronismos na História Intelectual da Negação</b>
499	<b>Pequena Comédia do Nilismo</b>
525	<b>Idealismo e Grande Recusa</b>

## **IV**

539 **Uma Reforma Intelectual e Moral: Gramsci e as Origens do Idealismo Alemão**

641 **Por que permanecemos na Província?**

665 **Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade**

### **Apêndice: Quatro Ensaios de Almanaque sobre a Ideologia Alemã**

777 **Ideia e Ideologia: A propósito da Crítica Filosófica nos anos 1840 (Alguns Esquemas)**

791 **Nota sobre a Crítica da Filosofia da História**

821 **Entre o Nome e a Frase**

853 **O Partido da Inteligência**

## Nota editorial

A segunda edição de *Ressentimento da Dialética* reúne, tal como a primeira, ensaios de Paulo Eduardo Arantes sobre “dialética e experiência intelectual em Hegel” (1979-1983), assim como os seus “antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã” (1975-1978).

Este volume, no entanto, difere do lançado em 1996 pelo acréscimo do texto intitulado “Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade”, escrito em 1981 e publicado em 2003 pela *Trans/Form/Ação*. Desse ensaio, em nota de rodapé diziam os editores da revista: “O autor, esperando dar continuidade à pesquisa, resolveu engavetá-lo a fim de mais tarde voltar ao assunto. Como isso nunca ocorreu, os editores da revista, que de há muito sabiam da existência do texto e não se conformavam que fosse deixado à crítica roedora dos ratos, pediram autorização para publicá-lo tal como se encontrava no original. O leitor pode finalmente apreciar o elo perdido daqueles ‘Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã’ e completar assim o brilhante estudo das origens da dialética na Alemanha feito pelo jovem Paulo Arantes”.

A presente edição também difere da anterior pela tradução de todas as citações em língua estrangeira. Quanto às ocorrências em alemão, francês, italiano etc., optou-se por não vertê-las todas em língua portuguesa. Mantidas como tais, é possível que façam jus aqui e ali ao gosto e estilo – “elíptico, críptico, alusivo” – do autor. Além disso, parecendo ganhar sentido próprio com a leitura, talvez

vão assumindo ambivalências específicas conforme a sua peculiar “gravitação de conjunto”.

De Bento Prado Júnior, manteve-se o Prefácio, em cuja última nota se leem estas palavras: “Já dissemos que os textos de Paulo Arantes fazem sistema, na medida em que cada um remete implicitamente aos demais. Acrescentemos que a *ordem cronológica* da leitura talvez facilite a compreensão, na medida em que acompanha o *progresso* de um esforço único de pensamento e clarificação das experiências moderna e contemporânea da filosofia”. Por fim, vale explicitar que os grifos são de Bento Prado e que Paulo Arantes chegou a evocar, em recente declaração, o aspecto programático de “Ideia e Ideologia”, escrito em 1975.

(Gilberto Tedeia e Silvio Rosa Filho, 2023)

# Prefácio: O Presentimento de Kojève

Bento Prado Jr.

Universidade Federal de São Carlos

O estilo de Paulo Arantes faz dele um autor de difícil leitura. Sua linguagem tem sempre algo de críptico, de elíptico e de alusivo, que desnorteia o leitor; mais ainda, o constante “movimento de báscula” de suas frases multiplica os motivos da perplexidade. *Écriture d’artiste*? Desnecessária bizarria estilística? Não, caro leitor, essa forma é *necessária* e, sem ela, o que é dito através dela não poderia ser dito. Aqui não vale o *dictum* de Buffon (“o estilo é o homem”) – diríamos que o estilo é a expressão da matéria (do assunto, da coisa – *Sache*, para entrar logo na língua hegeliana – de que se fala). Acresce que cada ensaio – e não só os presentes neste livro – remete a todos os demais e faz sistema – a despeito da distância que separa os temas visados. Gênese da dialética hegeliana, literatura e sociedade no Brasil, filosofia uspiana, teoria estética, ideologia francesa contemporânea, *revival* do pragmatismo norte-americano, todos esses temas são costurados – de maneira ziguezagueante, é claro – por um único fio vermelho, cujo nome é... Mas deixemos isso para mais tarde, não para coquetear com o estilo do *suspense*, mas para dar o devido peso às palavras. É a insensibilidade para com a unidade

profunda dessas iniciativas em campos diversos que impede a compreensão de todas elas e explica a reação hostil a algumas. É o caso do livro sobre a filosofia uspiã, que valeu ao autor críticas azedas por razões rigorosamente contraditórias, por superestimar ou por subestimar os pobres professores da USP, por ter cão e por não ter cão, quando a verdadeira questão estava em outro lugar e nada tinha a ver com um *palmarès* ou com um *antipalmarès*. É que o elo, visado em si mesmo, separado da corrente que articula e o articula, desvia o olhar do essencial: o seu “lugar”.

São essas características da escrita e da intervenção teórica de Paulo Arantes que justificam a iniciativa deste prefácio. Não que eu disponha de um conhecimento superior de seus escritos ou (muito menos) das matérias de que trata, mas porque creio compreender (ou estar agora começando a compreender, após mais de trinta anos de convivência intelectual) o *ponto de vista* de que escreve e visa seus temas. Não se trata aqui, portanto, de trocar em miúdos ou de apresentar uma sinopse do conteúdo do livro: mais uma vez, tal conteúdo só pode ser apresentado como o faz o autor, sem tirar ou acrescentar uma vírgula. Trata-se, antes, de recolocar os textos reunidos neste livro num movimento único de reflexão e de apontar, nele, seus momentos de interversão ou seus *pontos de crise*.

Os textos aqui reunidos têm data – foram escritos entre 1975 e 1983 – e talvez permanecessem mais tempo na gaveta não fosse a pertinácia de um amigo chato. Neles, Paulo Arantes volta a Hegel, a quem consagrara sua tese de doutoramento em Paris, escrita de 1969 a 1973. Mas tal retorno é menos uma retomada linear da perspectiva anterior do que uma radical inversão daquela perspectiva (à qual não fui inteiramente insensível, que pude perceber

confusamente onde levaria essa virada). Um outro Hegel? Não necessariamente – não se cancela o escrito anterior –, mas, pelo menos, uma entrada em sua obra por uma outra porta, uma *démarche* diametralmente oposta à anterior. No primeiro livro<sup>1</sup>, e seguindo à risca o estilo da historiografia “estrutural” da filosofia, partíamos da *Ciência da Lógica* para chegar à filosofia da História, viajávamos do discurso lógico-especulativo para o discurso histórico-fenomenológico<sup>2</sup>. Mais ainda, e principalmente nas notas de rodapé da segunda parte do livro, encetava-se uma passagem da dialética hegeliana da História para o materialismo histórico, que acenava para uma interpretação do marxismo que escapasse à alternativa francesa da época entre Sartre e Althusser<sup>3</sup>. De qualquer maneira, lançava-se uma pá de cal sobre a leitura “existencialista” de Hegel proposta na França (J. Wahl, A. Kojève, principalmente, porque não se ignorava a riqueza filológica do comentário da *Fenomenologia do Espírito* de Jean Hyppolite, por mais que ele permanecesse fiel à compreensão “existencial” do hegelianismo); no que seguia rigorosamente o Gérard Lebrun de *A Paciência do Conceito*, que, na bibliografia de seu livro, escrevia: “A bibliografia que segue é aquela que foi realmente consultada: não tem, portanto, nenhuma pretensão de exaustividade. Assim, jamais deixei-me guiar pelo famoso livro de Alexandre Kojève; esco-

1. Paulo E. Arantes, *Hegel, a Ordem do Tempo*, São Paulo, Polis, 1981.

2. Rubens Rodrigues Torres Filho, “À Guisa de Prefácio”, in: *Hegel, a Ordem do Tempo*, p. 12.

3. O alvo mais visado era Althusser. Paulo Arantes mobilizava contra ele os instrumentos da filosofia franco-brasileira da USP, essencialmente o Hegel de Lebrun e o Marx de Giannotti. Cf., p. ex., respectivamente, as notas 50 e 58 do Cap. 3 da Segunda Parte. No fundo, ontologia versus epistemologia.

lhi portanto não citá-lo, certo de que ser citado aqui nada acrescentaria à sua audiência”<sup>4</sup>.

Antes da publicação do livro, quase imediatamente após a defesa da tese, todavia, os escritos de Paulo Arantes (os primeiros consagrados à ideia de ideologia) marcam uma virada radical de perspectiva e abrem um percurso exatamente inverso ao anterior. A perspectiva que se instala agora é a da interpretação da Dialética a partir de seus efeitos mais tardios, lá onde ela, de algum modo, se subverte e quase se extingue, onde ela se transforma em crítica da ideologia – mas também onde, paradoxalmente, desvenda o mistério de sua origem. Numa palavra, Paulo Arantes, recomeçando tudo a partir da leitura da *Ideologia Alemã*, transforma esse livro em instrumento seu, prolongando o trabalho crítico de Marx em todas as direções: tanto para a origem mais remota da Dialética – ao

4. Era bem esse recentramento da dialética na Lógica (ou na Ontologia com a qual ela se identifica no pensamento hegeliano) e seus efeitos para a compreensão do marxismo o traço mais saliente da leitura de Paulo Arantes para os leitores da época, como pode ser ilustrado pelo texto que escrevi para a quarta capa do livro e de que aqui transcrevo dois parágrafos a título de ilustração: “Para quem se iniciou, como é quase a regra entre nós, na leitura de Hegel com a ajuda de Alexandre Kojève e de Jean Hyppolite, o livro de Paulo Eduardo Arantes é surpreendente. O tema central é sempre o tempo, ou seja, o ‘ser-aí do Conceito’. Mas, como essas intrigantes figuras que encontramos nos livros da *Gestaltpsychologie*, o que era forma, de repente, vira fundo, e o fundo, forma. Trata-se, bem pensado, de uma operação simples: restabelecer, contra as leituras, digamos, ‘existencialistas’, o império da Lógica. Essas leituras que se instalaram (na França ao menos) a partir dos escritos de Jean Wahl, que sublinhava o ‘pan-tragismo’ de Hegel, desqualificando o que seria uma espécie de ‘pan-logismo’ vazio. ‘Simples’ é apenas modo de dizer, já que essa viravolta exige o duro trabalho de percorrer a gênese puramente conceitual do tempo, antes de descrevê-lo como ‘vivido’: operação que só é possível para pulmões capazes de suportar a mais rarefeita das atmosferas. ‘Complicada’, tal seria o adjetivo mais adequado para qualificar tal operação, pois só ela permite, na segunda parte do livro, recuperar a complexidade da História, recusando o caminho reto e fácil dos vários antropologismos. Nem faltará, a esse exame da arquitetura lógica do tempo, o que mais se espera quando se lê Hegel: a ponderação de sua posteridade em nossos dias. E principalmente nas inúmeras e longas notas que o leitor poderá vislumbrar mais do que uma simples promessa de uma interpretação do marxismo contemporâneo”.

longo da história da filosofia e desde a *Aufklärung* grega da sofisticada – quanto para nosso presente mais atual e nosso “mal-estar” na filosofia contemporânea, que, por sua vez, exprime (mas aqui falo *pro domo mea*) nosso mais fundo “mal-estar-no-mundo “. Mas o curioso nessa reviravolta é que ela foi, de algum modo, provocada (mesmo que na condição, apenas, de “causa ocasional” – já que no fundo estão presentes as famosas “ideias fora de lugar” de Roberto Schwarz) por uma espécie de redescoberta de Kojève, anteriormente excomungado na esteira de Lebrun. Reconhecemos que estávamos errados e que correta era a leitura dramática e sanguinolenta que Kojève fazia da dialética hegeliana? De maneira alguma: a leitura de Kojève (a despeito da genialidade do autor, que ninguém nega) continua tosca, algo delirante e essencialmente anacrônica. Mas, justamente... a Dialética parece ter seu destino ligado ao anacronismo e há erros que são iluminadores, que envolvem uma verdade mais profunda, ignorada por quem os enuncia. “Kojève: um Hegel Errado, mas Vivo”, tal é o título de um ensaio que Paulo Arantes publicou há poucos anos na revista *Ide*. A verdade do erro – expressão perfeitamente dialética – é isto que nosso autor vai buscar no lugar atribuído ao Intelectual (como Figura do Espírito) na *Fenomenologia* de Hegel pela interpretação kojèveana. De alguma maneira, Kojève atirou no que viu e acertou no que não viu: projetando arbitrariamente no livro de Hegel uma *Gestalt* dela ausente, teria posto a nu, sem querer, o nervo vivo da Dialética. Uma espécie de *pressentimento* obscuro da presença do ressentimento do intelectual (sempre oscilando entre mania e depressão) na própria essência da Dialética e que o livro *Ressentimento da Dialética* pretende expor (*Darstellen* seria mais bonito) em todas as suas complicadas mediações;

ressentimento a ser explicitado e levado às suas últimas consequências. Embora ignore o evidente “aristotelismo” de Hegel (isto é, a manutenção do privilégio indiscutido da *biós teoretikós*), insistindo na desqualificação do intelectual como tal (o homem da contemplação), em proveito do homem da Ação e do Trabalho, Kojève não deixa de ligar, de maneira pertinente, o destino dessa figura paradoxal (essa ventoinha irresponsável, sempre atropelada pelo curso da história real que quer, em vão, comandar ou, pelo menos, acompanhar) ao destino da Dialética. O processo movido aos intelectuais tem algo a ver com o Devir do Espírito. É claro que, no pano de fundo da *Fenomenologia do Espírito*, está a Revolução Francesa e a transformação do filósofo das Luzes em cidadão revolucionário – como já na filosofia do setecentos, antes da Revolução, a “Dialética da *Aufklärung*” é esmiuçada por Hegel em sua análise do *Neveu de Rameau* de Diderot, numa imbricação que será desdobrada por Paulo Arantes ao longo de seu livro. O *philosophe* e seu *alter ego* (seu interlocutor cínico e niilista *avant la lettre*) compõem, na verdade, um único e mesmo personagem, que define o eixo da paradoxal experiência do intelectual oscilante entre as “classes fundamentais” que o comprimem e se confunde nas suas relações complicadas com o Estado. É ainda o elogio hegeliano da *Sképsis* da Antiguidade que exprime a verdade (particularmente alemã) “de uma intrincada história ideológica que no limite se confunde com a trajetória cumprida pela moderna *Intelligentsia* europeia em vias de emancipação e cristalização num corpo social *sui generis*” (P. Arantes).

Trata-se, assim, de descrever o ciclo de formação do intelectual moderno em seus contínuos volteios entre a mania e a depressão (que correspondem a algo mais do que psicologia, como é expresso na noção de “neurose objeti-

va” utilizada por Sartre em *L’Idiot de la Famílie*) e de fornecer assim o quadro da experiência que constitui o chão bruto donde emergirão a ideia hegeliana de “experiência da consciência”, o conceito da Dialética e a dialética do Conceito. Não se trata de uma iniciativa bizarra – já Hegel, na sua *História da Filosofia*, explicava a sofística (bem como seu grão de verdade) a partir do lugar social do intelectual na Pólis, numa perspectiva mantida pela filologia contemporânea. A moderna recuperação da Dialética – de Kant a Hegel – poderia ser visada com lentes semelhantes. Nenhum escândalo há, portanto, em compreender (com a ajuda de Jacques Le Goff) a metamorfose do intelectual medieval no humanista do Renascimento como efeito do ensimesmamento do intelectual, que não se articula mais, como corporação, às corporações dos artesãos (na ligação entre artes liberais e artes mecânicas, entre trabalho intelectual e trabalho manual) e se autoisole, com seus livros, na sua “villa” distante da cidade e rumine, como Montaigne, sua própria existência singular, com os instrumentos da “cultura geral”, oposta a qualquer forma de saber técnico ou especializado. Aqui renascem a *sképsis* e a ironia, mas essencialmente modificadas na experiência do intelectual que vive a transição para o capitalismo. Do estilo *Grand Seigneur* de Montaigne, passando pelo niilismo de La Rochefoucauld e de Pascal<sup>5</sup>, pelo otimismo das Luzes, chegamos ao cidadão revolucionário, primeira figura do *homo ideologicus*. Um mesmo fio nos leva da alti-

5. Paulo Arantes, entre as mil figuras do paradoxo do intelectual, poderia mostrar o estilo dialético da consciência que “recua de horror ao descobrir-se no outro” na complicada relação de Pascal com Montaigne. Depois de criticar acerbamente Montaigne, Pascal diz, nas *Pensées*, que é ele próprio, Pascal, que é o objeto de seu ódio por Montaigne. Mais uma contraprova da continuidade da linha traçada por Paulo Arantes, por sob as metamorfoses do perfil do intelectual.

vez distante e fria do *Grand Seigneur* às “paixões tristes” ou ao ressentimento do plebeu “intelectualoide”. Como se o monolitismo da ideologia revolucionária, o caráter “performativo” de seu “estilo guilhotina” estivesse embutido (pelo quadro social que os produz) na *sképsis* ensaística e no seu estilo elegantemente ondulante.

A raiz real da Dialética, repitamos, é aqui buscada menos no confronto entre as “classes fundamentais” do que nas metamorfoses da “secessão” do corpo intermediário dos intelectuais. E o curioso, nessa empresa, é que, para refazer a história da “grande e lamentável família dos intelectuais”, ao lado do recurso óbvio a autores como Gramsci, Sartre (o de *Qu’est-ce que la Littérature* e de *L’idiot de la Famille*) e Lukács (o de *História e Consciência de Classe* ou o historiador da cultura alemã), Paulo Arantes recorre abundantemente à literatura dita “conservadora”, ou aos críticos das Revoluções e de todas as formas do *homo ideologicus*, de Tocqueville a A. Cochin. Como se o olhar conservador fosse, ousemos dizê-lo, frequentemente mais “materialista” ou realista do que o de seus adversários. Seguramente, é o menos que podemos dizer, há pouco maniqueísmo no livro de Paulo Arantes. Nesta nova história social da Negação, a óptica conservadora é indispensável para exumar o caráter “abstrato” das ideologias progressistas (ou da ironia do intelectual ensimesmado que recusa principescamente a prosa do mundo capitalista) e nele identificar a esterilidade da “negação indeterminada”, um pouco no estilo dos textos fecundamente anacrônicos sobre o ceticismo mobilizados por Hegel contra o niilismo romântico e por Sartre contra o surrealismo. Indispensável, sob a condição de retomar a negação indeterminada num nível superior, que a salva e a conserva, agora na forma da negação determinada. Pois

se o pensamento “abstrato” é volúvel e caprichoso... “os motivos desse capricho não são todos arbitrários. O intelectual volúvel, que brinca com as ideias, tem suas razões, embora as desconheça” (P. Arantes). Ocorre que no conflito (especialmente alemão e oitocentista) entre o romântico e o *Aufklärer*, ou (mais próximo de nós no tempo) entre o Iogue e o Comissário, ambos estão certos e errados. No caso de Hegel, essa tensão ou esse conflito aparentemente irresolúveis são pacificados na esfera superior do Conceito ou do Pensamento Especulativo, no limite no “disparate” (a expressão é de Paulo Arantes) do Saber Absoluto. Neste livro, a saída é diferente: não se trata de sublimar as contradições no Éter do Conceito, mas de apontar para a raiz real e comum das partes em conflito e de descobrir, por debaixo da abstração do pensamento, a *abstração real* que a produz e a sustenta.

Já sabemos que a Dialética (a experiência da consciência) exprime a experiência vivida e bruta do intelectual no mundo moderno: a experiência do dilaceramento ilustrada pela figura de Hamlet, mas que sempre ressurgue sob novas formas através dos séculos – separação de Deus, do Mundo, do Outro e de Si, isto é, experiência da alienação. E que remete a algo como uma ironia (no sentido de dissolução sistemática das ideias, do mundo e de si mesmo) objetiva, como diz Paulo Arantes, encerrando o ensaio “Homens Supérfluos”, onde visa o niilismo romântico (niilismo de que não estaria imune o próprio Goethe, a despeito de suas declarações críticas): “Resta saber se esta mesma ironia que articula o conjunto da vida ideológica nacional também vigora, sob outra forma, do lado mais abrangente e elementar do processo social; enfim, se ela não é uma das cifras do capitalismo, visto precisamente do ângulo privilegiado do seu desenvolvimento retarda-

tário – enfim, ironia objetiva. Ironia que retornará, desta vez com plena presença de espírito, na articulação interna da prosa da *Crítica da Economia Política*, sobretudo nos momentos em que Marx ressalta sua descoberta da natureza metafísica do capital, mistério resolvido da filosofia especulativa, na figura, é claro, de seu principal representante, o momento positivo-racional da Dialética.”

As cambalhotas do espírito irônico-niilista acompanham as reviravoltas objetivas desencadeadas pelo desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo. E é bem essa desigualdade combinada que fornece a chave das diferentes curvas ou ciclos da *Intelligentsia* europeia e as mil peripécias de seus entrecruzamentos, em contraponto com o fundo de universalismo da *Intelligentsia* e da sociedade medieval. Não se trata de uma iniciativa nova e Paulo Arantes não aspira à originalidade<sup>6</sup> – de alguma maneira o segredo não-especulativo da origem da Dialética é um segredo de Polichinelo<sup>7</sup> – mas à reativação da empresa da crítica da ideologia, já que esta, como o gato, tem sete vidas e a ilusão intelectual ou filosófica dá sinais, hoje, de excelente saúde. É para retomar esse movimento que Paulo Arantes passa pelas análises lukácsianas da cultura alemã, sobretudo quando insistem nas “vantagens do atraso alemão”<sup>8</sup>, e explora obsessivamente as dobras do

6. Já que a Dialética moderna assume sua forma mais acabada na Alemanha e se afirma devorando seu irmão-inimigo (o romantismo), cabe lembrar a cumplidade da “vontade de originalidade” com a concepção romântica do gênio, esse sujeito solitário e soberano que se afirma como origem do Mundo, antes de mergulhar em seu próprio Nada.

7. Aqui também, como para Husserl e para Wittgenstein, o complicado exercício da filosofia torna visível o que está na cara e de algum modo se tomara invisível por excesso de proximidade e de evidência.

8. Não só Lukács, mas também Adorno e um vasto elenco de historiadores da cultura moderna são minuciosamente percorridos e utilizados, numa pesqui-

ressentimento alemão em face da cultura francesa das *Lumières*, esse paraíso dos intelectuais. Para fazer o balanço dessas vantagens do olhar periférico, é preciso percorrer os vários capítulos do ciclo alemão, do momento clássico (Lessing, Schiller, Goethe) e dos dois momentos do romantismo, para chegar à síntese hegeliana, como fecho e “verdade” desse processo e, a seguir – nova reviravolta do espírito e da realidade –, às várias desmontagens do sistema hegeliano. Tudo isso numa periodização da história da cultura e da filosofia que é escandida pelos momentos cruciais da história da luta de classes da Europa do século XIX.

Algum leitor mais blasé poderá dizer, bocejando: “... parece que já ouvi este papo em algum lugar, há muito tempo, quando pessoas se consagravam ainda a assuntos semelhantes...”. A ele recomendaria que começasse a leitura do livro pelo fim, isto é, por seu “Apêndice”, onde é analisada a ideia de ideologia e onde é mais fácil identificar o *lugar* donde fala o autor, mais precisamente pelo primeiro texto, onde é exposta de maneira esquemática, quase geométrica, a ideia de ideologia, que discrepa fortemente do marxismo vulgar e do doutrinário<sup>9</sup>. Que não estejamos apenas girando novamente a manivela de um velho realejo, retirado ainda coberto de teias de aranha do quarto de despejo da História, é o que se toma visível se compararmos, por exemplo, os textos deste livro,

sa que Paulo Arantes, que não peca pela autocomplacência e exagera na direção oposta, qualifica de “filologia de segunda mão”.

9. Já dissemos que os textos de Paulo Arantes fazem sistema, na medida em que cada um remete implicitamente aos demais. Acrescentamos que a *ordem* cronológica da leitura talvez seja a que mais facilite a compreensão, na medida em que acompanha o progresso de um esforço único de pensamento e clarificação das experiências moderna e contemporânea da filosofia.

sobre os curtos-circuitos ideológicos ocorridos no século XIX nos países do capitalismo retardatário (Alemanha, Rússia, Itália), com os escritos de um Alain Besançon (“La Russie au XIXe Siècle”, “La Russie et l’Esprit du Capitalisme” e “Comment la Russie a Pensé le Peuple”, em *Présent Soviétique et Passé Russe*, Pluriel, ou ainda *Les Origines Intellectuelles du Léninisme*, Calmann-Lévy). Comparação tanto mais esclarecedora, quanto Alain Besançon dificilmente pode ser acusado de tradicionalismo marxista. Nem faltará, nos textos desse duro crítico do bolchevismo, na caracterização do intelectual russo, a expressão *Hommes de trop*, que faz eco aos Homens supérfluos de Paulo Arantes. Também para Alain Besançon, o essencial – nos países atrasados do século XIX – da experiência intelectual é a problemática relação com o povo (que Paulo Arantes descreve, na Alemanha e na Itália, com a ajuda, entre outros, de Gramsci). O que interessa a A. Besançon é o desfecho bolchevique do grande movimento de “ida ao povo”, que ele descreve dramaticamente nos seguintes termos: “Povo e *Intelligentsia* caíram juntos sob o domínio de algo que não é nem popular, nem intelectual, nem nacional, nem internacional e que tem suas balizas fora da realidade comum: o poder ideológico. Este pode brincar com as oposições entre o povo e a *Intelligentsia* mas, pretendendo representar um e outro, ele está em outro lugar. Mas teve o mérito de abrir um espaço de encontro entre o povo e a *Intelligentsia*, de tal modo que o fosso aberto durante tanto tempo parece finalmente ter sido suprimido: o campo de concentração”.

Mas A. Besançon, justamente porque insiste no primitivismo do marxismo russo, não deduz o Gulag – corno o faziam os *nouveaux philosophes* – da obra de Marx e da Dialética enquanto tal. Pelo contrário, é na Economia

Política, ou no bloqueio do desenvolvimento do capitalismo na Rússia, que vai buscar a razão das peripécias que culminam na formação de um novo tipo de *homo ideologicus*. As origens intelectuais do leninismo são por ele desentranhadas de um modo que não é muito diferente daquele percorrido por Paulo Arantes na determinação das origens da Dialética. A única diferença – além, é claro, das intenções propriamente políticas, que aqui importam pouco – é que a iniciativa de Paulo Arantes se reconhece a si mesma como *materialista* (já que a ideologia gira em torno de uma instância que lhe é externa) e *dialética* (já que as “ideias fora de lugar” são índice e fio condutor para a detecção do processo elementar de base), enquanto a de Besançon não assume este estilo que, se não estou redondamente enganado, salta aos olhos em seu trabalho.

Mas, para identificar o ponto de vista de Paulo Arantes, é indispensável, também, esclarecer não só o uso que faz da história da filosofia na genealogia da Dialética que retraça, mas também sua própria relação com a filosofia. Nesse assunto, nosso autor é particularmente reticente, faz filosofia como se estivesse fazendo outra coisa e responde frequentemente com ironia ou provocação: “sou materialista vulgar”, “não há um pingão de filosofia em tudo que escrevi”. O que obviamente não é o caso – particularmente se pensarmos como situa a relação Marx/Hegel, que é uma das principais vias para o equacionamento da relação entre marxismo e filosofia. E é certo que suas críticas a Althusser e a Lucio Colletti (quanto a este último, cf. o início de “Idealismo e a Grande Recusa”, neste livro) o colocam no campo adverso ao daqueles que, desde Engels, tendem a des-filosofizar ou a des-hegelianizar o marxismo. Não fosse assim, como explicar tantos anos (pelo menos de 1969 a 1985) consagrados a Hegel?

Uma primeira resposta, que é simples e não é nova, estaria na ideia de que a filosofia, de alguma maneira, se consoma e se esgota na obra de Hegel, deixando lugar para um tipo de discurso rigorosamente diferente (que não será certamente apenas o da ciência positiva e, menos ainda, o do “pensamento pós-metafísico”). Desde a origem, são essenciais, no marxismo, as ideias do fim da “filosofia separada” e a da “realização da filosofia”. Quanto à primeira, certamente é retomada por Paulo Arantes, que vê, na Filosofia Crítica e em sua posteridade (com exceção do capítulo da Dialética), uma espécie de volta da filosofia sobre si mesma (na forma da Teoria do Conhecimento) que a torna refratária à experiência e a seu assunto real. Quanto à segunda, creio que podemos deixá-la de lado, já que os sucessivos refluxos do processo de emancipação parecem colocá-la fora de pauta (lembramos que Merleau-Ponty pensava as relações entre marxismo e filosofia, ou a famosa “crise do marxismo”, de uma maneira “realista”, que não deveria ser antipática a Paulo Arantes, isto é, sobre o fundo da derrapagem ou do bloqueio da luta de classes).

Contrariando as declarações explícitas de seu autor, gostaria de afirmar o caráter *essencialmente* filosófico de seu livro e sugerir, pelo menos, em que sentido o afirmo. Em algum lugar ele diz mais ou menos o seguinte: “Depois de Marx e de Freud, não se pode mais fazer filosofia como antigamente” (a não ser nas universidades, e acrescentaria, talvez, mantendo seu constante espírito de contradição, que não há filosofia fora da universidade). Não se trata, para mim, de arrastar meu amigo reticente, contra sua vontade, para torná-lo cúmplice de mais uma visita ao tópos arcaico do Elogio da Filosofia. Mas, se seus escritos não são filosóficos (como o são confessadamente os de Lukács e de Adorno em que se inspira e que utiliza

em conjunto, a despeito da tensão que os opõe), a que gênero literário pertencem?

Talvez pudéssemos ensaiar uma definição mínima desse estilo, isto é, uma definição *negativa*: defini-lo na diferença que o separa de seus aliados Lukács e Adorno. Talvez Paulo Arantes tenha menos alergia à filosofia como tal (ou seja afetado de filosofofobia) do que à sua cristalização positiva na Dialética. Momento positivo-racional que culmina com o último Lukács (ao lado dos escritos sempre vivos do “materialismo histórico” ou da história social da cultura) no “materialismo dialético”, isto é, na gigantesca *Summa Ontologica*, onde reconcilia Hegel e Marx com Aristóteles, com a ajuda de Nicolai Hartmann. E que, paradoxalmente, parece não estar ausente da *Dialética Negativa* de Adorno, ou da gigantomaquia metafísica que nela se desenrola. Talvez, aqui, o “espírito de contradição organizado” se recuse a dar o passo em direção da instância que, ao mesmo tempo, o fundamenta e o neutraliza (um pouco como o Lebrun de 1960, que, diante de meu entusiasmo pelo esforço de Sartre por fundar o marxismo na *Crítica da Razão Dialética*, redarguia irritado: “o marxismo não precisa de fundamentação!”). Uma dialética puramente negativa, que não dissolve o mundo à maneira romântica, mas que se institui como *cultura e política de oposição e resistência*.

Identificar a perspectiva de Paulo Arantes é identificar seu alvo e este não é outro senão a crítica da filosofia contemporânea (diagnóstico, repito, de nosso “mal-estar” na filosofia) na sua dispersão estilística e geonacional: pós-modernismo francês, síntese de tradição crítica e “giro linguístico” na Alemanha, neopragmatismo norte-americano, filosofia universitária no Brasil. Na sua dispersão, mas também na sua coesão escondida, articulada pelo

nexo do desenvolvimento desigual e combinado na figura contemporânea do Capital. Mas, com isso, abandonamos o nosso livro – embora fosse necessário sair um pouco dele para compreender a necessidade de percorrer o ciclo alemão da *Intelligentsia* europeia. Passo indispensável para visar o estilo da filosofia contemporânea (da perspectiva periférica da “miséria brasileira”) segundo a *démarche* do Marx da *Ideologia Alemã*. Um belo exemplo dessa extensão contemporânea da crítica é o texto “Por que permanecemos na Província?”, incluído neste livro, onde se cruzam em direções ou mãos contrárias duas figuras da astúcia camponesa às voltas com a filosofia: Hegel e Heidegger.

**I**

**Paradoxo do Intelectual**

**Quem pensa abstratamente?**



# Paradoxo do Intelectual

De 1933 a 1939, Alexandre Kojève professou, na Escola de Altos Estudos, um ciclo de lições, justamente célebres, sobre a *Fenomenologia do Espírito*, ao longo das quais introduziu uma “categoria” inédita no hegelianismo: a do Intelectual (a ênfase da maiúscula corre por conta de Kojève), espécie de “figura” extra cuja entrada em cena seria contemporânea do advento (fenomenológico) da Razão, e da qual esboçou, por vezes sem muito apreço pelo detalhe histórico e os meandros da análise filológica, conforme aliás a própria índole do curso, e dos tempos, um retrato francamente desfavorável<sup>1</sup>. É bem verdade que as “interpretações concretas”<sup>2</sup> de Kojève, via de regra fantasistas, quando não exóticas<sup>3</sup>,

1. Alexandre Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 94.

2. A expressão é de Jean Hyppolite, que justapõe, quase sempre apenas a título de ilustração, a “interpretação concreta” de uma figura à exposição formal da dialética correspondente, cf. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, vol. II, p. 287.

3. Um exemplo entre muitos: “O ‘socialismo’ do Homem-da-virtude” – a explicação vem a propósito da *Virtude e o curso do mundo* – “é um pseudossocialismo, é um individualismo burguês, para o qual o indivíduo é um particular e não o Cidadão que se realiza numa luta social revolucionária. O Homem-da-virtude confere todo valor ao particular enquanto tal na sua luta contra o “curso do mundo” (*Weltlauf*), por conseguinte, ele deve conservar-se na sua qualidade de ‘lutador’; no fundo, portanto, não quer mudar a sociedade dada. Não quer vencer, pois sua vitória suprimirá sua realidade enquanto lutador, isto é, seu valor. O ideal permanece irreal. É preciso manter o capitalismo a fim de que haja (sempre?) um proletariado e um Partido socialista: socialismo ‘reformista’” (Kojève, ed. cit., p. 89). O curto-circuito fere a imaginação e dispensa comentário; porém seduz. É que o raciocínio, de inegável cunho hege-

não costumam inspirar confiança<sup>4</sup>. Seja como for, uma certa imagem nada lisonjeira do intelectual estava no ar e Kojève acreditou reencontrá-la em Hegel. Suas razões nem sempre são as de Hegel, sobretudo a mais forte delas – “O Homem é Ação”<sup>5</sup> –, em nome da qual contrapõe à natureza passiva e vagamente contemplativa do intelectual o homem verdadeiro, isto é, ativo, que se “transcende” através da “luta e do trabalho”<sup>6</sup>, o que casa mal, à primei-

liano – trata-se do dilema que aflige o irrealismo do “melhorador do mundo”, *Weltbesserer*, kantiano ou fichteano: “o Bem deve ser realizado; temos que trabalhar para produzi-lo e a vontade nada mais é do que o Bem na sua atividade manifesta. Mas se o mundo fosse tal qual devesse ser, a atividade da vontade desapareceria. A vontade exige assim que o seu escopo não seja realizado” (*Enzyklopädie*, 20 vols., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1910, 18, I, §234, Zus., p. 387; trad. Bourgeois, *Encyclopédie*, Paris, Vrin, 1970, p. 261) –, funde-se, num só lance, com a alusão também irrecusável ao debate famoso durante a Segunda Internacional em torno do socialismo neokantiano. Segundo observa um comentador recente: “Alexandre Kojève possuía um grande talento de narrador de estórias. No seu comentário, a austera *Fenomenologia* hegeliana se transforma numa espécie de folhetim filosófico, onde se sucedem as cenas dramáticas: personagens pitorescos se defrontam, as inversões de situação mantêm o suspense, e o leitor, ávido por saber o fim da estória, reclama a continuação” (Vincent Descombes, *Le Même et l’Autre, Quarante-cinq Ans de Philosophie Française*, 1933-1978, Paris, Minuit, 1979, p. 40). Acresce que a “figura” fenomenológica tende ao “tipo” (diante do “cavaleiro da virtude”, que manual deixa de mencionar o Quixote?), sendo grande a tentação de ler esse *Bildungsroman* que é a *Fenomenologia* como um *roman à clefs*, além desta outra, a de entregar-se com igual desenvoltura ao jogo inverso: reconhecer aqui e ali o “delírio da presunção”, a “razão examinando as suas leis”, a “visão moral do mundo” etc. Compreende-se que o vezo kojèveano de rastrear as “significações concretas (ainda Hyppolite, cf. loc. cit.), conquanto no geral anacrônicas, tenha feito escola. O eventual destempero dessas identificações fora de foco fará sem dúvida sorrir. Não obstante, podemos presumir, um frêmito novo percorria então a leitura rejuvenescida de um clássico (mal decifrado, entretanto, à maneira de um livro aberto de doutrina positiva), fascinando os primeiros ouvintes e leitores das análises de Kojève.

4. Nem ocorrerá, por certo, ao autor do presente estudo pretender o contrário a propósito das observações que seguem.

5. Kojève, ed. cit., p. 91.

6. *Ibid.*, p. 90. Seria quase dispensável fazer notar que essa Ação superlativa, sob cuja égide desenrola-se o comentário de Kojève, pouco ou nada tem a ver com o titanismo clássico, isto é, burguês, que atravessa a *Fenomenologia*, aparentando-a, nisso também, ao Fausto, para o qual, como se sabe, a “ação é

ra vista, com o constante elogio hegeliano do *biós teoretikós* que se pode ler, por exemplo, no Prefácio à terceira edição da Enciclopédia: “A Teoria encerra a *mais elevada bem-aventurança*”<sup>7</sup>. Nada garante, entretanto, que essa derradeira tentativa de conservar a origem teórica da filosofia (na sua acepção antiga a mais eloquente)<sup>8</sup> não possa conviver com a desqualificação precoce da figura moderna do intelectual. Conviria então passar a limpo o rascunho sumário legado pelo curso famoso, se é verdade que em algum momento o destino da dialética cruza o desse figurante *sui generis* desentranhado por Kojève da prosa penosa e austera da *Fenomenologia*.

O arco das breves reflexões intempestivas de Kojève estende-se da “Individualidade que é em si e para si mesma real” (terceira parte do “capítulo” Razão), na qual reconhece o intelectual em pessoa<sup>9</sup>, até o momento apocalíptico em que o intelectual burguês se suprime em favor do cidadão revolucionário<sup>10</sup>; de fato, a análise detém-se com mais vagar apenas em dois episódios, aliás dos mais conhecidos: “O reino animal do espírito”, em que retoma uma interpretação clássica, e a “linguagem do dilaceramento” (como se sabe, em boa parte comentário do diálogo de Diderot, *O Sobrinho de Rameau*), onde, salvo

tudo”. Já o termo “transcendência não dá lugar à dúvida quanto à inspiração “existencial” do ativismo kojèveano.

7. “Die Theorie das Seligste [...] ist” (ed. cit., p. 38; trad. p. 144). Aqui, a referência à *Metafísica* de Aristóteles é explícita e literal.

8. À qual alude Habermas nas observações finais de seu estudo sobre a crítica hegeliana da Revolução Francesa, *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975, vol. I, p. 159-60.

9. Cf. Kojève, ed. cit., p. 90.

10. Cf. *ibid.*, p. 134.

engano, inova. Conjecturando um pouco, principiemos a desenrolar por aqui o fio da nossa meada.

O burlesco título hegeliano – “reino animal do espírito” – nunca deixou de intrigar. Num trecho sempre citado de carta a Engels, Marx tomou-o como o emblema da nova ordem capitalista triunfante:

É notável como Darwin reconhece entre animais e plantas a sua sociedade inglesa, com a sua divisão do trabalho, a sua concorrência, a abertura de novos mercados, “invenções” e “luta pela existência” malthusiana. É o *bellum omnium contra omnes* hobbesiano, e lembra o Hegel da *Fenomenologia*, onde a sociedade burguesa figura como “reino animal do espírito”, ao passo que em Darwin o reino animal do espírito aparece como sociedade burguesa<sup>11</sup>.

Na sua biografia de Hegel, Rosenkranz julgou reconhecer na expressão paródica uma alusão à fatuidade das classes educadas na Alemanha<sup>12</sup>. Kojève associa a seu modo a sátira do douto alemão à desconfiança diante da moderna divisão social do trabalho, sem dúvida amparado pelas observações, então recentes, de Bréhier: “Após os heróis do romantismo, Hegel considera aqui os especialistas, professores, artistas, que conferem arbitrariamente à sua função um valor absoluto, sem se aperceber que ela é para os outros indivíduos uma realidade estranha à qual procuram substituir a sua própria causa. Reconhecemos aqui o horror da época diante dos especialistas.”<sup>13</sup> Esse sentimento contrafeito e de-

11. Carta de 18 de junho de 1862, cujo ponto de vista é adotado por Lukács; cf. *El joven Hegel*, México, Grijalbo, 1963, p. 411, 466ss.

12. Karl Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Florença, Mondadori, 1974, p. 223-4.

13. E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1932, t. II, fasc. 3º, p. 742ss.

sencontrado face à prosa do capitalismo é bem alemão. Nada mais distante dele do que o realismo ilustrado de um Ferguson ao admitir que “a própria atividade intelectual pode tornar-se uma profissão particular nestes tempos de divisão do trabalho”<sup>14</sup>, como o fará logo adiante, sem rebuços, Adam Smith na *Riqueza das Nações*:

Em sociedades opulentas e comerciais, pensar e raciocinar tornam-se, como qualquer outra atividade, uma função particular que é exercida por alguns poucos, aos quais cabe prover o público do pensamento e razão ostentados pelas vastas multidões que trabalham.

Como o faz notar Raymond Williams, de quem tomamos a referência, essa passagem, como tantas outras similares na Inglaterra de então, é justamente significativa enquanto “descrição daquela especial classe de pessoas que, desde a segunda década de 1800, eram chamadas *intelectuais*”<sup>15</sup>. Na Alemanha “retardatária” esse dogmatismo singelo não poderia ter livre curso. Experimentava-se, sem dúvida, as vicissitudes do processo de generalização da forma mercadoria mas à maneira, quase nunca linear, da especulação filosófica acerca do paradoxo do trabalho intelectual especializado. Com este reparo mal afluamos – se nos for permitido ser assim tão sumários – um dos temas básicos esmiuçados por Lukács ao tratar das questões

Essa interpretação será retomada mais adiante por Hyppolite, ed. cit., I, p. 287. Ver, a respeito dessas fontes, Sérgio Landucci, *Hegel: La Conscienza e la Storia*, Florença, La Nuova Italia, 1976, que, ao contrário da tradição, toma a passagem acerca do “reino animal do espírito” como uma crítica antecipada ao veleitarismo da *bela alma* que não aceita limitar-se; cf. p. 151-2, 163ss.

**14.** A. Ferguson, *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil*, citado por Marx no *Capital*, trad. Roces, México, Fondo de Cultura, 1975, vol. I, p. 295-6, n. 48.

**15.** Raymond Williams, *Cultura e Sociedade (1780-1950)*, São Paulo, Nacional, 1969, p. 57.

do classicismo alemão: o singular efeito de conhecimento produzido no plano cultural e teórico pelo desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo. No caso que nos ocupa, o da crítica “idealista” da cultura da divisão capitalista do trabalho, notadamente na sua versão schilleriana (em particular, a das *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*), dá-se, conforme assinala Lukács, uma inversão literal do problema, que, de econômico-social, se transfigura a ponto de reduzir-se à dimensão epistemológica das relações entre razão e sensibilidade – cuja relevância, aliás, provém em grande parte dessa inversão. Deformação, volatilização idealista, como se quiser. Ocorre que um momento essencial do problema foi apanhado: para quem vive na sociedade da divisão capitalista do trabalho, a fragmentação do homem moderno, a desagregação do seu aparato psíquico na forma dualista do conflito das faculdades, “é um dado imediato”. De maneira geral, “o princípio da desigualdade do desenvolvimento configura nesse caso uma curiosa situação: precisamente a diluição idealista dos problemas econômicos e o seu deslocamento para o plano meramente ideológico tornam possível o desvendamento do problema econômico já nas suas interações dialéticas”<sup>16</sup>. Voltando ao “paradoxo” mencionado,

16. G. Lukács, *Aportaciones a la Historia de la Estética*, México, Grijalbo, 1966, p. 41-2. Em 1844, na passagem célebre da *Sagrada Família* consagrada à explicação do “mistério da construção especulativa”, Marx circunscrevera (por razões diversas, sem dúvida) um dos resultados notáveis dessa configuração mais ampla explorada por Lukács: “mas em seguida dá Hegel, frequentemente, em meio à exposição especulativa, uma exposição real que apreende a própria coisa [die Sache selbst]. Este desenvolvimento real no interior do desenvolvimento especulativo induz o leitor a tomar o desenvolvimento especulativo pelo real, e o desenvolvimento real pelo especulativo” (*Die heilige Familie, Werke*, Berlim, Dietz, 1957, vol. 2, p. 63; trad. fr. *La Sainte Famille*, Paris, Ed. Sociales, 1969, p. 76-7). Noutro escrito do mesmo período, poderemos encontrar uma ilustração precisa (tirante o ideário antropológico que suporta aí a crítica da política moderna) para esse fenômeno de acerto involuntário suscitado pela força das coisas (do Capital): “a filosofia especulativa

que se pense, por exemplo, no libelo de Schiller contra os *Brotgelehrte* (parafrazeando: o especialista mercenário, o douto que faz da sua *Gelehrsamkeit* um ganha-pão, um *Broterwerb*, enfim o intelectual estipendiado, pelo Estado ou pelo mercado, por ora pouco importa), mais ou menos o seguinte: ao *Brotgelehrter* interessa apenas sua atividade, que consiste exclusivamente no cumprimento de certos ditames, dentre os quais se destaca o de ocupar um posto, de tal sorte que a melhoria de sua situação material e a satisfação de sua sede de nomeada constituem os únicos motivos em condição de pôr em movimento as forças de seu espírito operoso e fatigado, aliás empenhadas por inteiro na rotina profissional do ofício acadêmico; tudo o que porventura o aparte dessa trilha, como o interesse mais ventilado e variado pela vida do espírito, seria tempo roubado ao exercício do *métier*; como não procura recompensa no convívio com as ideias mas no reconhecimento da opinião pública e jornalística, nos cargos honoríficos e no avanço da carreira, o intelectual profissional, e especializado, imagina-se vítima perene de ingratidão, por sobre ser um poço de despeito, malícia e astúcia na guerra sem quartel em favor dos institutos que lhe asseguram a sobrevivência; enfim, de posse das mais nobres ferramentas, a ciência e a arte, não aspira a nada de mais elevado do que o salário de cada dia, por sinal ruim<sup>17</sup>. Nessas circunstâncias a cabeça

do Direito, esse pensamento abstrato e exuberante do Estado moderno, cuja realidade continua sendo uma coisa do além, embora este além se encontre apenas do outro lado do Reno, só podia verificar-se na Alemanha; por sua vez e ao contrário, a imagem alemã do Estado moderno, que faz abstração do homem real, só era possível porque e enquanto o próprio Estado moderno faz abstração do homem real ou satisfaz o homem total de modo puramente imaginário” (*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, “Introdução”, trad. José Carlos Bruni, in: *Temas*, nº 2, São Paulo, Editorial Grijalbo, 1977, p. 7).

17. Cf. Schiller, *O que é e por que se estuda a história universal*, Universidad de México, 1956. Trata-se, paradoxo familiar, da aula inaugural de Schiller

como professor de História na Universidade de Iena. A inspiração rousseauiana do argumento de Schiller é inequívoca e, de resto, notória, como tem a mesma origem o paradoxo há pouco referido, no caso o da República das Letras denunciada por um letrado. Basta recordar, a propósito, alguns trechos da Carta V: “as classes civilizadas nos dão o espetáculo ainda mais repugnante da languidez e da depravação do caráter, mais revoltante por ter sua fonte na própria cultura [...] A ilustração do entendimento, da qual se gabam com certa razão os estamentos refinados, mostra em geral uma influência tão pouco enobrecedora sobre o caráter que, até pelo contrário, solidifica a ruína com princípios” (*Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*, trad. Roberto Schwarz, São Paulo, Herder, 1963, p. 44), e logo vêm à mente passagens similares de Rousseau, em que não falta também, à maneira alemã, indício seguro e curioso de que Rousseau era um “original” em Paris, o amálgama de vida intelectual desenvolvida e libertinagem, além da crítica corrente do poder intelectual constituído pelo Iluminismo. Um exemplo entre outros: “daí [de modo geral, do gosto pelas letras, pela filosofia e belas artes] nascem: de um lado, os refinamentos do gosto e da polidez, a adulação vil e rebaixada, zelos sedutores, insidiosos, pueris, os quais, com o tempo, apequenam a alma e corrompem o coração; de outro lado, as invejas, as rivalidades, os ódios de artistas tão renomados, a perfídia, a calúnia, a trapaça, a traição e tudo aquilo que o vício tem de mais covarde e de mais odioso” (*Narcisse, Oeuvres Complètes*, Paris, Pléiade, 1969, t. II, p. 968). Está claro que Rousseau é o primeiro a vincular o detalhe, de outro modo trivial, dessa infundável querela de vaidade ao conjunto da nova ordem social, onde há sobretudo “muita tagarelice, dos ricos e dos raciocinantes” (*ibid.*, p. 969): “todos os escritores enxergam, como obra-prima da política em nosso século, as ciências, as artes, o luxo, o comércio, as leis e outros laços que, através do interesse pessoal, estreitam os nós da sociedade entre os homens, a todos colocam em mútua dependência, estabelecem carências recíprocas e interesses comuns e obrigam cada qual a concorrer pela felicidade dos outros a fim de alcançar a sua [...]. Eis a fonte funesta das violências, das traições, das perfídias e de todos os horrores exigidos necessariamente por um estado de coisas no qual cada um, fingindo trabalhar pela fortuna ou pela reputação dos outros, busca somente elevar a sua acima deles e às expensas deles” (*ibid.*, p. 968-9). Por outro lado – prolongando um pouco mais a digressão –, a correspondente crítica rousseauiana do *Brotgelehrter* não timbra propriamente pela paixão democrática, muito embora nunca tenha deixado de referir uma à outra, com a veemência que se conhece, divisão do trabalho e desigualdade social: “que pensaremos nós dessa multidão de autores que descartaram as dificuldades que os proibiam de abordar o Templo das Musas? [...] Que pensaremos nós desses compiladores de obras que arrombam indiscretamente a porta das Ciências e, no seu santuário, introduziram um populacho indigno de se aproximar dali, ao passo que seria desejável que todos os que não poderiam avançar na carreira das Letras fossem barrados na entrada e lançados para as Artes úteis à sociedade” (*Discours sur les Sciences et les Arts*, O. C., t. III, p. 28-9). Sem embargo, em que pese seu evidente cunho iluminista, essa crítica irá desaguar igualmente na ruminação utópica do mal-estar provocado pela redução da função intelectual a um ofício, um *métier* como qualquer outro, mas onde reponta já a atmosfera das primeiras especulações socialistas acerca do deperecimento da especialização: “os habitantes de um mundo encantado dão pouca importância aos livros e não se ocupam de escrevê-los; isso nunca é um *métier* para eles [...]”. Como para eles

escrever não é um *métier*, começarão ou pararão cedo ou tarde, conforme o estímulo que os provoque. Quando cada um tiver dito o que tinha a dizer, permanecerá tranquilo como antes, sem ir-se enfiar no antro literário, sem sentir essa ridícula comichão de papaguear e rabiscar papel eternamente, que se diz estar associada ao *métier* de autor” (Rousseau *Juge de Jean-Jacques*, O. C., t. I, p. 672-3; trad. bras. de Cláudio Araújo Reis, São Paulo, Unesp, 2022, p. 64-5; modificada para manter, neste passo, a cor local do termo *métier*).

Não será de todo inútil, ao que parece, lembrar de passagem a afinidade, inclusive de tom, entre a diatribe schilleriana e a crítica da burocracia no jovem Marx, tal como a encontramos, por exemplo, no Manuscrito de 1843, *Crítica do Direito Público Hegeliano* (*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*). Enquanto Schiller descreve, por assim dizer, um incipiente, porém nítido, processo de burocratização do intelectual, inseparável da sua gênese, enquanto tal, na trama da divisão social do trabalho. Marx reconstitui na exposição hegeliana do poder governamental os elementos de um processo simétrico de intelectualização do burocrata, do “funcionário da Ideia” (cf. *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 254). Para este último, o “cargo” constitui a “relação substancial” e o “pão” (cf. *ibid.*, p. 255), de sorte que a “finalidade do Estado transforma-se na sua finalidade privada sob a forma de luta pelos postos mais elevados”, pois “é necessário abrir caminho” (*ibid.*, p. 249; cf. trad. port., *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Lisboa, Presença, p. 73), tudo sob a égide da mais extremada especialização e divisão do trabalho, “hierarquia do saber” que no limite se confunde com o reino acabado da incompetência. Assim como a “operação” de que trata a *Fenomenologia* é tal que se basta a si mesma, a burocracia quer “fazer tudo, ou seja, transformar a vontade em causa prima, dado que é um ser puramente ativo que recebe do exterior o seu conteúdo e que, portanto, só pode provar a sua existência formando e limitando esse conteúdo” (*ibid.*, p. 250; trad. p. 74). Em suma, tal como o animal intelectual, “o burocrata vê no mundo” – esquadrinhado compartimentado – “um simples objeto da sua atividade” (*ibid.*, loc. cit.). Tudo bem pesado (nesse jogo hábil das identificações), na burocracia, esse “tecido de ilusões práticas”, cujo foco é a “ilusão do Estado” (*ibid.*, p. 248; trad. p. 72), concentra-se a quintessência do “reino animal do espírito”, a ponto de tornar irresistível a tentação de ler o comentário de Hyppolite num e noutro sentido: “na sua significação mais geral, esses indivíduos [os animais intelectuais, os funcionários da Ideia] são as células que constituem o todo compacto da sociedade [mas a burocracia ‘é o Estado que se transformou realmente em sociedade civil’ – Marx, *ibid.*, p. 248 –; ela é a *république prête* – cf. *ibid.* –, como o arquétipo do ‘reino animal do espírito’, para Kojève, é a República das Letras]; mas cada uma destas células encerra-se em si mesma na sua tarefa própria e aí vê o absoluto. De fato, a Causa que esses indivíduos pretendem servir na sua operação é uma abstração pura” (n. 7 à p. 324 da tradução da *Fenomenologia: Phénoménologie de l’Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, vol. I). Mas a analogia, presumida e indicada, entre as duas críticas, norteadas de resto por aspirações similares, a primeira pelo ideal do homem harmonioso, a segunda pela ambição prática da supressão do dualismo Estado/Sociedade Civil, “citoyen”/“bourgeois”, são de mesma ordem, a do homem dividido (a temática é clássica; resume, por exemplo, todo o andamento da *Filosofia do Direito de Hegel*), que a assinalada por Schiller no exame da “civilização” moderna, a aproximação, dizíamos, dos dois processos assimila de algum modo, englobados por uma tendência social que os fenômenos correlatos da especialização e da divisão burguesa do

filosófica do poeta deve necessariamente entrar em conflito com a divisão do trabalho e com a teoria tradicional (se nos for consentido o anacronismo terminológico) que ela segrega. Continua Schiller:

Ao contrário do *Brotgelehrte*, que se empenha em separar e isolar sua ciência de tudo o mais, o espírito filosófico, que não é menos cuidadoso com o seu saber do que o erudito com o seu, se esforça por abarcar seu território e para restabelecer novamente a conexão com todo o resto (e digo restabelecer porque somente o intelecto é responsável por esses limites e pela separação das ciências). Onde o *Brotgelehrte* separa, o espírito filosófico une – este, desde cedo, se deu conta de que no domínio intelectual como no do mundo físico tudo está entrecruzado e de que sua ativa propensão para a harmonia não podia compadecer-se nem satisfazer-se com fragmentos<sup>18</sup>.

trabalho definem parcialmente, o intelectual burocratizado e o intelectual independente; ou melhor, faz coincidir, ao que parece, a formação do intelectual moderno e o advento do grande funcionário de Estado (noutro lugar, tentamos uma primeira formulação desta última questão [publicada agora neste volume, cf. “O partido da Inteligência”]). Notemos ainda que a polêmica schilleriana prolongar-se-á, para ficarmos na tradição filosófica, até Schopenhauer (e além, até as *Intempestivas* de Nietzsche), a bem dizer nos mesmos termos, mas voltada agora contra os três grandes “sofistas” da filosofia pós-kantiana, Fichte, Schelling e Hegel, e inspirada pelo mesmo horror da especialização, personificada sobretudo pela filosofia universitária: “nenhum tempo, ousado dizê-lo, é menos favorável à filosofia do que este em que ela é indignamente explorada como um simples ganha-pão” (*Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, Paris, P.U.F., 1966, p. 11); temática retomada no escrito *Über die Universitätsphilosophie*, onde se lê, por exemplo: “*dass die Philosophie sich nicht zum Brodgewerbe eigne hat schon Plato...*” (*Sämtliche Werke*, Wiesbaden, 1946, *Parerga und Paralipomena*, vol. I, p. 164).

**18.** Schiller, ed. cit., p. 31-2. Ou ainda: “diante do isolamento e do desempenho separado de nossas energias espirituais, necessários em virtude da ampliação da esfera do saber e da separação das profissões, a arte poética é quase a única coisa que torna a unir as forças separadas da alma, o único que ocupa em harmônica aliança, a cabeça e o coração, a agudeza e o humor, a razão e a imaginação, a única coisa que, por assim dizer, volta a instalar em nós o homem

Note-se a inspiração schilleriana patente no trecho famoso da *Differenz* em que Hegel vincula todo o programa da filosofia clássica alemã à experiência moderna do “homem socialmente aniquilado, dilacerado, dividido em sistemas parciais”<sup>19</sup>:

Quando a potência de unificação desaparece da vida dos homens, e as oposições, tendo perdido sua relação viva e sua ação recíproca, tornaram-se independentes, nasce então a demanda da filosofia [...]. Quanto mais prospera a cultura, tanto mais variam no seu desenvolvimento as produções da vida onde pode se entrelaçar a cisão, tanto mais aumenta a potência da cisão, tanto mais se consolida e consagra a sua aclimatação, tanto mais, enfim, os esforços da vida para alcançar a harmonia tornam-se estranhos ao todo da cultura e insignificantes<sup>20</sup>.

Reconsideremos a polêmica schilleriana: com um pouco de boa vontade não será difícil reconhecer no seu núcleo o logro (*der Betrug*) inerente à operação (*die Tat*) característica da individualidade voltada sobre si mesma, motivo fenomenológico que Kojève variou no rumo já assinalado e que uma fórmula emblemática baliza e pontua. “o intelectual é um animal espiritual”<sup>21</sup> resumindo o na-

inteiro” (*apud* Lukács, ed. cit., p. 49-50).

19. De que falará o Lukács de *História e Consciência de Classe*, a propósito da “problemática do ser social do homem capitalista”, que supunha reencontrar precisamente, talvez na sua formulação mais original e grandiosa, nesses escritos estético-filosóficos do Idealismo, cf. trad. fr., Paris, Minuit, 1960, p. 176.

20. *Differenz*, Lasson (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1962, p. 14; trad. Méry, in: *Premières Publications*, Paris, Ophrys, 1964, p. 88.

21. Kojève, ed. cit., p. 93.

turalismo da vida intelectual<sup>22</sup>. Em suma, o intelectual apenas manifesta a sua natureza, espontaneamente ar-rivista: “Ele quer conquistar uma ‘situação’, ocupar uma ‘posição’ [*un rang*], ter um ‘lugar’ [*une place*] no Mundo”, escreve Kojève<sup>23</sup>, que continua, exumando noutra linguagem as invectivas de Schiller há pouco referidas:

O que o interessa não é sua ação na ou contra a realidade social, mas o “sucesso” de sua obra [...]. Portanto, ele não pode jamais se sacrificar pelo Verdadeiro, o Belo e o Bem, pela “*Sache Selbst*”, por aquilo que acredita ser a sua “causa” (que não é uma “causa comum”). O universo ideal que ele opõe ao mundo é uma ficção. O que o Intelectual oferece aos demais não tem valor real; ele os engana. E os outros, admirando ou reprovando a obra e o autor, por sua vez o enganam, pois não o levam a “sério”. E se enganam a si mesmos, pois creem na importância de sua ocupação [...]. No intelectual o desejo de reconhecimento é uma caricatura do que é a luta pelo reconhecimento do Cidadão numa sociedade verdadeira. Nessa pseudosociedade que é a República das Letras, o desejo de reconhecimento não é mais do que sede de celebridade: basta ser “conhecido”<sup>24</sup>

22. “O Intelectual exprime a sua natureza, limita-se à sua natureza” (ibid., p. 90). Que é o seu talento, seu único interesse e meio de ação, evidentemente voltada sobre si mesma e exprimindo-se a si mesma, ao contrário do Cidadão, cuja ação é uma “interação entre a coisa (exterior) e ele mesmo”, graças à mediação do talento e do caráter (cf. ibid., p. 91). Naturalismo que se manifesta também na “diferenciação dos intelectuais segundo o germe que está neles”, isto é, nas “espécies, como no reino animal: os poetas, os pintores, os músicos etc.” (ibid., p. 93).

23. Ibid., p. 93; trad. bras., Contraponto, Eduerj, 2002, p. 89, modificada.

24. Ibid., p. 93-4.

Como se vê, o paradigma kojèveano do animal espiritual é o homem de letras, cuja atividade ociosa, decifrada por Kojève nesse “fazer” que “nada altera e não se volta contra nada”, de que trata a *Fenomenologia*<sup>25</sup>, conjugada à ilusão infusa nos que se acreditam “acima da confusão”<sup>26</sup>, anima com uma falsa vida essa “elite intelectual” cujo corpo místico é a República das Letras<sup>27</sup> – modelo reduzido da sociedade onde “todos se criticam e tudo é criticado”<sup>28</sup>; mas esse já é o grande mundo do Sobrinho de Rameau, segundo retrato do intelectual na pequena galeira de Kojève

As notas de Kojève sobre o diálogo de Diderot<sup>29</sup>, filtradas pelo trecho correspondente na *Fenomenologia*,

25. “O agir nada altera e não vai contra nada” (trad. br., p. 277, Ed. Vozes, 2003). No original alemão: “Das Tun verändert nichts und geht gegen nichts” (*Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1952, p. 284; trad. cit., vol. II, p. 324).

26. “Au-dessus de la mêlée” (Kojève, ed. cit., p. 94; trad. bras., p. 90).

27. Mais particularmente, o intelectual típico para Kojève é o crítico literário, sobretudo na sua versão romântica – e aqui já navegamos em águas hegelianas mais familiares –, ao qual é atribuída uma injustificável complacência, “relativismo absoluto” que dá razão a todos, indivíduos e obras; “não se pode julgar os indivíduos [...] Pode-se dizer e fazer o que se quiser, contanto que se esteja de acordo consigo mesmo. Tem-se o direito de exprimir sua natureza na e através de sua obra qualquer que seja essa natureza” (*ibid.*, p. 92). Repare-se, a propósito, na principal razão alegada por Kojève: “para Hegel, o indivíduo julga-se a si mesmo pelo êxito. Para ter razão, ele deve impor sua ideia aos outros, isto é, realizá-la [...] A verdadeira ‘crítica’ é ação: criticamo-nos executando nossa ideia; criticamos os outros lutando contra eles até a morte” (*ibid.*). Voltamos, assim, ao ativismo que governa as análises de Kojève, desta vez a meio caminho do gosto hegeliano pelo fato consumado e deste outro ativismo, tingido agora de “ambiguidade”, o de Merleau-Ponty, quando à época de *Humanismo e Terror* (1947) tratava de dar conta (para dizer o menos) dos processos de Moscou em nome do “drama da responsabilidade histórica” e da ação política *bem-sucedida*.

28. Kojève, ed. cit., p. 130-1.

29. Dispersas pelas páginas 130, 131, 135.

discrepam visivelmente da tradição, pouco propensa a reconhecer no boêmio desatinado um igual do homem esclarecido e ponderado que o interroga; como se apartam também da leitura contemporânea consagrada, no caso por Foucault<sup>30</sup>, toda ela centrada no ideário da transgressão e onde o Neveu destaca-se como a *mise-en-scène* profética de uma experiência dos limites (da Razão ocidental)<sup>31</sup> –, nisso bem distante de Kojève, que entreviu no Sobrinho do texto hegeliano menos o Outro do Iluminismo do que o seu intelectual mais característico. Já o desenrolar do contraponto das duas consciências, a “nobre” e a “vil”, aparece aos olhos de Kojève como a exposição da “transformação progressiva do burguês pobre em Intelectual”, cujo desfecho toma corpo no radicalismo do “burguês revoltado”. E, no entanto, o intelectual que se exprime na “linguagem do dilaceramento”, “malgrado seu aspecto niilista e cético”, é tão conformista quanto era passivo o sábio estoico de que descende na genealogia de Kojève<sup>32</sup>: “Ele não tenta subverter o mundo minado pela sua crítica verbal; reduz-se à ‘consciência falante’; e o Mundo o escuta, como o Homem ‘honesto’, sem se comover muito. O resultado é a *Eitelkeit*, a vaidade de todas as coisas. O que se constata; e logo passamos à ordem do dia”. Resta a loquacidade do Sobrinho, em que convivem veracidade e impostura, crítica e conformismo; a rigor muito pouco, apenas a “tagarelice sediciosa”, o *bavardage frondeur* de um intelectual, o quanto basta para defini-lo – hom-

30. Cf. *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 363-72.

31. Veja-se, por exemplo, Rubens Rodrigues Torres Filho, “Cinismo Ilustrado”, *Almanaque*, nº4, São Paulo, Brasiliense, 1977.

32. Cf. ed. cit., p. 108, 131.

*mo loquax* – e desacreditá-lo. Não seria necessário adotar por inteiro o conjunto das referências de Kojève – nem se cogita disso – para admitir que lança luz sobre um ponto nevrálgico da temática hegeliana, pois embora o Conceito predomine na verve desabrida do Sobrinho<sup>33</sup>, nem por isso o juízo de Hegel sobre a “linguagem cintilante de espírito”<sup>34</sup> deixa de ser tudo menos amistoso<sup>35</sup>.

A lembrança de alguns traços notáveis do personagem de Diderot talvez possa confirmar o pressentimento de Kojève, além de nos aproximar um pouco mais da problemática propriamente hegeliana. O primeiro deles diz respeito à manifesta anomia do Sobrinho de Rameau. Considerando os diversos tipos de marginalidade produzidos pela sociedade setecentista, um estudo recente reteve dois, os “vagabundos pobres” e os “intelectuais principiantes”, que, aos olhos do autor, não só marcaram os “anos de vagabundagem” de Rousseau, como definiram o curso ulterior de sua carreira no “mundo”, para o qual sempre apareceu “como uma espécie de contramodelo frente a esta outra *réussite* exemplar de intelectual que foi a de Voltaire. Ao contrário de Voltaire, Rousseau jamais se integrou às elites intelectuais de que no entanto fazia parte. Seu desenraizamento e sua pobreza tornaram-se o símbolo de sua independência”; a seguirmos o autor, não há como desconhecer a notória ambivalência que vincula essa *réussite* mundana, longamente remoi-

33. Pondo método em sua loucura, como bem observou Rubens Torres, ed. cit., p. 44.

34. *Phäno.*, p. 372; trad. II, p. 80.

35. O reparo é de Adorno, que arremata: esta é, de resto, “a reação típica dos alemães diante de Voltaire e Diderot” (*Tre Studi su Hegel*, Bolonha, Il Mulino, 1971, p. 148).

da por Rousseau no Prefácio do *Narcisse*, por exemplo à marginalidade acusadora, aliás condição da primeira, já sensível no patente mal-estar do intelectual separado do povo, cujo “mito” entretanto ajudou a criar apresentando-se como seu defensor e porta-voz<sup>36</sup>. Diderot teria então posto em cena a divisão congênita do intelectual do Antigo Regime? Tudo o leva a crer. De um lado o intelectual *arrivé*, Voltaire, o último escritor feliz, como já se observou<sup>37</sup>; do outro, menos o anti-Voltaire do que o seu duplo, Rousseau, o mano capeta do Iluminismo<sup>38</sup>. Por assim dizer membro nato da primeira *intelligentsia* dos tempos modernos, a felicidade sem rugas do primeiro deveu-se sobretudo ao fato – chance única na história, paraíso logo perdido dos escritores franceses, como disse Sartre<sup>39</sup> – de poder “combater num mundo onde a força e a *bêtise* estavam continuamente do mesmo lado”, na outra margem a história, e junto com ela o escritor, “tanto mais feliz quanto a sentia como um coroamento e não como uma ultrapassagem que pudesse arrastá-lo consigo”<sup>40</sup>. Nem sempre

36. Bronislaw Baczko, “Rousseau et la Marginalité Sociale”, in: *Libre*, nº 5, Paris, Payot, 1979, p. 68, 84.

37. Roland Barthes, “Le Dernier des Écrivains Heureux”, in: *Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1964.

38. Variando uma fórmula de Roberto Schwarz.

39. “Qu’est-ce que la Littérature?”, in: *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 143. Pelo que se pode notar, Barthes estende até Voltaire, modificando-lhe a natureza e o alcance, os dois momentos excepcionais de felicidade intelectual apontados por Sartre: “a boa consciência do clérigo medieval floresce sobre a morte da literatura. No entanto, para que os escritores conservem essa consciência feliz [grifo de Paulo Eduardo Arantes], não é absolutamente necessário que seu público se reduza a um corpo constituído de profissionais [...]. Como segundo exemplo de adesão dos escritores à ideologia constituída, pode-se pensar, creio, no século XVII francês” (*ibid.*, p. 133-4; trad. bras. modificada, São Paulo, Ática, 2004, p. 69).

40. Barthes, ed. cit., p. 96.

será o caso de Rousseau, cuja adesão à nova classe, pelo que se viu só, poderia ser frouxa e mitigada: afligia-o uma nova responsabilidade que não podia nem honrar nem elidir do todo, a tal ponto que a partir dele o intelectual entra de vez nos trilhos da má consciência<sup>41</sup>. Sartre, nisso herdeiro fiel do espírito das análises de Kojève, preferirá falar tanto da *consciência infeliz* constitutiva do intelectual clássico, do intelectual propriamente dito, quanto dá *má consciência* do escritor atravessado pelo conflito fundamental que define sua condição: parasita da elite dirigente, contraria não obstante os interesses daqueles que o fazem viver<sup>42</sup>. Com certeza, não há vestígio dessa infelicidade no Sobrinho, a menos que a procuremos nalguma dobra do cinismo afetado, no avesso do histrionismo bem falante – aliás é um pouco a opinião de Hegel, que a reconhece e nomeia, *Zerrisenheit* (dilaceramento), *die reinste Ungleichheit* (a mais pura desigualdade), *absolut Zersetzung* (absoluta desagregação) etc. Em contrapartida, a expressão “*vagabond*” poderia muito bem figurar na feira de epítetos alinhada por Diderot: “Um ignorante, um tolo, um louco, um impertinente, um preguiçoso [...] um rematado vadio, um velhaco, um guloso”.<sup>43</sup> Em resumo, um “*sans-aveux*”, vale dizer, um vadio. Mas também – voltando ao estudo citado há pouco – um pequeno intelectual, aparentado aos “escritores de celeiro”: como

41. *Ibid.*, p. 100.

42. Cf. “Plaidoyer pour les Intellectuels”, in: *Situations VIII*, Paris, Gallimard, 1972, p. 374, 396; “Qu’est-ce que la Littérature?”, ed. cit., p. 129, 130.

43. *Le Neveu de Rameau*, in: *Oeuvres*, Paris, Pléiade, 1965, p. 405-6. Trad. bras., no volume Voltaire, Diderot; São Paulo, Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores), p. 344.

os chamava com desprezo Voltaire, vagueando à sombra do poder intelectual constituído pelo Iluminismo triunfante: “A marginalidade na qual ele se instalou definitivamente confunde-se com seu parasitismo”<sup>44</sup>. Sua índole de erradio manifesta-se tanto nas intermitências da fortuna lábil<sup>45</sup>, quanto no discurso volúvel e errático, feito “com ideias tão corretas e alternativamente tão falsas”<sup>46</sup> – trecho citado por Hegel, evidentemente atraído pela alternância vadia do *pro* e do *contra*, cuja força tem muito que ver com essa convergência feliz, própria do intelectual errante, quase um pícaro (do qual o Sobrinho e Rousseau têm um pouco)<sup>47</sup>, entre o deslocamento social vertiginoso e sincopado e a velocidade igualmente desconcertante dos argumentos intervertidos. Nesse rumo, convém não perder de vista que esse *vagabondage* intelectual não é apanágio de um agregado extravagante como o Sobrinho, mas qualifica também, e nem sempre apenas metaforicamente, as divagações do *philosophe*, do intelectual *honnête homme*, conforme se lê, por exemplo, num trecho da magistral abertura do *Sobrinho* que não podemos deixar de transcrever por extenso:

Abandono meu espírito à mais completa libertinagem. Deixo-o sentir a primeira ideia, sábia ou louca,

44. B. Baczko, art. cit., p. 70.

45. “Algumas vezes está magro e macilento, um doente mais morto que vivo [...]. No mês seguinte, porém, está gordo e obeso como se tivesse deixado a mesa de algum milionário [*un financier*] [...]. Hoje com a roupa branca suja, as calças rasgadas [...]. Amanhã, empoadado, calçado, frisado [...]. Vive o dia-a-dia” (*Le Neveu de Rameau*, ed. cit., p. 396; trad. bras., p. 339).

46. *Ibid.*, p. 411.

47. Como Casanova, pícaro superior e intelectual. Cf. Rene Demoris, Introdução às *Mémoires de Casanova*, Paris, Flammarion, 1977, p. 34-5.

que se apresenta, como, nas alamedas de Foy, nossos jovens dissolutos seguem os passos de uma cortesã de ar estouvado, fisionomia risonha, olho vivo, nariz arrebicado, deixando esta por outra, assediando todas e não se prendendo a nenhuma. *Mes pensées sont mêes catins*<sup>48</sup>.

Tirante a autocomplacência de rigor nesse ceticismo confortável e sedutor, reponta no ritmo dissoluto do pensamento assim descrito o inegável fascínio exercido sobre a elite intelectual pelo *Lumpen* e, como se sugeriu, Diderot não desdenhou retratar-se nele, na bizarrria truculenta de um vadio. O que a *intelligentsia* avançada mais preza no *Lumpen* é o cinismo extremado, a hipocrisia confundida, a respeitabilidade desmistificada, numa palavra, a franqueza, essa “franqueza tão incomum” tantas vezes sublinhada ao longo do diálogo<sup>49</sup>, de preferência desabusada, descarada, popularesca, inserida pelo próprio Hegel na “eloquência franca e lúcida do espírito da cultura”, elevando-a à condição de promessa de reconciliação: “O conteúdo do discurso que o espírito profere por si e sobre si mesmo é portanto a perversão [*Verkehrung*] de todos os conceitos e de todas as realidades; é o engano universal de si mesmo e dos outros, e o despudor de dizer esse engano é por isso mesmo a mais alta das verdades”<sup>50</sup>. O que a elite exige do escritor ela o encontra em estado bruto no vagabundo intelectualizado (ou estilizado): que não a poupe na

48. “Meus pensamentos são minhas rameiras” (*Le Neveu*, p. 395; trad. bras., p. 339).

49. *Ibid.*, p. 411.

50. *Phäno.*, p. 311; trad. II, p. 81.

sua severidade<sup>51</sup>. Por pouco que se observe a pantomima desse marginal de elite que é o Sobrinho, não será difícil discernir nas suas evoluções caprichosas a fisionomia severa e taciturna do moralista “como o seu senso agudo da contradição interior e da reviravolta do pró em contra”, como já se observou a propósito do pessimismo elegante de *La Rochefoucauld*<sup>52</sup>. Por um momento, que não será o último, está claro, na pré-história da vida ideológica moderna, o gosto pela *contrariété*, a procura, afetada ou não, da sinceridade a todo custo, essa vontade de franqueza, que irmanam o libertino e o moralista, confundindo-os num mesmo personagem, o intelectual. Pois o

autor das máximas não é um escritor, ele diz a verdade (pelo menos é o seu projeto declarado), é a sua função; ele prefigura então o que chamaríamos intelectual. Ora, um estatuto contraditório define por inteiro o intelectual; sem dúvida ele é delegado pelo seu grupo (aqui, a sociedade mundana) numa tarefa precisa, mas esta tarefa é contestatária; noutros termos, a sociedade encarrega um homem, um retor, de se voltar contra ela e contestá-la [...]. Em suma, o grupo pede ao

51. Cf. Sartre, “Qu’est-ce que la Littérature?”, ed. cit., p. 144. Ouçamos mais uma vez Diderot: “eles rompem a uniformidade fastidiosa criada por nossa educação, por nossas convenções sociais, por nossas conveniências habituais. Se um deles aparece num grupo, é um grão de lévedo que fermenta, restituindo a cada qual uma porção de sua individualidade natural. Sacode, agita, faz aprovar ou censurar, faz surgir a verdade, revela as pessoas de bem, desmascara os malandros [les coquins]” (ed. cit., p. 396-7; trad., bras., p. 340). Ou ainda: “havia nisso tudo muita coisa que pensamos, que dirige nossa conduta, mas que calamos. Na verdade, esta é a diferença mais notável entre meu homem e a maioria de nosso entorno. Confessava seus vícios, que são dos outros também, mas não era hipócrita. Não era mais nem menos abominável que os outros, somente mais franco, mais consequente e por vezes mais profundo em sua depravação” (ibid., p. 462; trad. bras., p. 374).

52. Cf. Jean Starobinski, “Introdução”, in: *La Rochefoucauld, Maximes et Mémoires*, Paris, U.G.F., col. 10/18, 1964, p. 34.

intelectual que haura em si mesmo as razões – contraditórias – de contestá-lo e representá-lo<sup>53</sup>.

Através dos seus intelectuais as sociedades do Antigo Regime davam-se em espetáculo, o que supõe reflexão (a reflexão da “pura cultura”) nesse espelhamento, mas também representação condescendente, intenção moralizante na dissecação das “sólidas essências da realidade efetiva” (na língua da *Fenomenologia*) e tagarelice libertina à margem das ideias, na verdade “*des catins*”. Nessa idade de ouro para os intelectuais (e responsável pela primeira manifestação moderna da Dialética, como se está tentando sugerir) que foi o classicismo francês, autonomia (até à marginalidade) e vínculo orgânico (até à existência de favor) complicam-se mutuamente num conflito nem sempre infeliz. Noutras palavras, nas de Gramsci por exemplo, cujas observações dão conta dessa conjuntura clássica: pois só uma classe consciente de sua força, e das suas debilidades, pode assegurar o solo fértil da autocrítica, engendrar os intelectuais que “representam a autoconsciência cultural, a autocrítica da classe dominante”, e a tal ponto que os “intelectuais se destacam da classe dominante para unir-se a ela mais intimamente”; noutro contexto, como é o caso da incipiente sociedade capitalista italiana, os intelectuais “voltam a ser agentes imediatos da classe dominante, ou então apartam-se dela comple-

53. Roland Barthes, “La Rochefoucauld: ‘Réflexions ou Sentences et Maximes’” in: *Le Degré Zéro de l’Écriture*, Paris, Seuil, 1972, p. 86-7. Mais uma vez a inspiração sartreana é patente: “se a sociedade se vê, e sobretudo se ela se vê vista, ocorre, por esse fato mesmo, a contestação dos valores estabelecidos e do regime, o escritor lhe apresenta a sua imagem e a intima a assumi-la ou então a transformá-la” (“Qu’est-ce que la Littérature?”, ed. cit., p. 129; trad. bras., p. 65). Segundo Paul Bénichou, essa cléricatura leiga conhecerá seu fastígio na idade romântica, quando se firma no dia-a-dia ideológico “um tipo de clérigo que inferioriza e passa sermão no burguês, em nome de um ideal que o ultrapassa” (*Le Sacre de l’Écrivain*, Paris, José Corti, 1973, p. 350).

tamente, constituindo uma casta à parte”<sup>54</sup>. A seu modo Sartre descreve uma estrutura similar quando atribui ao intelectual a condição de agente catalisador da consciência de classe, pois esta só emerge quando a classe se vê a um só tempo “de dentro e de fora”, depois de observar também que “só as classes dirigentes podem se permitir o luxo de retribuir uma atividade tão improdutiva quanto perigosa”<sup>55</sup>. Mas essa função, o “concurso exterior” de que carece a classe, o intelectual só pode cumprir por ser um perpétuo *déclassé*. Se recorremos a uma das ponderações características de Rousseau, não só devolveremos a tese de Sartre à sua atmosfera de origem, como realçaremos uma vez mais, como se fosse preciso, a justeza do discernimento literário e ideológico de Diderot ao pôr em cena, na qualidade de retor da sociedade, um *Lumpen*-intelectual, literalmente um *déclassé*:

Se a experiência e a observação contarem para alguma coisa, estou na posição mais vantajosa em que jamais esteve talvez nenhum mortal, pois, não tendo eu mesmo nenhum status, a todos conhecia; todos vivenciei, dos mais baixos aos mais elevados, excetuando-se o trono [...]. Recebido por todos como um homem despretenhoso e inconsequente, eu os examinava à vontade; quando deixavam de se disfarçar, eu podia

54. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, edição crítica do Istituto Gramsci, Valentino Gerratana (dir.), Turim, Einaudi, 1975, vol. I, Quaderno (IX), §105, p. 634; trad. bras., *Maquiavel*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 424. Ou ainda, na formulação de Lukács: “dessa unidade profunda e íntima entre a filosofia e os interesses gerais da burguesia ascendente resulta uma independência considerável dos filósofos [...] Essa independência lhes dá a possibilidade de crítica [...] essa coragem não é somente virtude individual, mas função dessa relação entre o filósofo e sua classe” (*Existentialisme ou Marxisme?*, Paris, Nagel, 1961, p. 31).

55. Cf. p. ex. “Qu’est-ce que la Littérature?”, ed. cit., p. 146 e 129.

comparar o homem ao homem, o status ao status. Não sendo nada, não querendo nada, não embaraçava nem importunava a ninguém; entrava por toda a parte sem me ater a nada, ora ceando com príncipes de dia, ora jantando de noite com camponeses<sup>56</sup>.

Descentramento socialmente produzido<sup>57</sup>, que a reflexão empenhada transmuda em conquista intelectual, alterando-lhe o rumo, esse *vagabondaggio* picaresco através dos poros da sociedade, espécie de errância mais prosaica e vezaz, exprime bem o *déclassement* que para Sartre define o caráter essencial do intelectual setecentista, alguém arrancado de seu meio pelo favor dos grandes<sup>58</sup>. Solicitado por exigências contraditórias, dividido como seu público, quase sempre relegado à condição híbrida do agregado, o segredo de polichinelo do intelectual, cuja carreira é uma “sequência de triunfos e de humilhações”, só pode ser a “consciência dilacerada”<sup>59</sup>. Mas não é apenas na letra de uma expressão que Sartre retoma o espírito das análises hegelianas; já na sua referência ao parasitismo congênito – mas também metafórico e premonitório da modernidade vindoura – do intelectual no Antigo Regime, em que germina um grão do anti-intelectualismo kojèveano, ecoa ainda a reconstituição hegeliana das tortuosas relações de clientela entre a riqueza, o poder e o espírito atormentado do plebeu intelectualizado: “Eterno consumidor numa

56. *Ébauches des Confessions*, O. C., t. I, p. 1150-1, *apud* L. Backzo, art. cit., p. 67-8.

57. Rubens Torres prefere falar em “excentricidade domada” pelo filósofo ilustrado, que a eleva à dignidade discutível do descentramento, cf. art. cit., p. 41.

58. *Ibid.*, p. 146.

59. Sartre: “Qu’est-ce que la Littérature?”, ed. cit., p. 148.

sociedade de produtores, parasita de uma classe parasitária, usa o dinheiro como um parasita. Não o *ganha*, visto que não há medida comum entre o seu trabalho e a sua remuneração: ele simplesmente *gasta*. Portanto, mesmo pobre, vive no luxo. Tudo nele é luxo, mesmo e sobretudo seus escritos”<sup>60</sup>.

Na língua de Hegel: “Ele vê sua pura personalidade ser a absoluta impersonalidade”<sup>61</sup>. Todavia, prossegue Sartre, essa contradição primitiva não tem parte com o sofrimento; pelo contrário, fazendo de necessidade virtude, o intelectual reivindica o seu *déclassement*, que transforma em solidão e ponto de vista privilegiado; arranjo de realismo e quimera que na exposição hegeliana (se nos for consentido levar adiante essa leitura indireta da *Fenomenologia*, provisoriamente com os olhos de Sartre e à maneira tosca de Kojève) dá-se como o reconhecimento final de que “a consciência dilacerada é em-si essa pura igualdade consigo mesma da consciência que voltou a si”<sup>62</sup>; mas a descoberta do “Eu puro” na sua “profundidade insondável” (ainda Hegel) (formalmente, um pouco a matéria das

**60.** *Ibid.*, p. 147. Esse juízo fará caminho em Sartre, aproximando-se de sua possível fonte kojèveana – como se viu a propósito da “consciência infeliz” do intelectual, agora tomada pela culpabilidade difusa dos que se sabem impotentes e apartados da esfera da produção: “eles são fracos por natureza: não produzem, vivem de salário, o que lhes retira a possibilidade de se defender tanto na sociedade civil quanto na política. Ei-los assim ineficazes e ondulantes” (“Plaidoyer”, ed. cit., p. 376. “O escritor consome e não produz [...] suas obras permanecem gratuitas [...] As coisas não poderiam acontecer de maneira diferente, pois sua atividade é inútil” (“Qu’est-ce que la Littérature?”, ed. cit., p. 128). Dito de outro modo: assim supérfluo, o intelectual não tem alma, o que não deixa de ser um privilégio, pelo menos o da ilusão: “eu não era consistente nem permanente; eu não era o continuador futuro da obra paterna; eu não era necessário à produção do aço: numa palavra, eu não tinha alma” (Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 61).

**61.** *Phäno.*, p. 36; trad. II, p. 75.

**62.** *Ibid.*, p. 376; trad. II, p. 84.

Confissões de Rousseau) deve muito da sua evidência – no discurso especulativo – ao descompasso social daquele que “contempla os grandes, de fora, com os olhos dos burgueses, e de fora, os burgueses, com os olhos da nobreza” e que ainda “tem suficiente cumplicidade com uns e outros para compreendê-los igualmente por dentro”<sup>63</sup>. Por outro lado, a desclassificação social assumida (em todos os sentidos, inclusive o cínico, do Sobrinho de Rameau) convive com a sensação, real, de autonomia, referida há pouco (e que para Sartre é antes de tudo a da literatura, identificada ao Espírito, isto é, ao “poder permanente de formar e criticar ideias”<sup>64</sup>), experimentada pelo intelectual: “Ele plana, sobrevoa, é pensamento puro e puro olhar.”<sup>65</sup> Dito de outro modo, é o ponto de vista da Teoria que se presume assim liberado – condição de possibilidade em Rousseau, por exemplo, do discurso de cunho universal sobre o homem em geral<sup>66</sup>, no *Sobrinho de Rameau*, da dialética mais insolente da vadiagem. Pois é bem de uma certa dialética que nos acercamos salvo engano – através da experiência, sumariamente evocada, do intelectual no limiar da nova ordem social burguesa. Já o *déclassement* destacado por Sartre parece anunciá-la e suscitar o seu equivalente literário e filosófico, prefigurado esse movimento pendular onde as perspectivas antagônicas de classe se sucedem, nessa degradação social que é elevação intelectual – mais precisamente, consagração do intelectual como protagonista social específico, no caso, pairando acima da socie-

63. *Ibid.*, p. 148.

64. “Qu’est-ce que la Littérature?”, ed. cit., p. 148.

65. *Ibid.*

66. Cf. B. Baczko, art. cit., p. 68.

dade, “il plane, il survole...”. Daremos mais um passo se observarmos o quanto o *déclassement* assim entendido e esquematizado está próximo do mecanismo da instituição – real e simbólico – do que Mannheim denominou *relativ freischwebende Intelligenz* (“inteligência relativamente livre e oscilante”), “sem pretender”, com isso, “sugerir um grupo completamente desligado e livre de relações de classe”, com isso, ou “um estrato elevado acima das classes, possuindo relações próprias”<sup>67</sup>. Não obstante, a evidência histórica de uma *intelligentsia* marginal sugere irresistivelmente a ideia de um “estado desamarrado, *relativamente* sem classe” encarnando por assim dizer a tênue verdade imaginária do intelectual. Mas importa reter sobretudo alguns traços característicos e familiares do fenômeno circunscrito pelo termo *schweben* da fórmula tomada por Mannheim a Alfred Weber. Tal como a imaginação dos pós-kantianos, que oscila (*schwebt*, dizia exatamente Fichte) entre o objeto e o não-objeto, o intelectual também flutua, volteia, como se viu, por entre as classes, a sua inclusive; daí sua aparência desfrutável (que o Sobrinho leva ao extremo e Hegel, por seu turno, não deixa de explorar), a natureza cambiante desse ser “*ondoyant*” no dizer de Sartre<sup>68</sup>. Digamos – o menos, por ora, e vagamente – que essa disponibilidade social configura uma certa predisposição para a dialética, ou, à maneira de Mannheim, que ela impele a classe dos cultos a experimentar a incoerência eventual das ideologias concorrentes sobre a cena social, as ideias conflitantes que atravessam a representação de um mesmo objeto social.

67. Karl Mannheim, *Sociologia da Cultura*, São Paulo, Perspectiva, 1974, p. 82; e, ainda, *Ideologia e Utopia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1968, p. 37, 180.

68. Cf. texto citado à nota 58.

Por isso o intelectual não só hesita, procura a nuança<sup>69</sup>, como oscila e reflete no andamento volúvel da sua frase o balanço próprio da dialética. Daí também o inequívoco ar de gratuidade (socialmente construída, como se está vendo) que parece se desprender das grandes formações dialéticas (que se pense de imediato nas lubies do Sobrinho de Rameau, nos paradoxos de Rousseau), atmosfera que a reabilitação hegeliana da dialética tratará de dissipar, sempre que a ocasião se apresenta, a título de exorcismo preliminar; “Habitualmente considera-se a dialética uma operação extrínseca e negativa, que não pertence à coisa mesma, mas que tem seu fundamento na simples vanglória, como uma mania subjetiva de fazer vacilar e liquidar o permanente e verdadeiro, ou que pelo menos não conduz a nada que não seja à futilidade do objeto tratado dialeticamente”<sup>70</sup>.

A rigor, mania de intelectual; e talvez não seja fortuitamente que Hegel tenha recorrido a uma palavra francesa para qualificar melhor essa agudeza ociosa, ao que parece entranhada desde a origem na própria índole do pensamento dialético: “Costuma-se representar a dialética como um mero sistema de báscula [*Schaukelsystem*] subjetivo característico do raciocínio [*Räsonnement*] que vai de um lado para outro, onde o conteúdo está ausente e o desfecho é encoberto por esse espírito agudo [*Scharfsinn*] responsável por tal raciocínio”<sup>71</sup>. Pelo que se vê, o

69. Ele é o “homem da nuança” que nos anos 1930, à maneira dramática de Kojève, Malraux opunha ao “homem de ação”, cf. p. ex. *L’Espoir*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1977, p. 462.

70. *Wissenschaft der Logik*, Lasson (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1967, vol. I, p. 37-8; trad. R. Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Hachette-Sollar, 1968, p. 51.

71. *Enzy.*, §81, p. 172; trad. p. 343.

balanço (*Schaukel*) dessa dialética truncada e aquela outra flutuação, o livre oscilar inerente ao *déclassement* da *intelligentsia*, de algum modo convergem, tendência social e esquema formal nalgum ponto se cruzam, o da contradição consentida. Não só o *Lumpen*-intelectual convive com a contradição – mais precisamente, com a negação indeterminada se quisermos fazer justiça ao “ceticismo” e ao “niilismo” de que falava Kojève a propósito do *Sobrinho* – o pequeno-burguês igualmente, cuja afinidade com a *intelligentsia* é secular e ao que parece de estrutura – entre outros, como é sabido, o vezo de imaginar-se acima dos antagonismos de classe lhes é comum. Uma observação de Marx exprime enfaticamente o teor da contradição a que estamos nos referindo: “O pequeno-burguês deifica a contradição, pois a contradição é o núcleo da sua essência. Ela é a própria contradição social em ação”<sup>72</sup>. Pois é dessa mesma contradição social, hipostasiada e, por assim dizer, insolvente, que se alimenta o sistema de báscula descrito por Hegel. Noutras palavras, a contradição permanente que para Marx define a pequena-burguesia (laminada pelas duas classes fundamentais, ofuscada pela grande burguesia e compadecida dos sofrimentos do povo), Hegel pode chamá-la de dialética, no caso, a dialética própria dos intelectuais, que também é a da vadiagem ilustrada. Por um momento – a estudar mais de perto – não são as classes fundamentais que estão condenadas à dialética.

\*

72. Carta a Anenkov, *Werke*, ed. cit., vol. IV, p. 551.

Retomemos o fio da nossa meada, uma vez admitida, e dada, a inclusão do intelectual no elenco dos temas hegelianos, se não como figura, pelo menos como problema. Voltemos ao discurso “rico de espírito” (*geistreich*), cujo titular, pelo que se pôde observar, é o intelectual bem falante do Antigo Regime agonizante. Crise e linguagem – esta tanto mais brilhante, quanto mais a primeira se aprofunda – definem-lhe, portanto, o caráter e a oportunidade histórica; ele é o “espírito verdadeiro”, ele encarna o “espírito da cultura”, diante do qual, ressaltado-lhe o porte intelectual, a bisonhice condescendente do “*philosophe*” bem pensante, representa a “inconsistência de um pensamento sem cultura”<sup>73</sup>. O Sobrinho de Rameau é o *homem culto* por excelência.

Sua existência é a palavra universal e o juízo lacerante, sob a égide do qual se dissolvem todos esses momentos que devem valer como essências e membros efetivos do todo; e esse julgamento joga consigo mesmo o jogo da dissolução de si. Juízo e palavra são portanto o verdadeiro, o incoercível, que tudo submete; eles representam a única coisa que verdadeiramente importa nesse mundo real. Cada momento desse mundo alcança o seguinte resultado: que o seu espírito seja enunciado, ou que se fale dele com espírito, e que seja dito o que ele é<sup>74</sup>.

Traduzindo *geistreich* por *scintillant d’esprit*, Hyppolite comenta: “Alusão ao espírito e à conversação na França do século XVIII. A unidade de todos os momentos separados se exprime nesses juízos cintilantes de espírito

73. Phäno., p. 372; trad. II, p. 80.

74. *Ibid.*, p. 372; trad. II, p. 79-80.

[...] A ordem social é apenas o pretexto para conversações brilhantes que desvendam o sentido oculto sob o sentido patente”<sup>75</sup>. Caberia acrescentar: a alusão é pejorativa e confina o intelectual ou, se preferirmos, o homem culto por cuja eloquência passava ainda há pouco o “espírito verdadeiro”, no mundo acanhado do salão, onde impera o riso sardônico (*Hohngelächter*)<sup>76</sup> do *divertissement* cortês declinante – já o termo *Spiel* empregado por Hegel acentua o traço mundano do intelectual, de quem se exige que “fale com espírito”. Noutras palavras, ainda de Hegel e gravitando nessa órbita apequenada do gênero *Geistreich*<sup>77</sup>: o “espírito da cultura” existe como “juízo e discussão” sua vida é a vida efêmera de uma conversação, além do mais frívola – pois é assim que Hyppolite parafraseia *schwätzen, beschwätzen* –, “tagarelice (*Faselei*) de um instante que logo se esquece”, onde circulam sem entraves o verbo derramado do homem de espírito (ao qual se opõe a fala monossilábica da consciência “honestá”), o “discurso irrefreado” do Sobrinho de Rameau<sup>78</sup>, “a tagarelice sediciosa” (*Kojève*) do intelectual, “essa tagarelice espirituosa da vaidade”, na tradução de Hyppolite<sup>79</sup>. Não há como evitar o estereótipo, pois a insistência na “vanglória do juízo rico de espírito”<sup>80</sup>, a desconfiança inspirada pelo momento retórico inerente ao desempenho da função intelectual sugerem o lugar-

75. Trad. cit., vol. II, p. 79-80, n. 64.

76. Cf. Phäno., p. 374; trad. II, p. 82.

77. Cf. *ibid.*, p. 384; trad. p. 94.

78. Falseando um pouco o sentido da fórmula de Rubens Torres, art. cit., p. 41.

79. “... *geistreichen Geschwätze der Eitelkeit*”, p. 384; trad. II, p. 94.

80. *Die Eitelkeit des geistreichen Beurteilens*”, (*ibid.*).

-comum malbaratado – em que a tradição costuma opor à gravidade provinciana alemã o cosmopolita e parisiense *esprit de conversation*, no qual não é difícil discernir o estilo *geistreich* esmiuçado por Hegel – a tal ponto que nas observações de Adorno acerca da aversão hegeliana pelas “formulações elaboradas com ênfase artística” ainda ecoam as palavras de Madame de Staël: “os alemães veem uma espécie de charlatanismo na expressão brilhante”, não concebem “que seja possível tratar a palavra como arte liberal”, convencidos “de que o que existe de mais sagrado no mundo foi abalado pela graça; ao menos por aquela que não dá importância a nada e faz tudo cair no ridículo”<sup>81</sup>. Que se repare, a propósito, nas ressalvas com que Hegel garante a simples menção da prática da conversação, por assim dizer confirmando, ao contrapor ao “juízo cintilante de espírito” o “juízo sério”, a mesma Madame de Staël no seu sentimento de que os alemães “querem um resultado sério para tudo”, circunspeção singela que desanda qualquer conversa de sociedade em “*entretien sérieux*”<sup>82</sup>. Mas esse começo de cultura deverá primeiramente dar lugar à

**81.** Adorno, *Tre Studi su Hegel*, ed. cit., p. 148. Madame de Staël, *De l'Allemagne*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, vol. I, p. 112, 103. Note-se que essa graça amena e de boa companhia é parente próxima da verve truculenta do Sobrinho de Rameau.

**82.** Ed. cit., p. 102. Claro está que essa falta de jeito mundano, onde convergem *esprit de sérieux* e ideologia anti-intelectualística, Madame de Staël não atribui apenas a um vezo de psicologia nacional, mas também à situação global das relações entre as classes sociais, cuja luta, no salão, é um combate “cintilante do espírito”: “as relações das diferentes classes entre si eram, ademais, propícias a que se desenvolvessem, em França, a sagacidade, a medida e a conveniência do espírito de sociedade. As posições [*les rangs*] não vinham marcadas de maneira positiva, e as pretensões se agitavam incessantemente no espaço incerto que cada qual podia, por seu turno, conquistar ou perder. Os direitos do terceiro estado, dos parlamentos, da nobreza, mesmo o poder do rei, nada estava determinado de modo invariável; tudo se passava, por assim dizer, na destreza da conversação” (*ibid.*, p. 105).

seriedade da vida plena que conduz à experiência da coisa mesma. Se a isto se acrescenta a seriedade do conceito que desce na profundidade da coisa, então tal conhecimento e modo de julgar conservarão seu devido lugar na conversação”<sup>83</sup>. Deixemos de lado por ora a noção especificamente hegeliana de seriedade (que nada tem de edificante), assinalando de passagem apenas a afinidade sugerida entre o homem experimentado e o homem sério (o que não é pouca coisa, dada a centralidade do conceito de *experiência* no hegelianismo, como é sabido), opondo-os por assim dizer à leviandade intelectualizada do homem de espírito. E, no entanto, tornemos a insistir, a dialética se dá a conhecer enquanto tal na sua feição propriamente moderna através desse porta-voz precário.

Expliquemo-nos um pouco. A clara prevenção hegeliana contra a conversação brilhante – que aliás cede o passo ao realismo, ainda por definir, quando se trata de chamar a dialética pelo nome, como se viu – e que culmina na condenação do intelectual, deita raízes numa tradição secular comandada por uma relação estrutural mais ampla: já o confronto há pouco mencionado entre o homem sério e o homem de espírito é seqüela de uma evolução histórica marcada pelo desenvolvimento retardatário do

83. Phäno., p. 12. Citamos na tradução de H. C. de Lima Vaz, in: Hegel, São Paulo, Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores, vol. 30), p. 13. Não nos deixemos seduzir pela facilidade do clichê simétrico (igualmente ponderável): o do professor universitário bisonho, sem nenhum uso do mundo. Variando o contexto, far-se-á justiça à sabedoria entranhada no *esprit de conversation*; por exemplo, é inegável que a justeza estética de certas epístolas de Horácio e de vários poemas “elevados” de Goethe que se fecham com uma nota dissonante, porém espirituosa, em que é afastada a seriedade do clima geral da peça, deve-se à pertinência da transposição artística de uma tendência típica da conversação social que, para não ultrapassar certo limite, detém-se, interrompe-se e subverte com habilidade e graça mesmo o que é mais profundo. Cf. Hegel, *Vorlesungen Über die Aesthetik, Werke*, vol. 13, p. 378-9; trad. ital. Estética, Milão, Feltrinelli, 1963, p. 386.

capitalismo, deriva deste outro confronto – que mobilizou sob as mais diversas formas a inteligência alemã por várias gerações – entre o avançado processo de socialização capitalista na Inglaterra e na França e as particularidades inerentes ao “atraso” do mesmo processo na Alemanha. Daí, por exemplo, o cotejo sistemático que se conhece entre Cultura e Civilização, com a qual evidentemente alinha o intelectual, quase sempre representado como um homem de letras e mal visto como virtual *homem do mundo*. As restrições peremptórias do primeiro Thomas Mann, o das *Considerações de um Apolítico*, devem muito de sua evidência histórica de então à “idealização” desses efeitos do capitalismo tardio. O espírito que cintila na conversação brilhante – de cuja natural charlatanice se suspeita e onde de fato a palavra é considerada uma arte liberal<sup>84</sup> – evoca para o Thomas Mann de 1914-18 um sem-número de aspectos nefastos do estado de civilização, identificado à “literatura”, onde o espírito existe “sob a forma do verbo”: seu representante é o burguês eloquente, advogado literário do *tiers état*, o letrado em cuja retoriquite humanitária abundam o gesto largo, o verbo generoso, a bela frase exaltante, em tudo o oposto do “temperamento germânico”, cuja vontade “refratária, obstinada, singular” e musical desdenha a palavra da humanidade literária, a facúndia do “imperialismo da civilização”<sup>85</sup>. Thomas Mann

84. “O tipo de bem-estar experimentado por uma conversação animada não consiste exatamente no assunto dessa conversação; o seu principal interesse não reside nas ideias ou acontecimentos que nela se desenvolvem, mas em certa maneira de agir uns sobre os outros, agradar-se recíproca e rapidamente, falar tão de pronto como se pensa, fruir instantaneamente de si mesma [tagarelice de um instante que logo se esquece, dizia Hegel] ser aplaudido sem trabalho, manifestar seu espírito em todas as nuances por meio do acento, do gesto, do olhar” (Madame de Staël, ed. cit., p. 101-2).

85. *Considérations d’un Apolitique*, Paris, Grasset, 1975, p. 51-2).

preferia falar em coragem, mas o que assim prezava e mobilizava contra o intelectual-literato era, na verdade, uma variante por assim dizer sublime e, na ocasião, ativa e belicosa, do *esprit de sérieux*, cuja real envergadura é ditada pelo ritmo complexo do desenvolvimento desigual do capitalismo de que trata uma passagem de Adorno:

Na medida em que as malhas da rede civilizatória, do aburguesamento, não foram tecidas tão cerradamente na Alemanha, como nos demais países ocidentais, durante todo o longo período da pré-história burguesa, uma reserva de forças naturais conservou-se indomada nesse país. Ela suscitou tanto o radicalismo inflexível do espírito quanto a possibilidade permanente de uma regressão. É por isto que não se pode considerar Hitler um destino do caráter nacional alemão, mas não foi por acaso que ele se impôs na Alemanha. Sem a seriedade alemã, suscitada pelo *pathos* do absoluto, e sem a qual o melhor não poderia existir, tampouco Hitler teria podido prosperar. Nos países ocidentais onde as regras do jogo social estão mais profundamente enraizadas nas massas, ele não teria sobrevivido ao ridículo. A seriedade divina pode degenerar no bestial; na sua *hybris* ela se atribui literalmente o absoluto e se enfurece contra tudo o que não se dobra às suas pretensões<sup>86</sup>.

**86.** “Sobre la Pregunta: Qué es Alemán?”, in: *Consignas*, Buenos Aires, 1973, p. 99-100. Veja-se igualmente a segunda parte de *Héritage de ce Temps* (Paris, Payot, 1978), onde Ernst Bloch examina essa mesma e extemporânea “reserva de forças naturais indomadas” à luz da não-contemporaneidade (*Ungleichzeitigkeit*) que pontuou a história do capitalismo na Alemanha até a “surpresa” nazista.

Não será necessário evocar de imediato o furor demagógico da ideologia nacional-socialista para se convencer de que o *páthos* sagrado do absoluto também engendra a sua própria retórica, “sobrecompensação linguística” (Hermann Broch) ditada em boa parte pelo ressentimento entranhado na consciência confusa porém exaltada da singularidade nacional, o que anima tanto a alambicada e não obstante radical e militante fraseologia da ideologia alemã dos anos 1840, quanto o “jargão da autenticidade” (Adorno) das ontologias fundamentais onde “as palavras soam, independentemente do contexto e do conteúdo conceitual, como se dissessem algo mais elevado do que significam”<sup>87</sup>. Por pouco que se atente para o teor da demanda metafísica de profundidade, vagamente anticapitalista e anteposta à superficialidade do espírito “literário”, compreender-se-á o caráter elevado da exigência retórica inerente à vindicação programática da seriedade. Variando a angulação, verificar-se-á que a vontade de estilo mudou de lado: a conversação brilhante pode ter método, clareza e argumentação precisa (reparemos desde já que nada impede de reconhecer em certos diálogos de Platão o primeiro grande monumento do gênero “conversação brilhante”), ao passo que a séria animosidade contra o *Geistreich* cristaliza-se no fetichismo da frase, na fórmula hermética. Vantagem apreciável do “atraso”, esse *páthos* retórico da especulação filosófica alemã foi entretanto o tributo exigido por “uma intuição certamente mais fácil de alcançar na Alemanha do que num mundo onde triunfa o *common*

87. Adorno, *La Ideologia como Lenguaje (Jargon der Eigentlichkeit)*, Madrid, Taurus, 1971, p. 164. Segundo Adorno, o termo “aura”, redescoberto por Benjamin como se sabe, é o que melhor descreve esse dispositivo ideológico. “Sagradas sem conteúdo sacro, emanações congeladas, as palavras, senhas do jargão da autenticidade, são produtos degenerados da aura” (*ibid.*).

sense, a saber que o absolutismo do entendimento faz do método algo delirante”<sup>88</sup>. A afirmação é de Habermas, que

**88.** O contexto da defasagem histórica convida à nuance. A mesma ambivalência assinalada por Habermas – efeito do capitalismo tardio que nada tem a ver com a mera justaposição de processos sociais paralelos e heterogêneos – reproduz-se, por exemplo, no descompasso característico da obra de Schopenhauer, e nisto reside talvez o segredo da sua força, cujo estilo “reflexivo e perfeitamente desenvolvido”, nas palavras de Horkheimer, destoa do seu assunto, onde germinam todos os elementos da retórica do absoluto. Em outros termos, a leveza, tão difamada, do seu estilo não condiz com a seriedade do assunto. “Nenhuma solene gesticulação linguística”, escreve Horkheimer, “para tirar do bolso do colete um sentido da falta de sentido e da morte, nenhuma teologia do nada, nenhum substitutivo da filosofia da história por meio de uma historicização do ser em que as vítimas não apareçam e os verdugos se escondam, pode confundir-se com o claro tom da obra schopenhaueriana: por muito que sustente como tese principal a inevitabilidade do padecer e da baixeza, e sublinhe a inutilidade do protesto, seu estilo constitui um protesto único contra o fato de que as coisas sejam assim” (M. Horkheimer, “Schopenhauer y la Sociedad”, in: T.W. Adorno e M. Horkheimer, *Sociologica*, Madrid, Taurus, 1971, p. 164). Sabidamente o juízo final de Lukács sobre Schopenhauer (com frequência respira-se esse clima numa obra reconhecidamente disparatada como a *Destruição da Razão*) discrepa em tudo de Horkheimer, menos na descrição do arranjo de niilismo e ideologia do consumo (combinação recorrente na história intelectual alemã, e que já pudemos encontrar em Stirner: cf., neste volume, “Ideia e Ideologia” e “Entre o Nome e a Frase”) em que se exprime o referido contraponto de assunto e estilo: “o abismo do nada, o fundo sombrio da carência de sentido da existência é como o tempero picante que dá sabor e encanto a este gozo da vida [...] O sistema da filosofia de Schopenhauer – sistema engenhoso e harmoniosamente construído do ponto de vista da arquitetônica formal – ergue-se como um belo hotel moderno, dotado de todo conforto, à beira do abismo do nada, da carência de todo o sentido. E a diária contemplação do abismo, entre refeições esplêndidas, prazerosamente degustadas, ou entre obras de arte preciosas, só pode realçar ainda mais o gozo desse conforto refinado” (G. Lukács, *El Asalto a la Razón*, México, Grijalbo, 1968, p. 201). Detenhamo-nos na chave biográfica – em geral desdenhada –, onde reencontraremos em efígie, articuladas pela mesma *fausse position*, obra e estrutura social. Horkheimer lembra que no estilo de Schopenhauer predominam os traços do burguês ilustrado do século XVIII, que nele “se fizeram filosóficos o senso do comerciante, que herdara do pai, a naturalidade que se devia ao dom de achar-se à vontade inclusive noutros países e línguas, e a sobriedade em que fora formado [...] A discrição do comerciante organiza até as peças mais íntimas da doutrina”; em suma, “a filosofia existe para que ninguém se deixe lograr” (ed. cit., pp 163-4). Em linhas gerais a explicação de Lukács envereda pelo mesmo caminho: “Como homem educado na escola da burguesia e de grande senso prático, Schopenhauer tinha clara consciência de que sua existência espiritual dependia da intangibilidade e do incremento de suas rendas, e por isto lutou toda a vida, tenaz e sabiamente, com sua família, com os administradores de seus bens etc.” (Lukács, ed. cit., p. 163). Esses aspectos “práticos” do caráter de Schopenhauer também recordam o Iluminismo, sendo manifesta sua afinidade com Voltaire, porém limitada por

se explica devolvendo-nos ao contexto de origem das observações precedentes:

Essa posição em falso diante de um processo de socialização cujo curso se afasta da via normal do desenvolvimento capitalista, da formação do Estado nacional

uma peculiaridade da vida nacional, a aliança de excentricidade e difamação da vida pública; cf. *ibid.*, p. 163-4. Realismo de *rentier*, diverso do hegeliano, em que a sinceridade, estampada no estilo, pode valer como crítica da ideologia: “ao contrário dos seus apoietas, os escritores sombrios e pessimistas da burguesia não tentaram paliar as consequências do Iluminismo com a ajuda de doutrinas harmonizadoras” (M. Horkheimer e T.W. Adorno, *La Dialectique de la Raison – Dialektik der Aufklärung*, Paris, Gallimard, 1974, p. 126); ou ainda: “seu repúdio da subversão não está motivado filosoficamente – nem pelo imperativo categórico, nem pelo espírito objetivo, nem por qualquer sentido oculto – mas, abertamente, pela liberdade de que participava graças ao seu pecúlio e às suas rendas; e o medo de ficar exposto, sem bens, à realidade social, tanto quanto sua gratidão para com os defensores da ordem, que temia, não exprimem propriamente um juízo amistoso sobre aquela” (Horkheimer, “Schopenhauer y la Sociedad”, ed. cit., p. 163). Via de regra, esses escritores “sombrios” florescem nas estufas “atrasadas” do capitalismo (que se pense, por exemplo, além dos alemães, nos russos), beneficiados por essa ampla sensibilidade filosófica referida há pouco, da qual dá conta aliás a expressão composta utilizada por Lukács – “irracionalismo burguês” – para designar a novidade de Schopenhauer, primeiro caso notável, na Alemanha, “do escritor ‘rentier’, tipo que já há muito tempo se fixara com importância crescente na literatura burguesa dos países capitalistas desenvolvidos” (El Asalto a la Razón, p. 163). Por outro lado, esse balanço e local de estilo e assunto, prosaísmo moderno e seriedade divina, cálculo burguês e vontade cega, racionalidade de pormenor e totalidade contingente, põe a descoberto a base sobre a qual repousa o edifício da produção capitalista, “essa interação entre uma necessidade submetida a leis estritas em todos os fenômenos particulares e uma irracionalidade relativa ao processo global” (Lukács, *Histoire et Conscience de Classe*, p. 131). Tornemos por esse caminho ao desprezo pelo *Brotgelehr*t afetado pelo “intelectual independente” Schopenhauer: “quem pode murmurar contra a máxima: *primum vivere deinde philosophare?* Esses senhores, antes de tudo, querem viver, e viver às custas da filosofia [...], ora, minha doutrina não se presta de modo algum a servir de ganha-pão” (Le Monde..., ed. cit., p. 18). Neste ponto, caso tenham cabimento as observações precedentes, não há como deixar de evocar o que Horkheimer e Adorno escreveram a propósito de um episódio que ilustra o caráter paradoxal da forma-mercadoria na esfera da cultura: “num momento em que estava gravemente doente, Beethoven lançou longe de si o romance Walter Scott que estava lendo, exclamando: ‘O malandro! Escreve por dinheiro!’, quando, trabalhando nos seus últimos quartetos – suprema recusa das regras do mercado da época –, revelou-se um homem de negócios experimentado e obstinado: é o mais grandioso exemplo de unidade das oposições mercado-autonomia da arte burguesa” (*Dialectique de la Raison*, p. 166).

e da modernização, torna o espírito filosófico sensível a duas coisas: por uma parte, à perda da substância humana que uma racionalização progredindo de modo brutal exige de uma sociedade que se mantém a despeito dos seus antagonismos naturais; mas por outro lado, igualmente, à necessidade de forçar esse progresso num país atrasado a fim de reduzir a barbárie dos setores arcaicos, barbárie que sobressai muito mais do fundo de uma racionalização possível<sup>89</sup>.

Entre esses dois polos da sensibilidade filosófica alemã – “uma forma particular de espírito”, segundo Habermas, “mistura excepcional de intuição e autismo, de presunção e sensibilidade”<sup>90</sup> – oscila o *esprit de sérieux* na sua ambivalência fundamental, como se viu, peça idiossincrática do quadro mais amplo do desenvolvimento retardado do capitalismo na Alemanha. O descrédito do momento retórico inerente à função intelectual, preâmbulo da condenação do intelectual, é parte da “via prussiana” do desenvolvimento burguês, dessa trajetória marcada pelo compromisso de classe e pela capitulação política, matéria histórica que empresta todo o seu peso à constatação de Adorno: “Mesmo a antipatia de Hegel por Diderot dá testemunho do ressentimento daqueles cuja vida indigente priva da liberdade de se insurgir e consideram culpável o corpo da língua”<sup>91</sup>.

A contrapartida alemã do *geistreich* foi judiciosamente traduzida por “engenhoso”. Segundo Hegel, o gênero

89. Habermas, *Profils Philosophiques et Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 31, 32.

90. *Ibid.*, p. 29.

91. *Dialectique Négative*, Paris, Payot, 1978, p. 51.

engenhoso é o estilo mesmo de Jacobi, onde as ideias estão sempre “*engenhosamente expressas*”<sup>92</sup> mas, é evidente, sem a força das iluminações súbitas do diálogo de Diderot. Por isso mesmo é inequívoca a simpatia condescendente com que acolhe esse equivalente mitigado e sentimental da “linguagem rica de espírito”, com que se deixa atrair sem remorso pelo “doce encanto do claro-escuro” dessas dissertações (*Abhandlungen*) onde abundam as “imagens e locuções engenhosas” graças às quais “o profundo se manifesta na sua clareza e ingenuidade”. A indulgência do juízo cessa, todavia, logo que “o descosido, os caprichos, as audácias de expressão, as agudezas da inteligência, os excessos e a obstinação” do gênero engenhoso revelam a “contingência da forma”. O que Hegel não perdoo, justamente por ser indiferente ao estilo. Já nos referimos ao sentimento reticente de Hegel pelas “formulações elaboradas com ênfase artística”, salientado por Adorno juntamente com sua inspiração anti-iluminista. O engenho sutil de Jacobi não é o de um ilustrado; o que nele se choca com a “indiferença estilística”<sup>93</sup> de Hegel é a sua vontade de estilo, incompatível com a forma lógica superior exigida pela especulação filosófica<sup>94</sup>. Hegel erige o momento inexpressivo da seriedade em princípio de estilização. A rigor o conflito é de gênero; o que Hegel surpreende e censura na forma volúvel da retórica sentimental de Jacobi é

92. Cf. Hegel, *Über F. H. Jacobi Werke*, in: *Nürnberger und Heidelberger Schriften, Werke*, Suhrkamp, vol. 4, p. 453-6; trad. fr. sob a direção de André Doz, *Recension des Oeuvres de F. H. Jacobi*, Paris, Vrin, 1976, p. 13, 36-8.

93. Adorno, *Tre Studi su Hegel*, ed. cit., p. 148.

94. Veja-se, por exemplo, no Prefácio da *Filosofia do Direito* a severidade com que censuram o desleixo daqueles que menosprezam o rigor das conexões lógicas em nome da expressão sem entraves do que lhes acode fortuitamente ao espírito.

o grão de *ensaísmo* que aí germina, o curso imprevisível desses tratados, comprometendo-lhes a intenção de ciência, a que não podem entretanto renunciar.

A forma exterior dos tratados contidos neste volume indica projetos e declarações meramente contingentes, de modo algum metódicos e doutrinários, mencionados pelos prefácios que assinalam tanto as interrupções involuntárias quanto as múltiplas modificações do projeto original ao longo do tempo e do trabalho; circunstâncias alegadas para se fazer compreender a forma desses escritos, o que confirma seu caráter: são efusões contingentes, forma híbrida que tem mais do gênero epistolar do que da dissertação<sup>95</sup>.

Nem tudo é carência no estilo “rico de espírito”; ou melhor, a desconfiança que infunde-lhe advém do gênero *ensaístico*, cuja forma acidentada partilha. O gênero *engenhoso* é um gênero misto como o ensaio, que, de resto, para Hegel, não é uma forma<sup>96</sup>; sua ambivalência é própria da posição intermediária que ocupa.

O gênero *engenhoso* é um sucedâneo [Surrogat] do pensamento metodicamente elaborado e progredindo racionalmente. Situado acima do entendimento, sua alma é a Ideia; ele apreende a antítese sobre a qual a Ideia repousa; mas não elevando à consciência nem sua concepção abstrata nem a passagem dialética de conceito a conceito, seu *material* é constituído por

95. Jacobi Werke, p. 454; trad. p. 37.

96. Ao contrário da Enciclopédia filosófica – a forma científica do Sistema –, a Enciclopédia usual é um *agregado* de conhecimentos colhidos de modo empírico e contingente, cuja *ordem*, assegurada por uma unidade apenas exterior, prima pela ausência de forma: em suma, é um *ensaio* (Versuch). Cf. Enzy., §16, p. 61; trad. p. 182.

representações concretas e pensamentos da esfera do entendimento<sup>97</sup>.

Sendo o especulativo sua mola íntima e oculta, compreende-se então que no “gênero engenhoso” as aproximações imprevistas e paradoxais, vale dizer, o cerne do “discurso cintilante de espírito”, façam as vezes de “passagem dialética de conceito a conceito”. Na *Propedêutica* esta relação de substituição do especulativo pelo retórico – “claro-escuro do gênero engenhoso é sedutor porque a luz da ideia se reflete nele”<sup>98</sup> – é apresentada como uma relação de analogia: “O *gênero engenhoso* é um ‘*analogon*’ do racional”<sup>99</sup>. Se o que precede tem cabimento, não haverá exagero em reconhecer no intelectual o “*analogon*” do pensador especulativo. O que se exprime no estilo *geistreich* é o lado conflitante em que uma determinação aparece “oposta à sua representação imediata, ou em si mesma”<sup>100</sup>; daí o parentesco assinalado e a sua afinidade com os dois outros modos de ser do juízo arrolados por Hegel: a agudeza de espírito (*Scharfsinn* – ao qual já vimos Hegel atribuir o vezo de tomar a dialética como um gratuito sistema de báscula) e o intraduzível repente do Witz, que enfeixam toda sorte de aptidão para discernir relações mais finas e profundas, diferenças inaparentes, para aproximar inesperadamente representações as mais

97. *Jacobi Werke*, p. 453; trad. p. 36.

98. *Ibid.*, p. 454; trad. p. 37.

99. *Philosophische Propädeutik*, in: *Hegel Studien Ausgabe*, III, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1968, III, §169, p. 188; trad. p. 166.

100. *Philo. Propä.*, III, §169, p. 188; trad. p. 166.

distantes<sup>101</sup>. Em suma, essas três modalidades de espírito são o mecanismo secreto – como a especulação – da “conversação brilhante”, além de moldarem a razão do intelectual, que para Hegel é *raciocinante* (*räsonnierende*)<sup>102</sup>.

A raciocinação é apanágio do intelectual, tanto mais característico quanto o uso hegeliano do termo conserva a sua conotação pejorativa de origem – que transparece por exemplo na denúncia rousseauniana do “século raciocinador”, cujas vagas sucessivas de intelectuais simplesmente ilustrados ameaçam submergir o pouco que resta de “*vrais Philosophes à rappeler dans nos coeurs les loix de l’humanité et de la vertu*”<sup>103</sup>. O próprio Hegel nos convida à conjectura quando, ao concluir o comentário do diálogo de Diderot, associa *Räsonnieren* e *Schwatzen*, a fala desatada e judicativa do “espírito da cultura”<sup>104</sup> e dá a entender que o pensamento raciocinante é o fulcro do gênero, historicamente localizável, da “conversação bri-

101. Cf. *Ibid.*

102. Cf. p. ex., *ibid.*, §171, onde Hegel apresenta como “raciocinante” a Razão à procura do fundamento das coisas, “vale dizer, o fato de serem postas por uma outra ou em uma outra”, distinguindo-a do seu desempenho negativo ou dialético, que se verifica quando a Razão “indica a passagem de uma determinação do Ser – no plano do entendimento – para a determinação oposta” (*ibid.*, §170). Nem sempre a distinção entre dois “usos” da Razão é assim tão nítida.

103. Rousseau, *Narcisse*, Pref., O. C., t. II, p. 966. Há um pouco dessa paixão anti-iluminista em Hegel – e já percorreremos alguns de seus indícios mais notórios – e que assoma ainda, para referir um caso típico da segunda metade do século XIX, no emprego depreciativo da mesma palavra *raisonneur* em Taine: “o grego é ainda mais raciocinante [*raisonneur*] do que metafísico ou cientista”; “a Grécia é a mãe dos argumentadores [*ergoteurs*], dos retores, dos sofistas”, três momentos do *Räsonnieren* hegeliano. Importa notar, à esquerda, entretanto, que esse mesmo vezo anti-intelectualista impregna também o radicalismo burguês. Basta que nos reportemos, por exemplo, à maneira pela qual Robespierre e Saint-Just desconfiaram da *intelligentsia*, dos “sofismas”, do individualismo, da inconstância dos homens de letras durante a Revolução.

104. Cf. Phäno., p. 384; trad. II, p. 94.

lhante” e do “discurso”, já na sua matriz predicativa original<sup>105</sup>. Esse espírito cuja existência imediata é o juízo e a discussão – pois vive num mundo onde todos se criticam e onde se critica tudo, como dizia Kojève – está em casa quando se trata de *julgar* o substancial, mas se mostra incapaz de *aprendê-lo*; do mesmo modo, o comportamento raciocinante pode se constituir no principal obstáculo na direção do pensamento conceitual precisamente em virtude da afinidade responsável pela constante “mistura do modo especulativo e do modo raciocinante”<sup>106</sup> – nisto similar à analogia referida acima entre o “gênero engenhoso” e o racional. O vazio, a vaidade tantas vezes salientada por Hegel, da consciência dilacerada do Sobrinho, que carece da experiência perversa – a nos fiarmos na tradução de *Verkehrung* por perversão, proposta por Hyppolite – da vacuidade de todas as coisas para forrar sua própria consciência, espelha-se no formalismo discursivo, bem falante da raciocinação: mais ou menos a maneira hegeliana de visar o narcisismo do intelectual absorto na contemplação das façanhas do próprio espírito.

O pensamento raciocinante consiste na liberdade com respeito ao conteúdo e na vaidade que paira sobre ele. Dessa vaidade se exige o esforço de abrir mão de tal liberdade e, em lugar de ser o arbitrário princípio motor do conteúdo, mergulhar nele essa liberdade, deixar o conteúdo mover-se segundo a sua própria natureza, ou seja, por meio do Si como Si do mesmo conteúdo, e contemplar esse movimento. Renunciar à própria incursão no ritmo imanente do conceito, não

105. Acompanhamos a lição de Hyppolite; cf. *Phéno.*, I, p. 51, 52, n. 101, 102.

106. *Phäno.*, p. 52; trad. Vaz, p. 41.

intervir nele arbitrariamente por meio de uma sabedoria adquirida de qualquer maneira que seja, é uma forma de abstenção que pertence também à atenção ao conceito<sup>107</sup>.

Como se vê, a atenção penosa exigida pelo Conceito é o fruto circunspeto de uma ascese cuja etapa mais significativa implica a renúncia ao momento intelectual para que possa nascer o pensador na sua função propriamente especulativa; por outro lado, a morte do intelectual é condição do renascimento da Teoria, pois “considerar alguma coisa racionalmente não é trazer de fora uma razão e com isto transformar o objeto”, mas limitar-se a “olhar, como espectador, o desenvolvimento da Ideia”<sup>108</sup>. Não há vestígio, à primeira vista, de consagração do trabalho intelectual nesta reativação solene da Teoria<sup>109</sup>: “O ‘trabalho do conceito’ hegeliano não é uma perífrase trivial para denotar a atividade do douto [*des Gelehrten*]. Esta, como filosofia, não é em vão que Hegel a apresenta sempre como passiva, apenas um ato de ‘olhar’”<sup>110</sup>. Deixemos de lado – para retomar noutra ocasião – o contraste estabelecido por Hegel entre proposição especulativa e proposição

**107.** *Ibid.*, p. 48; trad. Vaz, p. 38. O tema da não intervenção no ritmo imanente do Conceito conhece, como é sabido, toda sorte de variações ao longo do Prefácio e da Introdução da *Fenomenologia*.

**108.** *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Hegel Studien Ausgabe*, II, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1968, §31, p. 71; trad. Déralthé, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Vrin, 1975, p. 90.

**109.** Ao contrário do “trabalho teórico” dos althusserianos, a um só tempo exaltação francamente ideológica da atividade institucional do “filósofo” e do papel dirigente do intelectual “organizado”, tudo em nome de uma Ciência tão ou mais superlativa quanto a dos clássicos alemães.

**110.** Adorno, *Tre Studi su Hegel*, ed. cit., p. 33; para o texto original, ver *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, p. 34.

discursiva (por assim dizer formalização do juízo (“rico de espírito”), onde são confrontadas especulação racional e seu sucedâneo raciocinante, e registremos antes de tudo o desenlace negativo das idas e vindas da raciocinação, “pensar formal que discorre daqui e dali através de pensamentos inefetivos”<sup>111</sup>, volúvel e impotente como o *raisonneur* que lhe serviu de modelo:

O pensamento raciocinante se comporta negativamente para com o conteúdo apreendido, sabe refutá-lo e reduzi-lo a nada. Mas entender que o conteúdo não seja dessa ou daquela maneira é algo puramente negativo. É o momento final, que não passa além de si mesmo para um novo conteúdo. Ao contrário, para se obter novamente um conteúdo, algo deve ser tomado de alguma parte. É a reflexão no Eu vazio, a vacuidade do seu saber. Mas tal vacuidade não se expressa somente no fato de que esse conteúdo é vazio, mas de que o é também essa mesma intelecção, pois ela é o negativo que não intui em si o positivo. Pelo fato de que essa reflexão não conquista a sua própria negatividade como seu conteúdo, ela nunca está na coisa, mas sempre passa além. Assim ela imagina estar, com a afirmação do vazio, sempre mais avançada do que uma intelecção rica de conteúdo<sup>112</sup>.

Noutros termos – nos do nosso problema –: a negação indeterminada é coextensiva à raciocinação, cujo desempenho é assim afetado pela mesma vacuidade que engendra indefinidamente o seu falso resultado e define

111. Phäno., p. 48; trad. Vaz, p. 38.

112. *Ibid.*, p. 48-9; trad. cit., p. 39.

a natureza da intelecção inerente ao *pathos* intelectual; nisto viria escudar-se a suspeição – ainda vaga – de “nihilismo” lançada por Kojève sobre o intelectual, personificado no caso pelo raciocinador Sobrinho de Rameau. Daí também a *hardiesse* dessa intelecção que se julga avançada por passar – aos olhos de Hegel – à margem da coisa, por discorrer sem método, “daqui e dali”. Ou melhor, a raciocinação põe método no seu discurso, o método erradio e polêmico da negação indeterminada, vale dizer da crítica *sem teoria* – tanto na acepção precária em que há pouco esses dois termos foram tomados, quanto na que Hegel acaba de lhes conferir, a reflexão no Eu vazio, própria da crítica raciocinante, e a vacuidade do saber desse mesmo Eu, incapaz de tornar positiva a negatividade abstrata que lhe marca o caráter intelectual. Essa incapacidade – abstratamente: de divisar o positivo no bojo do negativo – revela um vício insanável de exposição (dando a esta palavra o peso exato, que não é pouco, que lhe atribuiu o idealismo alemão), de fato princípio de construção do discurso raciocinante, o que o aproxima do “gênero engenhoso”. Com efeito, não há passagem, “logicamente” vinculante, de conceito a conceito, sendo nulo o desfecho de cada lance da raciocinação espirituosa, não há conquista de um novo conteúdo, a não ser por acaso, o acaso de uma conversação brilhante, por exemplo. Uma tal exposição assim sem lei, que não a da refutação a todo custo encontra-se à mercê da experiência, no que ela tem de mais fortuito – lembremo-nos das efusões contingentes responsáveis pela forma frouxa e híbrida do discurso “engenhoso”, condenada à repetição e portanto à monotonia, malgrado os acidentes e imprevistos do seu curso aventuroso. O que Hegel diz mais adiante a respeito da forma paradigmática do “comportamento negativo da

consciência” vale para a raciocinação, que também “termina com a abstração do nada e da vacuidade, não pode avançar além dessa abstração mas deve esperar que algo de novo se lhe ofereça para lançá-la no mesmo abismo”<sup>113</sup>. A contrapartida social mais eloquente dessa voragem da raciocinação é o “abismo interior” que se dá a conhecer no fim do Antigo Regime através do Sobrinho de Rameau, essa “profundidade insondável sem base e sem substância”, “por vezes profundo em sua depravação”, como dizia Diderot<sup>114</sup>. Tomemos à alusão apenas formulada páginas atrás: há algo de *ensaísmo*, para não falar ainda de “niilismo”, nessa experimentação recorrente do nada que a seu modo também assombra todo “conteúdo apreendido” – e refutado. Detenhamo-nos porém no balanço caprichoso, no vai-e-vem desse espírito brilhante que “raciocina para lá e para cá” (*hin und her räsonniert*), numa palavra, na “dialética do Intelectual” que Kojève<sup>115</sup> julgou decifrar na interpretação hegeliana do “espírito da cultura”, pensando com certeza nas manhas socráticas do Sobrinho de Rameau.

Pois o que a passagem famosa da *Fenomenologia do Espírito* registra é a experiência por assim dizer direta da Dialética na sua constelação propriamente moderna. Ocorre, como estamos vendo, que o principal protago-

113. *Ibid.*, p. 68; trad. p. 51. Trata-se do Ceticismo antigo. Voltaremos ao assunto.

114. *Ibid.*, p. 369-70; trad. II, p. 77. “Abstração do nada e da vacuidade” constantemente evocada ao longo das análises hegelianas, que estamos considerando, pela expressão *Eitelkeit*, posta em cena pelas réplicas “sediciosas” do Sobrinho: “Eu – Servir à pátria? Ele – Vaidade [...]. Eu – Servir aos amigos? Ele – Vaidade [...]. Eu – Ter uma posição na sociedade e cumprir os deveres? Ele – Vaidade [...]. Eu – Cuidar da educação de seus filhos? Ele – Vaidade!” (*Le Neveu*, ed. cit., p. 422-3; trad. bras., p. 353).

115. Introduction, p. 131.

nista dessa experiência crucial parece não estar à altura dela.

O que se experimenta nesse mundo é que nem as essências efetivas do poder e da riqueza, nem seus conceitos determinados, Bem e Mal, ou a consciência do bem e do mal, a consciência nobre e a vil, são verdadeiros, mas todos esses momentos se invertem [verkehren sich] um no outro, e cada um é o contrário de si mesmo [...], o que é determinado como mal é bem [...], a consciência nobre é vil e abjeta, como a abjeção se transmuda na nobreza da mais cultivada liberdade da consciência de si<sup>116</sup>.

Reversão que apenas confirma e sublinha a origem roturière do intelectual e a sua falsa posição no “mundo”; daí a particular sensibilidade que demonstra para toda sorte de incongruências – “dissonâncias na harmonia social”<sup>117</sup> – a presteza em ler na contradição a impostura, na tartufice, o conflito social. O teor dessa experiência é em larga medida modulado pela *expérience du monde*. Não nos esqueçamos de que no desconcerto do Sobrinho se dá a conhecer a trama complexa da corte e da cidade<sup>118</sup>; é nesse modelo reduzido da sociedade que a figura desgarrada do intelectual – cínico ou tímido, conforme se aliem temperamento e circunstância – faz a experiência (no sentido inédito em que esta expressão é utilizada na Introdução da *Fenomenologia*) da fluidez contraditória

116. Phäno., p. 371; trad. II, p. 79.

117. Cinicamente manipulados pelo Sobrinho; cf. *Le Neveu*, p. 462; trad. br., p. 374.

118. Cf. *ibid.*, p. 422; trad. br., p. 353.

das “essências efetivas”: “O que essa linguagem enuncia como essência, ela o sabe como essência abandonada, como essência que não é em si”<sup>119</sup>. Esse convívio benevolente com a *aparência* é próprio da sociabilidade cidadina em cujas águas navega o homem de espírito, um convite sempre renovado à lisonja, ao qual cinicamente aquiesce o agregado extravagante: adulação de origem cortês, raciocinante e engenhosa, que Hegel denomina “adulação vil” e inclui na fala dilacerada do “espírito da cultura”<sup>120</sup>. Mas esse aviltamento é o avesso do conhecimento do movimento contraditório da substância social:

Ele é o Si que é para si, que não somente sabe tudo julgar e prostrar (*beschwatzen*) sobre tudo, mas que sabe ainda exprimir de uma maneira engenhosa (*geistreich*) nas suas contradições as essências sólidas da realidade como as determinações sólidas postas pelo juízo; e essa contradição é a sua verdade [...]. Ele sabe portanto exprimir exatamente cada momento na sua antítese com outro, numa palavra a interversão de todos; ele sabe melhor do que cada momento o que ele é, qualquer que seja sua constituição [...], ele conhece o substancial sob o aspecto da *desunião* e do *antagonismo*<sup>121</sup>.

Saber limitado, estamos vendo, cuja forma fragmentária, dispersa em juízos brilhantes e antitéticos, enfeixados no entanto por uma invariável certeza da vacuidade de

119. Phäno., p. 370; trad. II, p. 77.

120. Phäno., p. 370; trad. II, p. 77. “Não saberias bajular [flatter] como os outros? [...] Não saberias pôr-te de quatro como os outros?” (*Le Neveu*, p. 409; trad. br., p. 346).

121. Phäno., p. 375; trad. II, p. 83.

todas as coisas, permanece aquém da concepção especulativa da vida social no seu conjunto. Limite que lhe vem de sua origem retórica – social, em última instância – e que no entanto lhe assegura a força singular, esse sentimento por assim dizer dialético do mundo através do “monde”. Já pudemos evocar, a propósito de La Rochefoucauld, o nascimento mundano do intelectual; as figuras excêntricas, e por vezes superponíveis, do Sobrinho de Rameau e de Rousseau completam o ciclo. A continuarmos nessa direção, não haverá muito exagero – pelo menos não mais do que o necessário em toda conjectura – em vislumbrar na aversão rousseauniana pela hipocrisia mundana, por exemplo, uma das fontes desse conhecimento sob a *forma do antagonismo*. Rousseau não é bem um estranho ao “belo convívio”, de que fala Schiller – há mesmo uma ponta de afetação na declaração solene de St. Preux, “eu ingresso com secreto horror nesse vasto deserto do mundo”, que abre na *Nouvelle Héloïse* a série famosa das cartas sobre Paris<sup>122</sup>. Nelas o intelectual é aquele que formula o projeto de estudar o “mundo”, sem dúvida à maneira etnográfica de Montesquieu, tirante o esforço desnecessário, no caso, da ficção de um ponto de vista estrangeiro: bastava o exercício metódico da marginalidade. Na verdade uma integração dúbia, a meio caminho da posição do “filósofo”, muito distante, e da situação do “homem do mundo”, muito próximo: este vê demais para poder refletir, aquele, muito pouco para julgar o conjunto; como não se pode ver e meditar alternadamente, nem se pode estudar o mundo como simples espectador, não há remédio senão ingressar na “escola do mundo”, começando por praticar o que se quer aprender; nem sábio “empoleirado no epiciclo de

122. *La Nouvelle Héloïse*, O. C., t. II, p. 231.

Mercúrio e fazendo considerações sobre as pantomimas da espécie humana”<sup>123</sup>, nem mundano, resta ao intelectual-etnólogo conformado por essas “sociétés d’élite” o desconforto sedutor da obrigação de agradar pela prática contínua da raciocinação, cinismo mitigado que no entanto o aproxima do intelectual-clown concebido por Diderot: “Estou obrigado a me rebaixar para me instruir e a me atarefar, jamais podendo ser um homem útil, para me tornar um homem divertido”<sup>124</sup>. Tal é o fardo do intelectual. É nessa atmosfera carregada de espírito que fará o seu aprendizado, “inicialmente encantado com o saber e com a razão que se acham nas conversas”, seduzido enfim pelo seu próprio elemento, pelo tom da conversação, “eskorreito e natural” (*coulant et naturel*) – a descrição que faz St. Preux dessa “fonte agradável”, de onde brotam “as luzes e instrução”, dá bem a ideia da conversação brilhante, onde não falta a “acertada lisonja” (*adroite flaterie*), enquanto gênero ensaístico primitivo, matriz da “crítica improvisada, da forma breve e do epigrama”<sup>125</sup>.

Mas não há espírito e bom gosto sem *aparência*. A entrada de St. Preux no “monde” coincide com a descoberta do reino imaterial das aparências, com o nascimento da meditação moral sobre o contraste generalizado entre as ações e o “bem dizer” que as ornamenta e o cortejo de “máscaras” que daí segue. A reflexão interessada do moralista, esquivo ao “belo convívio”, vem assim contrabalançar o irresistível pendor estetizante do intelectual, sua

123. Le Neveu, p. 470; trad. bras., p. 378. Veja-se o comentário de Rubens Torres, art. cit., p. 41.

124. *La Nouvelle Héloïse*, p. 246.

125. *Ibid.*, p. 232-3; Karl Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 108.

sensibilidade para a autonomia da aparência. “A falsidade dos costumes ofende-lhes com razão o severo senso da verdade”, constata Schiller, “pena contudo, contarem entre as mentiras também a cortesia. Desagrada-lhes ver o mérito verdadeiro obscurecido por lantejoulas; mas irrita-os, igualmente, que se exija também do mérito a bela aparência, também da verdade interior a forma agradável”<sup>126</sup>. A esta observação em favor da estetização da etiqueta – na verdade, de índole moral, como se sabe – fazem eco, destoando, as palavras de St. Preux: “Mas há também mil maneiras de falar que não devem ser tomadas ao pé da letra, mil propostas aparentes, feitas apenas para serem recusadas, mil tipos de armadilhas que a polidez estende perante a rústica boa fé”<sup>127</sup>. Daí a falta de tato que Rousseau eleva à condição de princípio do raciocínio crítico e o Sobrinho de Rameau leva às últimas consequências. Para isso contribui não só a timidez racionalizada<sup>128</sup>, como a percepção deslocada e mortificada, própria do *outsider intelectualizado*, da violência social acumulada na sociabilidade codificada na etiqueta do “belo convívio” – “lançado no mundo a contragosto, sem que me dessem o tom, sem poder captá-lo [...]”. Neste ponto, em que a dominação se dá a conhecer em pessoa na desenvoltura espirituosa da boa fala, o homem de letras siderado pelo andamento vertiginoso da vida intelectual das classes dominantes toma

126. Sobre a Educação Estética da Humanidade, ed. cit., p. 126.

127. La Nouvelle Héloïse, p. 232.

128. “Como não pudesse vencer a minha tola e aborrecida timidez, a que tinha por princípio o receio de faltar com as boas maneiras, tomei, para me encorajar, o partido de espeznhá-las. Tornei-me cínico e casuísta por ter vergonha, fingi desprezar a polidez que eu não sabia praticar” (*Confessions*, O. C., t. I, p. 368-9).

o partido do moralista sensível à discordância do ser e do parecer, que é a lei no salão. Como é sabido, a reflexão rousseauiana é no entanto a mais ampla possível e integra o fenômeno mundano da multiplicação da aparência no quadro geral da desigualdade social e da opressão<sup>129</sup>. Importava porém trazer à luz o vínculo *salonnier* entre o nascimento para a vida intelectual e o senso da aparência social contraditória, sobretudo quando se tem em mente o papel ponderável desempenhado pelo salão, durante largo período, na socialização das ideias e dos indivíduos. Pois é primordialmente no salão que “reina solta e soberana a aparência”<sup>130</sup> – e que o intelectual moderno faz a experiência da alienação (no sentido que neste momento lhe dá a *Fenomenologia*). A inspiração de um trecho como o seguinte deixa-se identificar, salvo engano, sem maiores conjecturas: “Do ponto de vista da forma, ele [o espírito da cultura] sabe tudo como alienado de si mesmo, ele sabe o *ser-para-si* separado do *ser-em-si*, ou o que é visado e a finalidade real, separados da verdade; ele sabe ainda o *ser-para-um-outro* separado dos dois, ou o que é pretextado

**129.** Veja-se, por exemplo, a passagem famosa do Segundo Discurso, além do trecho correspondente da *Lettre à Christophe de Beaumont*, transcrito em nota por Jean Starobinski, O. C., t. III, p. 215ss. Aliás, os temas correlatos da hipocrisia mundana e do cinismo da aparência, é sabido, atravessam obsessivamente toda a idade clássica de Madame de Lafayette – “se neste lugar vocês julgarem com base nas aparências, respondeu Madame de Chartres, estarão frequentemente enganadas: raramente a verdade é o que parece” (*La Princesse de Clèves*, Garnier-Flammarion, p. 56) – até a sua apoteose em Rousseau, passando perto de Hegel, por Lessing: “‘nada’ nessa língua [*die unbedeutende Sprache*] do ‘monde’] pronuncia-se ‘tudo’: e tudo equivale aí a nada” (Emília Galotti, Aubier, p. 105). Não nos esqueçamos de resto que o episódio anterior na *Fenomenologia*, o da “linguagem da adulação”; de que deriva a dialética da consciência dilacerada, respira justamente a atmosfera literária de La Rochefoucauld e Saint Simon, vinculando-a ao processo de constituição do poder de Estado durante o Absolutismo.

**130.** Se nos for permitido alterar um pouco a índole da bela expressão de Rubens Torres (cf. art. cit., p. 40), localizando-a, assim, tão prosaicamente.

separado da opinião própria, da coisa e da intenção verdadeira”<sup>131</sup>; bem como a deste outro, que expõe essa mesma situação de origem, agora em toda sua generalidade: “Formalmente considerado, tudo é também, exteriormente, o inverso do que é *para-si*, e, por outro lado, aquilo que algo é *para si*, na verdade, não o é, mas é algo diverso do que quer ser, e a alienação de si acaba sendo a preservação de si”<sup>132</sup>. Essa dialética a um só tempo amena e desabusada da aparência deve muito de sua força plástica à descoberta kantiana da aparência transcendental e da “lógica da aparência”, mas ainda não é a dialética especulativa da essência e da aparência que reencontraremos no segundo livro da *Lógica*: a meio caminho, quase autárquica, ela é francamente social, nas duas acepções do termo. Mais uma vez, a transgressão permanente do “discurso da aparência sem essência”<sup>133</sup> foi antes de tudo uma prenda de salão, ponto de acumulação de toda a experiência social disponível para um intelectual no fim do Antigo Regime, cujo sentimento do mundo às vezes – mero pretexto para brilhar – toma forma, repitamos, na expressão raciocinante da contradição generalizada, fardo que o homem culto e bem falante carrega juntamente com a consciência leve da vacuidade de bom-tom do seu próprio espírito. Daí a severidade apenas disfarçável de Hegel ao considerar, justamente, a alienação do espírito na cultura; dito de outro modo: “Muita vida intelectual, mas enquanto parte da alienação, e não enquanto solução para ela”<sup>134</sup>. E no entan-

131. *Phänomen.*, p. 375; trad. II, p. 83.

132. *Ibid.*, p. 371; trad. II, p. 79.

133. *Ibid.*, p. 41.

134. Roberto Schwarz, *O Pai de Família*, São Paulo, Paz e Terra, 1978, p. 137.

to é o próprio Conceito que tudo relaciona, que reúne nessa fluência “rica de espírito” as ideias as mais distantes e incongruentes, reaproximando verve aparatosa e conhecimento, sempre sob a forma cintilante do antagonismo; há pelo menos uma breve promessa de reconciliação com a retórica da bela frase inscrita na trajetória sem prumo do intelectual ilustrado, cuja existência é a “palavra universal” e para o qual a frase e a coisa são uma só. “A dialética que, já no sentido mesmo da palavra, é linguagem, considerada como organon do pensamento, seria a tentativa de salvar criticamente o momento retórico: a de reunir a coisa e a expressão até a indiferenciação”<sup>135</sup>. Digamos, com algum exagero, que estamos diante de uma desqualificação entusiasta da vida intelectual. Ao parafrasear os escritos de Kassner sobre Diderot, o primeiro Lukács traduz à perfeição o clima geral do comentário hegeliano: “O Diderot cheio de contradições, tagarelado constantemente, no mais das vezes fazendo frases e que, no entanto, em alguns grandes instantes extraordinários, e somente neles, encontra um estilo que sobrevive no ritmo de nossas aspirações”<sup>136</sup>.

\*

Resta qualificar essa dialética, a do intelectual, que tanto se avizinha da retórica. Não é fácil distingui-la. Com efeito, as duas dialéticas que comandam a exposição fenomenológica – a saber, a do narrador, aquele que diz *para nós*, e a do protagonista imerso na experiência, às costas

135. Adorno, *Dialectique Négative*, ed. cit., p. 51.

136. Lukács, *L’Ame et les Formes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 40.

do qual, e sem que ele saiba como tal lhe acontece, transcorre a formação dos novos objetos – apresentam-se aqui singularmente entrelaçadas pois o novo objeto no qual é feita a experiência da consciência é a própria dialética, vale dizer, a forma segundo a qual essa mesma experiência é articulada na exposição especulativa. Há portanto espelhamento, de tal sorte que a dialética do intelectual, subitamente iluminada, assume a feição de uma tomada de consciência. Não cabe contudo confundi-las. A dialética superior da narração fenomenológica é conclusiva, resolvendo-se numa relação positiva: “A consciência dilacerada é em-si essa pura igualdade consigo mesma da consciência de si retornada a si mesma”<sup>137</sup>, ao passo que a dialética do homem culto, como se viu, é interminável, sempre ao sabor de um encontro fortuito que a ponha de novo em movimento – mas é através dele, repetimos, que o fenômeno intelectual e social da dialética se apresenta na cena contemporânea, dando ensejo inclusive, à sua retomada fenomenológica. Já o comentário hegeliano encarrega-se de pôr em evidência o contexto dialógico do raciocínio cultivado, a reminiscência arcaizante na raiz da sua incontestável modernidade. “A consciência honesta toma cada momento como uma essencialidade estável, ela é a inconsistência de um pensamento sem cultura, ignora que faz exatamente o inverso. A consciência dilacerada, pelo contrário, é a consciência da interversão, de fato a interversão absoluta”<sup>138</sup>. Em poucas palavras Hegel apresenta o diálogo de Diderot como uma contrafação paródica do diálogo platônico. Uma nota de Hyppolite cha-

137. Phäno., p. 376; trad. II, p. 84.

138. Phäno., p. 372; trad. II, p. 80.

ma a atenção para o fato, precisamente, de que a dialética está do lado oposto, do lado do interlocutor boêmio que arrasta à deriva das contradições o filósofo atado à estabilidade dos princípios<sup>139</sup>. Dito de outro modo porém na direção assinalada, a da contínua inversão dos papéis tradicionais do diálogo clássico:

Com sua dialética, socrática talvez, em seus efeitos de superfície, pois obriga o interlocutor seguro de si ora a contradizer-se para salvar seus princípios, ora a mudar de princípios para salvar-se da contradição, mas *anti-socrática*, em sua superficialidade de fundo, pois não o faz em nome de nenhuma aproximação da Verdade [...], o cínico adere ao seu discurso a tal ponto, que não mente: não fala contra a verdade, pois não fala em nome dela; não é moral nem imoral, pois não opera sobre o pressuposto dessa distinção; não é hipócrita: não esconde seu ser verdadeiro, pois não é nada no “fundo”, não tem nenhuma essência<sup>140</sup>.

Não será preciso ir tão longe e procurar desde já na fisionomia agitada do Sobrinho os traços salientes do intelectual maldito que o século XIX conhecerá de perto, cuja marginalidade idealizará, transfigurando-lhe por vezes a pacata independência de *rentier* na superioridade do ser de exceção, para além do bem e do mal. De fato o cínico não tem essência, menos por vocação antifilosófica do que por contingência social – que sabe aliás transformar em vantagem intelectual – de *déclassé*, não tem essência como não tem “uma carruagem, um guarda-costas, um mordomo”,

139. Phéno., II, p. 80, n. 65.

140. Rubens R. Torres, art. cit., p. 40-1.

nem mesmo existe pois a existência social de um pedestre não conta em um mundo onde possuir “uma carruagem não é algo tão necessário para se locomover como para existir”<sup>141</sup>; assim, não é nada no fundo, “não sendo nada, não querendo nada [...], sem ater-se a nada” (ainda nas palavras de Rousseau), mas essa nulidade de fundo é social, é a de um *sans-aveux*, sem “estado”, e também a da aparência de uma ordem social que perdeu toda significação, vale dizer, sem essência. O abismo sem base e sem substância de que fala Hegel não é princípio mas resultado social, do qual se toma ciência: “No que concerne o retorno ao Si, a *vacuidade* de todas as coisas é a sua própria *vacuidade*, ou ele mesmo é *vão*.”<sup>142</sup> Por isso sua dialética é sem fundo, interminável, e embora não haja sombra de intenção doutrinária na sua demasia verbal, o efeito de conjunto é de conhecimento, que impregna a fluência contraditória da frase feliz – numa palavra, é negativa. A expressão *dialética negativa* não viola a tradição hegeliana, que a admite e tematiza<sup>143</sup>, embora lhe reserve um lugar subordinado, e designa apropriadamente a *dialética racioci-nante* do intelectual, outro nome, também repertoriado, para a experiência que procuramos evocar. Uma experiência da consciência, não cabe dúvida (por assim dizer), não tanto por “figurar”, mesmo em filigrana, na *Fenome-*

141. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, O. C., t. II, p. 252.

142. Phäno., p. 375; trad. II, p. 83.

143. Ao contrário do que dá a entender Adorno, cf. *Dialectique Négative*, ed. cit., p. 7., cf. p. ex., Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 19, p. 69, 65; trad. Garniron, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1972, t. 3, p. 439, 436; *Philosophie des Rechts*, ed. cit., §31, p. 71; trad. cit., p. 90. Hyppolite também chama negativa a dialética do Neveu de Rameau, mas não refere a expressão ao seu contexto hegeliano, cf. *Genèse et Structure*, ed. cit., vol. II, p. 402.

nologia, mas por dar forma a um processo de tomada de consciência (se ainda pudermos compreender tal expressão aliviada de sua sobrecarga ideológica e sentimental ulterior) que culmina provisoriamente (se pensarmos, por contraste, no momento final do Saber, em que o fenômeno torna-se igual à essência) na consagração – contrafeita, como se viu – da função intelectual. Poderíamos multiplicar as referências; bastam porém as duas já registradas acima, clássicas, de Gramsci e Sartre, para nos inteirarmos do quanto, desde então, *intelligentsia* e consciência de si tornaram-se tradicionalmente coextensivas. Voltaremos ao assunto, que é o da Teoria. Retenhamos apenas – uma vez mais – a maneira hegeliana de atribuir essa função à verve do Sobrinho de Rameau: “esse mundo [da cultura] tem o mais doloroso sentimento acerca dele mesmo, assim como a mais verdadeira intelecção dele mesmo – o sentimento de ser a dissolução de tudo o que se consolida, de estar desmembrado através de todos os momentos do seu ser quebrado em todos os seus ossos”<sup>144</sup>: pois o intelectual, o “espírito da cultura”, é o porta-voz a um tempo brilhante e afinado com tal estado de coisas desencontrado – como dirá Sartre, baralhando um pouco as “figuras”, ele “dá à sociedade uma consciência infeliz”<sup>145</sup>.

Basta atentarmos para o inconfundível *manège* de sofista do personagem de Diderot – o Sobrinho de Rameau é mestre na arte de sustentar o pró e o contra<sup>146</sup> – para termos

144. Phäno., p. 384; trad. II, p. 94.

145. “Qu’est-ce que la Littérature?”, ed. cit., p. 129.

146. Cf. p. ex.: “Eu – Se o pró e o contra vos afligirem igualmente, nunca se-reis feliz. Seria preciso tomar partido e manter-se fiel a ele” (*Le Neveu*, ed. cit., p. 400; trad. br., p. 341, modificada). O Sobrinho evidentemente não toma partido.

uma ideia da inegável retrospectiva a que se entrega Hegel ao equiparar a sofística grega à *Aufklärung* moderna<sup>147</sup>. Ou seja, nos termos do nosso problema, *intelligentsia* e sofística andam juntas. Nessa pré-história da dialética constituída pelos capítulos das Lições sobre a História da Filosofia consagrados ao pensamento grego, a sofística representa a primeira manifestação consciente da dialética até então ingênua (quase na acepção schilleriana do termo) dos pré-socráticos, digamos uma proeza dialética de caso pensado ou, na língua hegeliana, o redobro reflexivo do Conceito, que assim entrava em cena como tal:

Foram os sofistas que aplicaram de um modo doravante generalizado aos objetos do mundo o conceito simples enquanto pensamento (que desde a escola eletica, com Zenão, começa se voltar contra a sua pura réplica, o movimento) e com ele penetram todas as relações humanas: ele se torna assim consciente de sua potência, consciente de si mesmo como da essência absoluta e única<sup>148</sup>.

A reabilitação da sofística é inequívoca – os sofistas mostram-se “pensadores profundos” ao tomar a dialética como objeto<sup>149</sup> –, o que não deixa de ser uma façanha; não obstante, tributo pago à tradição, segue a linha dúbia da reticente consagração fenomenológica d’O Sobrinho de Rameau. Assim, a “força negativa do pensamento idêntico a si mesmo” pode conviver muito bem com a venalidade e uma vida cinicamente libertina. Hegel explica-o, especulando, pela ambivalência da dialética sofística.

147. Cf. *Gesch. Philo.*, I, p. 410, 422; trad. II, p. 244, 255.

148. *Ibid.*, p. 409; trad. II, p. 272.

149. Cf. *ibid.*, p. 441; trad. II, p. 243.

O pensamento apresentou-se como o conceito todo-poderoso, como a potência negativa dominando o determinado e o subsistente; este movimento é a consciência dissolvendo todas as coisas. Protágoras afirma que o pensamento enquanto consciência é a essência; mas a consciência, neste seu movimento, é a inquietação do conceito. Entretanto, tal inquietação é nela mesma repouso e firmeza. Mas o que é firme no movimento enquanto tal é o Eu, esse negativo, visto que os momentos do movimento encontram-se fora dele; o Eu é o que se conserva, mas apenas como algo que suprime [*nur als Aufhebendes*], um singular (unidade negativa), e não um universal refletido em si. Aí reside a ambiguidade da dialética e da sofística; o que é objetivo desaparece. Qual é então o significado do subjetivo na sua firmeza? Se ele mesmo é um singular contraposto ao objetivo, então não é mais do que contingência, vontade arbitrária, ausência de leis<sup>150</sup>.

Isso não é tudo; essa dialética, além de ambígua, é negativa e raciocinante, pois a indeterminação em que deságua a negatividade própria do pensamento sem amarras é preenchida pelo arbitrário, pelo formalismo da raciocinação, da “consideração por pontos de vista e razões”. No fundo, toda raciocinação é sofística, de sorte que a indiferença retórica pela verdade da coisa é também indiferença ideológica diante da dominação, além de convite ao terrorismo dos crimes lógicos.

Pode-se provar tudo através de razões, para tudo é possível encontrar razões pró e contra [...], mas isto não é imputável ao caráter dos sofistas, mas à natureza do

150. *Ibid.*, I, p. 441-2; trad. II, p. 273.

raciocínio reflexionante [...] Na pior das ações há um ponto de vista que, em si, é essencial; se o colocamos em relevo, desculpamos e defendemos a ação. No crime de deserção em tempo de guerra, por exemplo, está implicado o dever de conservar a própria vida. É assim que nos tempos modernos justificou-se os maiores crimes, o assassinato, a traição etc. [...] visto que no escopo da intenção estava implicada uma determinação que tomada nela mesma era essencial, por exemplo, a vontade de resistir ao mal, de promover o bem<sup>151</sup>.

Não há como desconhecer nesse apanhado dos malfeitos da raciocinação inerente à dialética negativa alguns dos mais característicos argumentos conservadores contra o pensamento e a cultura<sup>152</sup>, reequilibrados no entanto pela apreciação global da sofística como fundação consciente e sistemática da dialética, que está do lado da razão, embora possa abalar a confiança nela<sup>153</sup>. Grosso modo, a sofística para Hegel é uma Ilustração precoce, efervescência cultural que não conta ainda com a tutela de uma “religião espiritual” e tudo o que isto implica de “princípios firmes” nos quais escorar a “destinação do homem”, daí a variedade de orientações, vale dizer a ausência de orientação, da cultura sofística, a um tempo ilustrada e

151. *Ibid.*, I, p. 424, 425; trad. II, p. 257.

152. Que parecem conhecer uma nova juventude, pelo menos no vigor com que se difama hoje em dia a “raciocinação” dos *maîtres penseurs*.

153. “Se a dialética suprime algumas determinações da vida ética, é preciso ter confiança na razão, que saberá restabelecê-las, mas na sua verdade e na consciência do seu direito, e também do seu limite” (*W. der Logik*, II, p. 493; trad. p. 732).

ideológica<sup>154</sup>; note-se que o argumento é uma variante da condenação da Revolução Francesa e seus desmandos, em nome precisamente de uma Reforma (protestante) ausente. Tornamos assim ao desregramento ingênito do intelectual:

O homem culto sabe reconduzir tudo do ponto de vista do bem, sabe fazer de tudo uma coisa boa, fazer valer em tudo um ponto de vista essencial. Não é preciso avançar muito no caminho da cultura para encontrar boas razões para as piores coisas [...]. Tudo isso decorre da natureza da cultura. Esta coloca à nossa disposição diversos pontos de vista, de sorte que o que é decisivo fica exclusivamente à discrição do sujeito, se ele não parte de bases sólidas; aí está o perigo<sup>155</sup>.

Mas esse perigo é o da própria dialética, que o *philosophe* ignora, conquanto esteja à sua mercê. O homem inculto guia-se por razões extrínsecas e desconhece as determinantes, ao passo que o sofista sabe que não há nada de firme e sólido nesse terreno; uma tal consciência, acrescenta Hegel, cujo argumento estamos condensando, é privilégio da sua cultura superior e nela reside “o poder do pensamento que trata tudo dialeticamente”<sup>156</sup>. Além do mais o homem inculto é *pedante*, na acepção que Hegel dá à palavra, mais ou menos a seguinte: o indivíduo cuja ação é comandada por máximas, para o qual elas “valem como essências em si e para si e para quem uma multidão de regras de vida, de proposições empíricas, de princípios etc.

154. Cf. *ibid.*, I, p. 420-1; trad. II, p. 253-4.

155. *Ibid.*, I, p. 425, 427; trad. II, p. 257, 259.

156. *Ibid.*, I, p. 425; trad. II, p. 258.

têm o valor de verdades absolutamente firmes”<sup>157</sup>. Enfim, um doutrinário, um homem de convicções, em tudo o oposto do sofista, que é um homem de espírito. Com efeito, “o espírito é a unidade dessas verdades de toda sorte; nele todas essas verdades limitadas estão presentes enquanto verdades ultrapassadas (*nur als aufgehoben*) e são reconhecidas somente como verdades relativas – ou melhor, só estão presentes no espírito com o seu limite, na sua limitação, e não como existindo em si”<sup>158</sup>. Não deixa de ser curioso reparar, a propósito, de que modo a herança sofística contribui para a conceituação especulativa do Espírito, como se não fosse possível entender a elaboração hegeliana desse conceito capital à margem da polêmica com os intelectuais. Tal como no Sobrinho de Rameau, em cuja loquacidade cintilante predomina o Conceito, que tudo relaciona e subverte, a compulsão argumentativa do sofista gravita em torno do conceito, que lhe define o caráter espirituoso e culto.

Pois chamamos justamente cultura o conceito operando na realidade efetiva, na medida em que não aparece na pureza da sua abstração, porém em unidade com o conteúdo diversificado da representação. Na cultura, seguramente, o conceito é a instância dominante e motora, visto que o determinado é reconhecido no seu limite na sua passagem noutra coisa. Ele se torna assim um ensinamento mais universal, e é por

157. *Ibid.*, I, p. 407; trad. II, p. 242. Recorde-se que a *Fenomenologia* opunha justamente ao pensamento conceitual o discurso “pedante” (denominação de Hyppolite, em nota) da “consciência contingente” que está somente mergulhada no conteúdo material, e à qual, portanto, “resulta penoso elevar ao mesmo tempo da matéria seu próprio si e permanecer em si” (*Phän.*, p. 48; trad. Lima Vaz, p. 38).

158. *Ibid.*

isso que houve um grande número de mestres de sofística. Os sofistas são os mestres da Grécia, através deles é que a cultura propriamente dita surgiu na Grécia<sup>159</sup>.

Não se pode negar o realismo da descrição. Há pouco a ideia especulativa de Espírito vinha a calhar para justificar a *Realpolitik* de um homem de Estado; agora, à lembrança do fardo ignominioso do homem culto, segue-se a sua sagração: do sofista datam a dialética, conquanto raciocinante, e a cultura. Observe-se ainda que na vida desse homem cultivado o Conceito não tem existência à parte, metódica, embora a raciocinação que com ela se identifica – pensamento reflexionante que permite passar do particular ao geral<sup>160</sup> – o avizinhe da Teoria. Entretanto os sofistas não têm parte com a filosofia ou com a ciência, não têm doutrina nem estão na vanguarda de qualquer revolução científica – pois é justamente essa competência indefinida, essa mediania incerta que lhes assegura a função intelectual. São os retores da sociedade grega, mais precisamente, das classes dirigentes. A cultura que engendram e dispensam é aquela que “todo homem que não pertence ao povo desprovido de pensamento se dava e devia se dar”<sup>161</sup>. Hegel chama-a *allgemeine Bildung*, reatando e polemizando, não sem embaraço, com uma tradição que remonta a Górgias e a Isócrates, ao elogio problemático da cultura geral.

O intelectual – cuja formação acompanha de perto, como estamos vendo, certos episódios da história remota da dialética – é esse homem simplesmente cultivado e elo-

159. *Ibid.*, I, p. 409-10; trad. II, p. 244.

160. Cf. *ibid.*, I, p. 420; trad. II, p. 253.

161. *Ibid.*, I, p. 405; trad. II, p. 243-4.

quente cujo saber inclassificável e contestável encontra-se a meio caminho da quimérica competência universal e da especialização, e a rigor no centro da interpretação aristotélica da sofística, a julgarmos pelas análises de Aubenque, infletindo-lhes a intenção, está claro, e abusando um pouco do anacronismo do termo “intelectual”. Ao que parece, Aristóteles teria sido tão pouco indulgente quanto Platão para com a douda eloquência de retores e sofistas: nenhuma construção retórica poderia suplantar ou substituir a ciência da coisa, prerrogativa do homem competente, de sorte que a cultura geral na verdade esconde uma ignorância real<sup>162</sup>. Mas o fervor pelo ideal platônico do método logo esmorece quando se trata de determinar o lugar reservado à dialética herdada da tradição retórica. Acompanhemos a reconstituição de Aubenque, opinando um pouco aqui e ali<sup>163</sup>. Aos olhos de Aristóteles, para quem ciência e dialética se opõem, o destino que lhe dá o platonismo, ao denominar dialética a ciência suprema e universal, é pelo menos paradoxal; neste ponto volta a afinar com a sofística, apesar de associar com frequência as ideias de dialética e vacuidade, conquanto seja justamente essa generalidade vazia a instância responsável pela universalidade da dialética, o que não se verifica do lado da ciência, sempre referida a um único e determinado gênero do ser. Nem por isso o contraste entre momento retórico e atitude científica condena a dialética à loquacidade irrefreada da incompetência cheia de si, pelo contrário, pode promover a reabilitação do “homem livre e culto”, desde que não pretenda ao saber no seu sentido mais enfático.

**162.** Pierre Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 99.

**163.** Cf. *ibid.*, Primeira Parte, cap. III.

De fato, a universalidade da dialética é a de um saber negativo – que se pense por exemplo no socrático saber do não-saber, liberado da consideração da essência. Para Aristóteles, “a verdadeira dialética é aquela que não se desemboca em nenhuma essência, nenhuma natureza, e que no entanto se revela suficientemente forte para ‘encarar os contrários’ sem o socorro da essência”<sup>164</sup>. Daí – depreende-se do comentário de Aubenque – o caráter interminável da dialética aristotélica, redimindo de certo modo o verbo indefinidamente fluente e engenhoso do intelectual-sofista. Pois é dele que se esboça a figura incerta quando se enumera as singularidades dessa dialética admitida por Aristóteles ao lado da Analítica: como deixar de evocar o homem qualquer que Górgias sobrepôs ao homem competente, tão próximo, mal comparando, dos nossos modernos, e supérfluos, homens sem qualidades, sem profissão, quando se tem em mente essa “arte” – por certo intelectualizada e raciocinante, e tão “liberal” quanto a conversação sublimada por Madame de Staël – sem território, improdutiva que é a dialética? Como o homem de espírito, ela não tem amarras, o que nem sempre é uma vantagem. A tal ponto na conceituação aristotélica da dialética assoma a experiência intelectual da sofística, ou melhor, a sofística como experiência intelectual, que cul-

**164.** Ibid. Como se vê, mesmo um *honnête homme* “sério” como Aristóteles pode conceber uma dialética sem essência, in-fundada – como Diderot, aliás. Contudo, é inegável, a interpretação de Aubenque favorece a inclusão da dialética excêntrica do intelectual – sofista ou boêmio – no rol mais amplo dos temas da “transgressão”, da “errância” do “*entretien infini*” etc.: “tal é, em Aristóteles, o triunfo amargo da dialética: que o diálogo renasça sempre apesar do seu malogro, ainda mais, que o malogro do diálogo seja o motor secreto da sua sobrevivência, que os homens possam ainda se entender quando já não falam de nada, que as palavras conservem ainda um sentido, mesmo problemático, para além de toda essência e que a vacuidade do discurso, longe de ser um fator de impotência, seja transmutada num convite à procura indefinida” (*Le Problème de l’Être chez Aristote*, p. 294-5).

tura geral e dialética são intercambiáveis, aparentadas pelos mesmos traços arrolados por Aubenque: “Universalidade, função crítica, caráter formal, abertura para a totalidade”<sup>165</sup>.

Essa função crítica, por exemplo, deriva da natureza interrogativa da dialética e também, em larga medida, do confronto estabelecido por Aristóteles entre os *homens cultos* e *aqueles que sabem*. Na crítica, que é juízo sobre o discurso alheio e não tem discurso próprio, pois é radicalmente distinta do discurso competente, está condensada a função intelectual do espírito cultivado, a um tempo negativa e formal. A crítica representa para Aristóteles o único lugar legítimo da dialética, que refuta realmente mas não pode demonstrar (o progresso da ciência é monológico e não dialógico); no que anuncia a *démarche* kantiana, conforme dá a entender Aubenque, em que a dialética é exumada como crítica da aparência, que aliás ela mesma pode produzir, e exclui a dialética superior de Hegel, sinóptica e arquetônica como a de Platão. Referida contudo à cultura sofística, a negatividade aparentemente retórica da crítica generalizada, embora prefigure a “ciência dos limites” kantiana, deita raízes no mesmo terreno em que Hegel assenta essa consciência da nulidade do ser que reconheceu atuante nos sofistas: “Não subsiste então nenhuma verdade, nenhum ser-em-si, apenas existe o para-um-outro, vale dizer, a certeza da consciência singular e a certeza como refutação – o lado negativo da dialética”<sup>166</sup>. Em resumo, a dialética para Aristóteles só pode ser negativa. E assim não seria, podemos conjecturar, pelo que

165. Ed. cit., p. 28.

166. *Gesch. Philo.*, I, p. 301; trad. I, p. 138.

se viu, se nela não tomasse forma o momento retórico e raciocinante da vida intelectual, cujo lugar social convém delimitar um pouco mais.

O homem culto que pode opinar sobre tudo com ve-rossimilhança ou, como afirma Hegel, “que sabe dizer alguma coisa de todo objeto”<sup>167</sup>, é produto da revolução intelectual contemporânea do lento processo de formação da pólis. Sua controvertida e postulada primazia vincula-se, à primeira vista, à inédita projeção então alcançada pelo seu elemento natural, a miragem tornada realidade da palavra eficaz.

O que implica o sistema da pólis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem [...]. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; e essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário<sup>168</sup>.

Tal é o quadro mais amplo, porém preciso, em que toma pé tanto a desvalorização retórica da competência, quanto o programa platônico oposto (todo poder político aos que sabem). A democracia ateniense, e a insólita movimenta-

167. *Ibid.*, I, p. 411; trad. II, p. 245.

168. Jean-Pierre Vernant, *As Origens do Pensamento Grego*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1972, p. 34-5.

ção social que propicia, é o terreno de eleição do homem qualquer, simplesmente cultivado e livre. De fato, segundo a prática dessa democracia, o “político não é um cidadão privilegiado, mas o cidadão qualquer, que nenhuma competência particular distingue, nem deve distinguir, para exercer as magistraturas do Estado”<sup>169</sup>. O solo natal da raciocinação interessada é essa *Aufklärung* inerente ao advento da democracia:

A experiência social pôde tomar-se entre os gregos o objeto de uma reflexão positiva porque se prestava, na cidade, a um debate público de argumentos. O declínio do mito data do dia em que os primeiros Sábios puseram em discussão a ordem humana, procuraram defini-la em si mesma, traduzi-la em fórmulas acessíveis à sua inteligência, aplicar-lhes a norma do número e da medida<sup>170</sup>.

Tornemos a Hegel, que não só registra o fenômeno da reinvenção social da palavra – “só os gregos estimavam a palavra na sua pureza e o mero tratamento de uma proposição como algo equivalente à própria coisa; e se palavra e coisa se opõem, é a palavra o mais elevado, pois a coisa não expressa é propriamente uma coisa irracional, o racional existe somente como linguagem”<sup>171</sup> – como circunscreve o lugar da sua eclosão:

169. Aubenque, ed. cit., p. 275-6.

170. Vernant, ed. cit., p. 94.

171. *Gesch. Philo.*, I, p. 523; trad. II, p. 347-8. Salientemos de passagem o juízo condescendente de Hegel, cujo teor já nos é familiar, onde põe em relevo esse deleite pueril e regressivo com o ser corpóreo, bruto das palavras, jogo social e político na origem da dialética negativa: “se circunstâncias históricas nos fazem ver que essa atividade dialética que consistia em embaraçar os outros e em saber deslindar em seguida a dificuldade era uma atividade generalizada dos filósofos gregos nas praças públicas [...], os gregos deleitavam-se sobremaneira na descoberta das contradições que costumamos cometer no discurso, na representação ordinária; eis aí uma cultura que toma como objeto o discurso formal (isto é, as proposições, os momentos abstratos do discurso), mas

Os sofistas foram mestres da eloquência [...], tudo isso exigia uma constituição democrática, onde, em última instância, a decisão pertencia aos cidadãos [...] é à eloquência que cabe pôr em relevo os múltiplos pontos de vista que se oferecem numa situação [...] para apreender esses pontos de vista diferenciados, é preciso ser um homem cultivado<sup>172</sup>.

A sensibilidade intelectual do sofista, pronta para acolher as formas da dialética negativa, foi educada por esse processo social, responsável também pelo declínio da cultura institucionalizada. A livre ideação a que parece se entregar seria impensável sem a experiência da contradição e do conflito social entranhada na nova sociabilidade democrática. “Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e

não tendo em vista uma verdade; essa cultura é uma consciência da inexactidão do discurso, ou melhor da desigualdade que nele se apresenta, que a assinala, dela toma consciência e assim traz à luz a contradição que aí se encontra. A oposição não aparece enquanto oposição pura do conceito, mas no tecido que forma com as representações concretas. Eles não tomam como objeto nem o puro concreto, nem o puro conceito” (ibid., p. 527-8; trad. II, p. 348). O que casa bem com a interpretação da sofística como uma cultura apenas formal. É bem verdade, entretanto, que essa infantilização da retórica se faz acompanhar de um discreto distanciamento do *esprit de sérieux*: “embaraçar o discurso comum, tolher-lhe a resposta, parece um jogo, uma brincadeira, algo inepto: o outro sabe muito bem o que se quer dizer, ele brinca com as palavras; chega-se a contradições formais, a um jogo de palavras vazio. É por isso que nossa seriedade alemã proscreve os jogos de palavras, vendo neles um insípido Witz” (ibid., p. 526-7; trad. II, p. 347).

**172.** *Gesch. Philo.*, I, p. 412; trad. II, p. 246. “O essencial numa democracia é que o caráter do cidadão seja plástico, de uma só peça [...], é preciso que a ideia sob a qual todos se alinharão seja produzida estimulando os indivíduos através da palavra” (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, III, Hamburgo, Felix Meiner, 1968, p. 608-9; trad. Gibelin, *Leçons sur la Philosophie de l’Histoire*, Paris, Vrin, 1967, p. 196). Esse cidadão plástico e inteiro é o homem qualquer, culto e livre. Note-se que é um leitor plástico que Hegel reclama para a *Ciência da Lógica*, afinado com o caráter ele mesmo plástico da exposição especulativa; o seu antípoda é justamente o homem inculto. Cf. *W. d. Logik*, I, p. 20; trad. p. 39. Mas aqui a noção de cultura já se apresenta noutro registro, conforme se verá na sequência deste estudo.

que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas” – se nos for permitido repisar uma vez mais o argumento<sup>173</sup>. Como tratamos de sugerir, o que Hegel retém nesse processo intelectual deflagrado e alimentado pela *intelligentsia* sofisticada é justamente a multiplicação ilimitada e formalizada de pontos de vista antitéticos a respeito de tudo, que a nova cultura – democrática se quisermos – tornou disponíveis. A rigor, quase que por definição, a adotarmos a de Hegel; pois é próprio do homem culto – sublinhemos novamente – pôr a descoberto, e experimentá-los (donde a indisfarçável atmosfera de diletantismo que o envolve), os diversos “pontos de vista dos quais considerar todo objeto”:

O pensamento trata assim de comparar o conteúdo positivo com ele mesmo, de dissolver o que antes era o concreto da fé, de um lado, para fazer estilhaçar-se o conteúdo, por outro, para isolar e fixar esses fragmentos destacados, esses pontos de vista e esses aspectos particulares. Esse concreto recebe assim a forma de alguma coisa universal; apresentam-se razões em seu favor, isto é, determinações universais que são estendidas em seguida aos lados particulares. É preciso dizer que um lado, assim concebido, não é algo independente, mas apenas um momento do todo; destacados do todo, os lados se referem a eles mesmos, isto é, são universalidades. É à cultura que devemos essa familiaridade

173. Ainda escorados em Vernant, ed. cit., p. 35.

com os pontos de vista inerentes a uma ação, a um acontecimento<sup>174</sup>.

É à cultura assim entendida – prolonguemos – que devemos atribuir a volubilidade, a inconstância do espírito afeito à natureza antitética do confronto político, e também à instabilidade que alimenta a longo prazo a indiferença pela verdade da coisa e, enfim, à degradação do elemento retórico em que banha a vida intelectual. O intelectual-sofista é um Proteu e suas metamorfoses são ditadas pela índole ziguezagueante da dialética negativa. “O membro da *intelligentsia* pode mais facilmente mudar seu ponto de vista e está menos rigidamente engajado num lado do conflito, pois ele é capaz de experimentar concomitantemente várias abordagens conflitantes da mesma coisa”<sup>175</sup> – o que é um convite ao convívio perene com a contradição, ou, na língua hegeliana, a “tratar tudo dialeticamente”, menos por convicção do que por condição socialmente produzida, na qual se respira uma nova “atmosfera de pontos de vista multipolares”. O mesmo Mannheim assinala, bem à maneira hegeliana, a origem sofisticada desse processo intelectual curiosamente moderno, não faltando no esquema a lembrança do paradigma da Ilustração francesa: “Não foi tal processo de ascensão social que, na democracia ateniense, deu margem ao primeiro grande surto de ceticismo na história do pensamento ocidental? Não foram os sofistas do Iluminismo grego a expressão de uma atitude de dúvida que emergiu essencialmente do fato de que, quando pensavam em cada objeto, dois modos de explica-

174. *Gesch. Philo.*, I, p. 410-1; trad. II, p. 244-5.

175. Karl Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 81.

ção colidiam?”<sup>176</sup> A indulgência cessa no entanto logo que essa configuração cética primitiva perdura e revela-se uma disposição congênita da condição intelectual; nisto também a afinidade com a inspiração hegeliana se faz sentir, mais precisamente com a complexa tradição alemã de descrédito da vida intelectual, da qual Hegel é tributário e para cuja consolidação em certa medida contribuiu:

Há quem julgue possível suportar e até mesmo apreciar um horizonte aberto, um estado de suspense sem certezas finais, e um contato contínuo com as alternativas inerentes à cultura [...] Certas pessoas desenvolvem uma visão estética da vida e tornam-se mestres da empatia, a capacidade de viver os papéis e sentimentos alheios. São os *connaisseurs*, os especialistas em prazeres refinados, os humanistas. Outros estabilizam o impulso de transcender e duvidar numa nova rotina de evitar últimas análises. Estes tornam-se perenes irônicos e sarcásticos, acrobatas do espírito e críticos profissionais [...] – Heine, Börne e os intelectuais oposicionistas da década de 1830<sup>177</sup>.

Repassemos mais uma vez pela ambivalência do anti-intelectualismo de Hegel. A desconfiança hegeliana não é ditada, por exemplo, pela convenção acadêmica acanhada, longe disso:

Os sofistas são exatamente o inverso da nossa cultura erudita [*Gelehrsamkeit*], que tende ao acúmulo de conhecimentos, à investigação do que é e do que foi – uma massa de material empírico em que a descober-

176. *Id.*, *Ideologia e Utopia*, ed. cit., p. 37.

177. *Id.*, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 134. Voltaremos ao assunto.

ta de uma nova forma, de um verme novo ou de um animalejo qualquer é considerada uma grande felicidade. Nossos sábios professores são neste aspecto, muito mais inocentes do que os sofistas; mas a filosofia não dá nada por essa inocência<sup>178</sup>.

Mal comparando, essa inocência amorfa dos vegetais nos devolve ao “reino animal de espírito”, do qual partíramos em companhia de Kojève. Pelo que se pôde ver, o horror à especialização não é menor na *intelligentsia* sofisticada<sup>179</sup>. Surpreende menos então que a cultura geral do intelectual-sofista seja compreensivamente revisitada à luz da experiência do Idealismo Alemão ao reagir

contra a limitação pequeno-burguesa, contra o contentamento zeloso em meio ao trabalho dividido através dos compartimentos pré-ordenados da vida e do conhecimento organizado [...]. Na primeira era idealista, quando na Alemanha subdesenvolvida a sociedade civil burguesa não se formara ainda como um todo consistente, a crítica do particularismo possuía uma dignidade bem diversa. Idealismo significava, na esfera teórica, dar-se conta de que a acumulação de saberes singulares não é um todo, de que através da muralha da divisão do trabalho o melhor do conhecimento, assim como a potencialidade humana, se esvai<sup>180</sup>.

178. *Gesch. Philo.*, I, p. 406-7; trad. II, p. 241.

179. Recorramos outra vez às observações de Aubenque, que sublinham na concepção aristotélica da cultura a reabilitação antiplatônica da sofística e da retórica: “o retor não pode ser um homem de ciência, pela dupla razão de que a ciência especializa e isola: ela separa o homem de si mesmo, ela o confina, fá-lo em pedaços [...]. Separando o homem de si mesmo, a ciência separa também o homem do outro homem: ela substitui a transcendência ‘daqueles que sabem’ à fraternidade tateante dos que vivem na ‘opinião’” (ed. cit., p. 263).

180. Adorno, *Tre Studi su Hegel*, ed. cit., p. 81-2.

Essa mesma vindicação de totalidade pode alimentar no entanto um ideal enciclopédico de saber incompatível com a livre raciocinação do homem culto. Dito de outro modo: a ideia enfática e redentora de Cultura toma corpo a contracorrente dos malefícios da “civilização”, vale dizer do mercado e da divisão social do trabalho, prometendo inteireza e plenitude; nem por isso fica excluída sua outra vertente, que implica especialização e renúncia, sobretudo à cultura geral, a rigor de cunho artesanal como seu paradigma antigo, a que aspira o homem plástico ideado pela “inteligência oscilante” (*freischwebende Intelligenz*). Numa palavra, mais prosaica, para Hegel filosofia é uma profissão e exige estudo<sup>181</sup>. De modo geral “um homem culto não se contenta com o que é nebuloso e indeterminado, mas apreende os objetos na sua determinidade fixa, ao passo que o homem inculto oscila incertamente de lá para cá, e com frequência é muito penoso entender-se com um homem desses a propósito do que se está a falar e levá-lo a manter fixamente sob os olhos o ponto determinado de que se trata”<sup>182</sup>. Pois é assim que Hegel interpreta a máxima de Goethe – quem deseja algo de grande deve saber se limitar –, reabilitando o entendimento e a moderna divisão social do trabalho, que o cultiva e afina<sup>183</sup>. Em contrapartida, a cultura geral, como a dos sofistas, pode ser uma

**181.** “A pior forma de desprezo [de que a filosofia pode ser vítima] consiste, como se disse, em cada um estar convencido de saber, de uma vez por todas, algo sobre a filosofia em geral e estar em condições de a discutir. Nenhuma arte, nenhuma ciência foram a tal ponto desprezadas como quando qualquer um pode julgar dominá-la sem o menor estudo” (*Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 34; trad. p. 49).

**182.** *Enzy.*, I, §80, Zus., p. 170; trad. p. 511.

**183.** Cf. *ibid.*, I, p. ex., “Rechts”, §§197-8.

“cultura formal”<sup>184</sup> – vinda de Hegel a ressalva é de peso e terá consequências, ao colocar assim a vida intelectual e a dialética que lhe é própria sob a égide da abstração.

(1979)

184. Cf. *Gesch. Philo.*, I, p. 425; trad. II, p. 258.



## Quem Pensa Abstratamente?

A “verdade da Ilustração” (título de um subcapítulo da *Fenomenologia do Espírito*), por sobre ser a sociedade capitalista afinal desencadeada, como sugeriu Lukács, também é a do intelectual moderno. De algum modo a dialética própria dos intelectuais dá notícia da dialética do Iluminismo, além de concorrerem ambas, amalgamadas aos olhos desconfiados do “atraso” alemão, para a suprema ambivalência da Revolução. A rigor, no sentimento dividido que rege em larga medida a dúvida e notória consagração especulativa da Revolução Francesa, entre outras coisas como fato filosófico capital, reponta, pelas mesmas razões de estrutura, a acolhida reticente que Hegel reservou ao ciclo francês da inteligência europeia.

Uma citação, colhida entre várias passagens igualmente significativas e conhecidas, é o quanto basta para nos devolver ao terreno fértil em que deitava raízes a fantasia alemã, por vezes exata, acerca da gênese filosófica da Revolução:

A consciência do espiritual é agora essencialmente o fundamento, de sorte que o domínio passou à filosofia. Já se disse que a Revolução Francesa saiu da filosofia e não sem razão chamou-se a filosofia de sabedoria mundial, pois ela é apenas a verdade em-si e para-si, enquanto pura essencialidade, mas também a verdade na medida em que se torna algo vivo no mundo real. Não cabe portanto contradizer a afirmação segundo a qual a Revolução teria recebido da filosofia o

seu primeiro impulso. Mas esta filosofia não é de início senão pensamento abstrato, ao invés de ser concepção concreta da verdade absoluta, o que importa numa diferença incomensurável. Esse pensar tem a ver com a realidade, tornando-se uma potência contra o existente, além do que esse poder é a Revolução em geral<sup>1</sup>.

Potência abstrata, vê-se logo, apanágio da “consciência abstratamente cultivada”<sup>2</sup>, que irá desaguar na “operação negativa”<sup>3</sup> característica da ditadura jacobina, conforme dá a entender por exemplo a amálgama de rousseauísmo e Terror no capítulo famoso da *Fenomenologia* e proclamado com todas as letras na *Filosofia do Direito*: “esse ponto de vista [acerca da natureza do Direito] largamente difundido a partir de Rousseau [...] carece de qualquer pensamento especulativo e foi rejeitado pelo conceito filosófico quando engendrou nos espíritos e na realidade efetiva fenômenos cujo horror só tem paralelo na superficialidade dos pensamentos que os suscitaram”<sup>4</sup>. E mais adiante, depois de atribuir a Rousseau o mérito perene de ter assentado sobre a vontade o princípio do Estado, Hegel contesta-lhe a fecundidade realçando o formalismo funesto que impregna as noções correlatas de contrato

1. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburgo, Felix Meiner, 1968, p. 924; trad. Gibelin, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1967, p. 338.

2. “Das abstrakt gebildete Bewusstsein” (*ibid.*, IV, p. 924).

3. *Id.*, *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1952, p. 418; trad. *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, p. 135.

4. *Id.*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Hegel Studien Ausgabe*, Frankfurt am Main, Fischer, Bücherei, 1968, §29, p. 70; trad. Déra-thé, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Vrin, 1975, p. 89.

social e vontade geral mais o cortejo de abstrações que as acompanha:

Uma vez chegadas ao poder, essas abstrações nos oferecem o mais prodigioso espetáculo que jamais nos foi dado contemplar desde que a humanidade existe: a tentativa de recomeçar inteiramente a constituição de um Estado destruindo tudo o que existe e apoiando-se no pensamento a fim de dar por fundamento a esse Estado o que se supunha ser racional. Mas ao mesmo tempo, visto que se tratava apenas de abstrações sem Ideia, essa tentativa acarretou a mais espantosa e cruel das situações<sup>5</sup>.

Nisso evidentemente o hegelianismo não está inovando. Como se sabe, a filiação comprometedora entre o autor do *Contrato Social* e o jacobinismo data dos primeiros tempos da Revolução, congregando defensores e adversários do “partido” de Robespierre, sobretudo estes últimos, de Benjamin Constant a Taine, incluindo, entre outros, Lamartine e Proudhon. Como também, visivelmente, está passando a limpo a tese conservadora acerca das origens intelectuais da Revolução Francesa: os intelectuais teriam preparado e provocado a Revolução, definindo-lhe de certo modo o caráter, quando não infletindo-lhe o curso real. Conservadorismo mitigado da parte de Hegel, está claro (e cujas razões fica-se por enquanto sem pesquisar), temperado pelo imperativo de legitimar a Revolução nos seus efeitos históricos e sociais a longo prazo. Nuances à parte, que no caso são de monta, salta aos olhos o parentesco com os argumentos de Burke, para quem a “Revolução Francesa é a primeira ‘revolução filosófica’; é a primeira

5. *Philosophie des Rechts*, p. 239; trad., p. 260.

revolução que tenha sido feita por homens de letras, por filósofos, por ‘metafísicos em estado puro’, ‘não enquanto instrumentos secundários e arautos da sedição, mas como os principais inventores e organizadores’, é a primeira revolução na qual o ‘espírito de ambição está ligado ao espírito de especulação’<sup>6</sup>. Enfim, ainda segundo o mesmo Burke, cuja temática antijacobina fora amplamente divulgada na Alemanha por Gentz e Rehberg, alimentando assim o caudal da reação tradicionalista local, a Revolução é obra “desses audaciosos experimentadores de uma nova moral”<sup>7</sup>, e nisto é “filosófica” e “especulativa”. Por seu turno, Hegel considerará com igual desdém os “pretensos filósofos e professores de direito da humanidade”, *gens à doctrine* – os “pedantes” referidos anteriormente – cujas “teorias” seriam responsáveis por uma legião de “monstruosos experimentos políticos”<sup>8</sup>, sendo o principal deles, por certo, a própria Revolução, reversão doutrinária do curso do mundo que o hegelianismo não obstante saúda e trata de ajustar como pode à sua aversão de princípio pelo jacobinismo: “Desde que o Sol se encontra no firmamento e os planetas giram ao seu redor, jamais se viu o homem colocar-se de cabeça para baixo, isto é, apoiar-se no pensamento e segundo este construir a realidade”<sup>9</sup>. Essa proeza levemente diletante de ver o mundo de ponta-cabeça, revirá-lo pelo avesso e entregar-se à tentativa (*Ver-*

6. Apud L. Strauss, *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Plon, 1969, p. 312.

7. Apud Alice Gérard, *La Révolution Française, Mythes et Interprétations*, 1789-1970. Paris, Flammarion, 1970, p. 14.

8. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, Werke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. I, p. 479; trad. italiana, *Scritti Politici*, p. 29.

9. Philo. *Weltgesch.*, IV, p. 926; trad., p. 340.

such é o termo utilizado por Hegel) cerebral de refazê-lo do marco zero, são outros tantos sinais, registrados pela sensibilidade conservadora e reordenados pelo hegelianismo, do *ensaísmo* (na sua exata acepção experimental – “especulativismo” diria Burke), em cuja trama vem cifrada a iniciativa política do letrado, mais precisamente da “consciência abstratamente cultivada”. Se assim fosse, presume-se, caberia passar em revista uma porção razoável da matéria ideológica que dá consistência à opinião conservadora acerca da metamorfose do burguês intelectualizado em cidadão revolucionário, e que, em perspectiva histórica, assegura verossimilhança e densidade à representação hegeliana do jacobinismo, a um tempo constelação ideológica e realidade política escandida pela pulsação funesta do “universal abstrato”. Por ora, o intelectualo-centrismo, se for permitida a expressão, está do lado do conservador, e com ele a tarefa temerária de desentranhar do intelectual moderno a figura mais esbatida e monocórdia do *homo ideologicus*<sup>10</sup>.

\*

Nada mais distante do empenho político do homem de convicções do que a “vibrátil estrutura intelectual” de Montaigne, cujo “homem capaz, mesmo em sua ignorância” é sem dúvida a primeira e talvez a mais feliz e bem-sucedida realização moderna do ideal antigo da *cultura geral*. Pelo menos é o que se depreende da lição de Auerbach, que, bem entendida, também nos convida a reco-

**10.** Expressão empregada por Jean Baechler ao prefaciá-lo os escritos de Augustin Cochin reunidos sob o título de *L'Esprit du Jacobinisme* (Paris, P.U.F., 1979).

nhecer no autor dos *Essais* o arquétipo do intelectual dos tempos modernos, de certo modo o criador de uma nova categoria social: o *homme de lettres*, o *écrivain*<sup>11</sup>. Se há algo visceralmente avesso à utopia e ao revolucionarismo é o ceticismo confortável e satisfeito de Montaigne, em paz com a tradição bem compreendida na sua vacuidade, e que por isso mesmo pede uma clarividente indulgência, hostil ao dogmatismo e à especulação inerentes à inevitável intolerância de todo gesto inconformista, no fundo apanágio da consciência amorfa do homem inculto – em suma, a orientação cética do espírito cultivado nesse período conturbado de transição ao capitalismo atalha o acesso à prática, por sobre ser conservadora, o que aliás não a impede de ser avançada<sup>12</sup>. Não será esta a única vez em que vanguarda e conformismo andarão juntos. A rigor, é no âmbito mais exigente da Forma que germina um inegável grão de radicalismo, é nela que toma corpo uma certa reflexão desabusada e sem concessões, até então inédita: é o ensaísmo enfim, “sempre livre, antidogmático, experimental”, que abriga, segundo Hauser, a ponta vanguardista do pensamento “maneirista” de Montaigne<sup>13</sup>. Noutras palavras, o *ensaio como forma e o intelectual moderno têm a mesma idade*, de tal sorte que as características estruturais de um espelham-se na índole e nos humores de

11. Veja-se, de Auerbach, o capítulo 12, “L’Humaine Condition”, de *Mimesis*, São Paulo, Perspectiva, 1971; e o ensaio “Montaigne Scrittore”, in: *Da Montaigne a Proust*, Bari, De Donato, 1970.

12. O argumento é de Horkheimer, que ressalva a bizarra confluência de humanismo e conformismo – possibilidade histórica logo perdida – nos primórdios da sociedade mercantil moderna. Cf. Horkheimer, “Montaigne y la Función del Escepticismo”, in: *Teoría Crítica*, Barcelona, Barral, 1973, p. 51-2, 17-8. Cf. também Auerbach, “Montaigne Scrittore”, ed. cit., p. 19.

13. A. Hauser, *Il Manierismo*, Turim, Einaudi, 1965, p. 301-2.

outro, cuja trajetória social acidentada reflete-se por sua vez no destino ideológico de um gênero de fortuna crítica instável. Através dos escritos de Montaigne, diz Auerbach,

fala uma concepção do homem de caráter realista, originada na experiência e, sobretudo, na experiência de si próprio: precisamente a que diz que o homem é um ente vacilante, sujeito às mudanças do mundo, do destino e dos seus próprios movimentos interiores; de tal forma, o modo de trabalhar de Montaigne, aparentemente tão volúvel, não dirigido por plano nenhum, que segue elasticamente as mudanças do seu ser, é, no fundo, um método rigorosamente experimental<sup>14</sup>.

Mas nisso também vai muito da *hardiesse* do experimento ensaístico: o próprio Auerbach sugere que Montaigne “provavelmente teria resistido ao termo ‘método’, demasiado pretensioso e científico”. Seja como for, o Ensaio, no seu renascimento moderno, pressupõe *experiência, realismo e ironia*.

Esta última – caso continuemos a contemplar o retrato do Montaigne escritor pintado por Auerbach – transparece por exemplo na “aversão extremamente sincera de considerar o homem com tragicidade”, ou na “tendência a menos-cabar a sua própria espécie de observação”: Montaigne “não se cansa de salientar o caráter simples, privado, natural e imediato da sua maneira de escrever e o faz de tal forma que pareceria que devesse se desculpar por sua causa”<sup>15</sup>. Recorde-se que o primeiro Lukács, ensaísta justamente, acentuava o vínculo que enlaça ensaio e ironia, sem a qual o primeiro não sobrevive enquanto gênero autônomo:

14. Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 251.

15. *Ibid.*, p. 250-1.

Entendo aqui por ironia o fato de que o crítico fala sempre das questões últimas da vida, mas sempre também num tom que dá a entender que se trata apenas de quadros e livros, de bonitos ornamentos inessenciais na grande vida [...]. O grande Monsieur de Montaigne talvez tenha sentido algo semelhante quando deu aos seus escritos a denominação espantosamente bela e adequada de *Essais*. Pois a modéstia simples dessa palavra é de uma altiva cortesia. O ensaísta rejeita suas próprias esperanças orgulhosas que tantas vezes acreditam ter abordado o mais elevado: ele só pode oferecer comentários de poemas alheios e, no melhor dos casos, de suas próprias ideias. Mas ele se conforma ironicamente com essa pequenez [...] e a sublinha ainda com irônica modéstia<sup>16</sup>.

Mas deixemos de lado por enquanto essa ironia constitutiva do ensaísmo e consideremos um pouco a figura do seu protagonista: quase sempre um homem lido e vivido.

“Montaigne é algo novo; o tempero do elemento pessoal e, precisamente, de uma única pessoa, apresenta-se mais penetrantemente e a forma de expressão é ainda mais espontânea e próxima da linguagem de todos os dias”<sup>17</sup> – e o termo de comparação de que se serve Auerbach é o diálogo platônico, cotejo de que trataremos logo mais. Essa novidade é a do ensaio, que exige a referência quase coloquial à experiência, à “pequenez” trivial do vivido<sup>18</sup>. Daí o “afã de Montaigne pela experiência alheia”,

16. Lukács, “A Propos de L’Essence et la Forme de l’Essai”, in: *L’Âme et les Formes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 22-3.

17. Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 255.

18. A respeito das relações entre ensaio e experiência, veja, além do escrito já mencionado de Lukács, “El Ensayo como Forma”, de Adorno, in: *Notas de Li-*

sempre filtrada pela própria experiência; daí também a paixão pela viagem, gesto de letrado em férias, a perícia (diplomática) demonstrada no uso das coisas do mundo – enfim, o ensaísmo cético e irônico de Montaigne pres-supõe o amplo e arejado horizonte do homem viajado, cultivado e emancipado. Nos *Essais* não há vontade de arte, pelo menos enquanto estilo elevado, nem intenção de ciência organizada, mas conhecimento de um homem experimentado e letrado<sup>19</sup>, em que as ideias são ironicamente refratadas pelo prisma da opinião pessoal<sup>20</sup>. Vem daí o tom de relato que as anima, imprimindo-lhes nova vida, menos peremptórias, mais afinadas; em suma, a experiência de que se alimenta o ensaio é a do narrador intelectualizado: “eu não ensino, narro”, diz Montaigne, cujo “estilo é a descrição, não a teoria”; afinal, comprometer-se com uma teoria é limitar-se bisonhamente, como o fazem de resto os homens incultos, eruditos, especialistas ou simplesmente pedantes<sup>21</sup>. O núcleo dessa experiência, seu primeiro impulso, permanece todavia intelectual. Lukács situa-o na origem do ensaio, denominando-o, descon-tada a ênfase “existencial” da época, “intelectualidade, conceptualidade enquanto experiência vivida sentimental, enquanto realidade imediata, princípio espontâneo de existência”: o gênero ensaístico é precisamente essa conceptualidade emoldurada pela “ironia das pequenas

teratura, Barcelona, Ariel, 1962.

19. Cf. o que diz Adorno acerca da atmosfera ensaística da *Recherche proustiana* em “El Ensayo como Forma”, ed. cit., p. 17-8.

20. Horkheimer, “Montaigne y la Función del Escepticismo”, ed. cit., p. 28.

21. *Ibid.*, p. 16, 14.

realidades da vida”<sup>22</sup>. No caso de Montaigne, trata-se da experiência primitiva do “escritor” moderno, do primeiro “escritor de livros”, *faiseur de livres*, embora diletante.

Continuemos, sempre à sombra de Auerbach. De começo os *Essais* eram “uma espécie de comentário de suas leituras. Lia muitíssimo [...], era ‘culto’, possuía a técnica da leitura, lia com critério e sentimento. Ocorre-lhe a cada leitura anotar as experiências que ele próprio fizera com o tema em questão, confrontá-lo com o que havia lido, referir-se a outras passagens de leituras precedentes. Nasce assim uma espécie viva de *raisonnement* [...]”<sup>23</sup>, de *raciocinação*, diria Hegel. Experiência livresca, portanto, mas aos poucos essa coleção raciocinante de citações e comentários toma novo alento, ultrapassa os limites acanhados da biblioteca, põe-se ao largo e ganha o grande mundo juntando o lido ao vivido, “quer o que ele próprio tenha vivido, quer o que tenha ouvido de outros”<sup>24</sup>. Tal é por assim dizer a jornada sentimental cumprida pela “conceptualidade” ensaística, percurso cujo sentido Descartes logo mais inverterá. Que se pense por exemplo num dos parágrafos de abertura do *Discours de la Méthode*, de inegável cunho ensaístico-montaigneano: “Assim o meu desígnio não é ensinar aqui o método [...]. Os que se metem a dar preceitos devem considerar-se mais hábeis do que aqueles a quem os dão [...]. Mas, não propondo este escrito senão como uma história [...]”<sup>25</sup>. Tal propósito no entanto sofreu a inflexão

22. Lukács, “A Propos de L’Essence et la Forme de l’Essai”, ed. cit., p. 19, 23.

23. Auerbach, “Montaigne Scrittore”, ed. cit., p. 13-4.

24. *Id.*, *Mimesis*, ed. cit., p. 254.

25. Descartes, *Discours de la Méthode*, in: *Oeuvres et Lettres*, Paris, Pléiade, 1963, p. 127; trad. Bras., São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1973 p. 38. Deste ângulo restrito é perfeitamente verossímil estender a Descartes,

que se conhece e logo o ensaio pessoal cedeu o passo ao discurso anônimo da Teoria, antípoda exato do discurso sem método dos *Essais*. Passemos a palavra mais uma vez a Auerbach. As ideias alinhavadas por Montaigne

não são de tipo jurídico, nem militar, nem diplomático, nem filosófico, ainda que retirem de todos esses domínios, e de outros, a sua maravilhosa concretude. E nem mesmo são propriamente filosóficas: encontram-se inteiramente privadas de sistema e método [...]. Não são de gênero especificamente artístico, visto que não se trata de poesia, e o assunto é muito próximo e concreto para que sua eficácia possa permanecer puramente estética. Tampouco são de caráter exclusivamente didático, pois conservam a sua validade mesmo quando se professa uma opinião diversa: ou melhor, não encontramos ali uma doutrina da qual seja possível dissentir<sup>26</sup>.

Pois essa indeterminação, estamos vendo, é a do ensaio, gênero “misto” por excelência, sendo de tal monta, já na sua primeira manifestação moderna, o desencontro entre ensaísmo e ideal do método – no sentido enfático da Teoria – que o arremate veemente de Adorno parece impor-se com naturalidade:

A dúvida acerca do direito incondicional do Método no modo de proceder do pensamento quase não se re-

até certo ponto, limite imposto pelo ideal de Método, a função precursora de Montaigne na consolidação da condição intelectual: “A profissão intelectual ainda não existia como tal no século XVII. Descartes, malgrado a família, não escolhe profissão – as armas, a justiça, a Igreja: *gens de robe et gens d’épée* – e se fecha a trabalhar e estudar. É um homem independente e de boa posição, um *homme de bonne compagnie*, e se dedica à atividade intelectual sem ser clérigo ou professor” (Julián Marías, *Historia de la Filosofía*, citado por Machado Neto, *Da Vigilância Intelectual*, São Paulo, Grijalbo, 1968, p. 37, n. 26).

26. Auerbach, “Montaigne Scrittore”, ed. cit., p. 10-1.

alizou, a não ser no ensaio. O ensaio leva em conta a consciência da não-identidade, ainda que não expressa; é radical no não radicalismo, na abstenção de reduzir tudo a um princípio, na acentuação do parcial frente ao total, no seu caráter fragmentário<sup>27</sup>.

Mas o que vem a ser essa consciência rigorosa da não-identidade senão a dialética, negativa por certo, pelo menos nos termos em que a concebeu Adorno?<sup>28</sup>

Trataremos de abrandar a impressão de artifício provocada pelo súbito reencontro com o nosso assunto oficial – onde convergem a *classe dei colti*, dialética negativa e ensaísmo –, tomando ao pé da letra a alusão de há pouco ao diálogo platônico. “A referência a alguns diálogos de Platão” – feita aliás pelo próprio Montaigne –, “cuja construção é aparentemente frouxa, e cujo tema não é abstratamente desprezado mas parece estar acomodado na espécie e na situação humanas dos interlocutores, não parece inteiramente injustificada”<sup>29</sup>. Convenhamos, aos olhos de Hegel essa construção frouxa aliada ao realismo da cor local dos temas só pode derivar da estrutura raciocinante de certos diálogos platônicos, justamente os socráticos, cuja dialética negativa – não nos esqueçamos: Sócrates, como os sofistas, também não tem doutrina e sua dialética é tão ambígua quanto a deles – “é com frequência apenas raciocinante, procedendo a partir de pontos de vista singulares e no mais das vezes apresenta

27. Adorno, “El Ensayo como Forma”, ed. cit., p. 19; para o original alemão, cf. “Der Essay als Form”, in: *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1958, p. 23. Arremate de uma longa história.

28. Fórmula adorniana cujo inegável hermetismo renunciamos por ora a tentar dissipar (Adorno, *Dialectique Négative*, Paris, Payot, 1978, p. 13).

29. Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 254-5.

um resultado negativo ou simplesmente nenhum resultado”<sup>30</sup>. De sorte que, nesse caso, a palavra final, sempre insatisfatória, está claro, caberá à “confusão”<sup>31</sup>. Esta última já nos é familiar e exprime o desconcerto que toma conta do espírito inculto – alvo predileto da dialética socrática<sup>32</sup> – diante da multiplicação de pontos de vista antitéticos, como também não nos é mais estranho o palco em que se dá essa metamorfose, o da “conversão brilhante”, onde aflora (por que não?) aquela rigorosa consciência da não-identidade mencionada acima. Pois essa dialética negativa que irrompe e impera em alguns Diálogos, emperrando-lhes a marcha ascendente e afirmativa, só poderia florescer no solo apurado de uma “cultura sociável e refinada”<sup>33</sup>. Dessa vez é Hegel quem diz: a dialética socrática reflete a fluência volúvel do “homem altamente cultivado”, cuja loquacidade (*Redseligkeit*) plena de discernimento seria inviável à margem do ideal de suprema elegância e cultura característico da urbanidade ática. O que exclui a Teoria, ou pelo menos a vontade de doutrina, pois nada mais estranho a um espírito cultivado do que a impostação elevada de um ponto de vista qualquer, que assim deixa de sê-lo; Sócrates moralizava, sem dúvida, mas o inegável didatismo de suas práticas não tinha o estilo da “pregação, da exortação, do ensinamento douto, da moralização triste etc. Pois tudo isto não cabia entre os atenienses e na

30. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 65; trad. Garniron, *Leçons sur l’Histoire de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1972, vol. III, p. 436.

31. *Ibid.*, p. 69; trad., p. 439.

32. *Ibid.*, p. 486; trad., p. 312.

33. *Ibid.*, p. 456; trad., p. 286.

urbanidade ática, visto que não se trata no caso de uma relação racional, recíproca e livre”<sup>34</sup>. Mas não exclui a vida teórica; pelo contrário, o seu pressuposto está presente e como a que suscita sem descontinuar: a deambulação ociosa dos homens livres na ordem escravocrata. Daí a fusão entre *flânerie* e vida intelectual, dialética e *esprit de conversation*<sup>35</sup>. Por outro lado, o que é a ironia socrática, reconhece Hegel, senão uma “maneira de conversar”?: “nele ela representa a forma subjetiva da dialética, uma maneira de se conduzir em relação a outrem [...], uma maneira peculiar de se comportar de pessoa a pessoa”<sup>36</sup>. E não obstante essa prenda afável da civilidade antiga, esse vezo sedutor com que se acolhe o imediato das réplicas de uma conversa animada, essa astúcia espontânea de salão (ático) espelha a “universal ironia do mundo”: “Toda dialética admite como válido o que pretende sê-lo como se de fato o fosse, e deixa a destruição interna desenvolver-se por si mesma”<sup>37</sup>. Tal é a cena primitiva que define em larga medida o destino e a índole fragmentária do ensaio de que fala Adorno, bem entendido, desde que nos seja permitido associar o discurso interrompido, o estilo errático do ensaio à lábil estrutura digressiva de toda conversação, onde o espírito flana daqui e dali, como a dialética negativa oscilando de um polo a outro<sup>38</sup>. Como o ensaio, a “conversa-

34. *Ibid.*, p. 456; trad. p. 486.

35. “Não há nenhuma pesquisa dialética que não tenha sido, no começo, uma simples conversação” (Victor Goldschmidt).

36. *Gesch. Philo.*, I, XVIII, 9, p. 458; trad., p. 287-8, 291.

37. *Ibid.*, p. 460; trad., p. 289.

38. Cf. *ibid.*, XIX, II, p. 71.

ção brilhante” também é uma forma intermediária<sup>39</sup>, cujo curso aventureiro anuncia, por exemplo, a “construção frouxa” dos *Essais*, que “seguem o acaso”, as idas e vindas de sua matéria mutável e fluida<sup>40</sup>. “*L’art de causer*”, dizia Madame de Staël, é uma arte liberal cujo resultado nem sempre é “sério” (nele reina a “confusão”, diria Hegel, mais uma vez porta-voz da “profundidade” alemã, no caso, antiensaística): “Bacon diz que a conversação não é um caminho que leve para casa, mas uma trilha onde se passeia ao leu e com prazer”<sup>41</sup>. Assim o ensaio, tão impro-

**39.** Voltemos a Madame de Staël: “Assim que a conversa [l’entretien] não incide sobre os interesses comuns da vida e assim que se ingressa na esfera das ideias, a conversação [la conversation], na Alemanha, torna-se demasiado metafísica; ali, nenhum ponto intermédio é suficiente entre o que é vulgar e o que é sublime, e, no entanto, é nesse ponto intermédio que se exerce l’art de causer” (*De l’Allemagne*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, vol. I, p. 113). Se estivéssemos à procura de um indício histórico-social mais forte da afinidade de estrutura e tradição entre a “conversação brilhante” do homem “civilizado” e o ensaísmo, nada mais seguro do que esse mesmo preconceito nacional alemão envolvendo um e outro gênero pelas mesmas razões anteriormente expostas. “Na Alemanha, o ensaio provoca uma reação defensiva porque recorda, e exorta, a liberdade de espírito, a qual, desde o fracasso da tibia ilustração já malograda nos tempos de Leibniz, nem mesmo hoje, nas condições de liberdade formal, desenvolveu-se suficientemente, pelo contrário, sempre esteve disposto a proclamar como sua aspiração mais característica a submissão a quaisquer instâncias. Mas o ensaio não admite que se prescreva o que é da sua competência” (Adorno, “El Ensayo como Forma”, ed. cit., p. 12). Compreende-se então que uma obra ensaística como a de Walter Benjamin também brilhe como um astro sem atmosfera no firmamento de uma cultura que conheceu o *homme de lettres* apenas marginalmente, manifestando-lhe sempre uma constante hostilidade, de Hegel a Heidegger. Cf. Adorno, *Caracterización de Walter Benjamin*, in: *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 247ss. Convém no entanto reequilibrar o argumento (sempre com a ajuda de Adorno), evocando o caso Proust: mesmo numa sociedade mais complexa e diferenciada, como a francesa, onde a atividade espiritual, graças ao desenvolvimento da divisão do trabalho, tornou-se rapidamente prática, um *homme de lettres* independente como Proust, último representante de uma espécie em extinção e por isso mesmo condenado ao diletantismo de *rentier*, deverá contar com a resistência dos seus pares, “técnicos da inteligência”, pouco importa se “tradicionais” ou “orgânicos”, naturalmente inclinados a denunciar o seu lero-lero de intelectual grã-fino (Adorno, *Minima Moralia*, Turim, Einaudi, p. 1954, p. 11-2).

**40.** Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 254; e “Montaigne Scrittore”, ed. cit., p. 12.

**41.** Staël, ed. cit., vol. I, p. 102. Não custa lembrar, dessa manifesta afinidade

dutivo quanto uma boa conversa: “Em vez de produzir cientificamente algo, ou de criar algo artisticamente, o esforço do ensaio ainda reflete o ócio do mundo infantil [...]. Não começa por Adão e Eva, mas por aquilo de que quer falar; diz o que lhe ocorre a seu propósito, termina quando sente ter chegado ao final e não onde já não há mais resto algum: situa-se assim entre as diversões”<sup>42</sup>. Dentre as quais a *flânerie* intelectual da “conversação brilhante” é uma das peças características, cuja alma digressiva, insistamos, reponta na arquitetura interior do ensaio: “Na densidade ornamental desse modo de exposição anula-se

entre a prosa de ensaio e a “prosa” ociosa da conversa de espírito, a raiz mundana da forma ensaística em Hume. No primeiro número do *Spectator*, Addison propunha-se, inclinando-se de bom grado às exigências do dia, levar “a filosofia para fora dos gabinetes de estudo e das bibliotecas, das escolas e dos colégios, instalando-a nos clubes e nos salões, nas mesas de chá e nos cafés” (apud Laski, *O Liberalismo Europeu*, São Paulo, Mestre Jou, 1973, p. 65). O “polite Writer” figurado por Hume mais tarde não terá outra ambição. “A aprendizagem tem sido a maior perdedora, ao ser calada em colégios e celas, ao ser apartada do mundo e da boa companhia. Dito isso, todas as coisas a que chamamos *Belles Lettres* tornaram-se totalmente bárbaras, cultivadas por homens sem nenhum gosto da vida ou sem modos, sem aquela liberdade e simplicidade de pensamento e expressão, cuja aquisição só se dá pela conversação [conversation]. Até a filosofia foi arruinada por esse método de estudo taciturno e recluso, tornada tão quimérica em sua conclusão quanto ininteligível em seu estilo e em seu modo de apresentação [*manner of delivery*]” (Hume, “Of Essay Writing”, in: *Essays*, Londres, Longmans, Green, 1912, p. 368). A “experiência”, o senso de observação da natureza humana, de que carece o pensamento civilizado – o contrário da raciocinação geométrica e abstrusa – tem assim a exata medida da conversação mundana, onde as ideias são socializadas e apuradas sob a égide do gosto e do bom tom. E mesmo da galanteria: pois na República das Letras, no “*Empire of Conversation*”, a lei é ditada pelo “*Fair Sex*”, pela legião sensível das “*Women of Sense and Education*”. Enfim, os que se entregam “às operações do espírito” formam a “parte elegante da humanidade”, ela mesma constituída por dois mundos até então separados e hostis: o “*learned*” e o “*conversible*”. Digamos que a nova ordem social, tão bem espelhada no programa do *Spectator*, encarregou-se de sanar o funesto desencontro entre homens de letras e homens do mundo. Ora, para Hume, a “polite Writing” do Ensaio, gênero intermediário assim engastado entre os dois mundos da humanidade elegante, é justamente a expressão conforme e inspirada dessa nova aliança.

42. Adorno, “El Ensayo como Forma”, ed. cit., p. 12.

a diferença entre os desenvolvimentos temáticos e as digressões”<sup>43</sup>. Em poucas palavras, e parafraseando Sterne, que não suspeitava que pudesse estar precocemente parodiando Sartre, seu método é progressivo-digressivo<sup>44</sup>.

Voltemos então ao diálogo socrático e ao seu método “experimental”, que, já vimos, pouco tem a ver com ciência e empirismo. Segundo Hegel, a sua natural aversão à estruturação sistemática é manifestação espontânea da união realizada por Sócrates entre livre ideação e estilo de vida. “Essa conexão com a vida exterior encontra seu fundamento no fato de que sua filosofia não se desenvolve como sistema; ou melhor, é a sua própria maneira de filosofar [...] que contém em si essa conexão com a vida corrente”<sup>45</sup>. Pois é desta fusão com a pequena prosa do mundo que brota a ironia ensaística, a ironia das pequenas realidades da vida emoldurando a conceptualidade do ensaio, de que falava Lukács, justamente a propósito das pausas aporéticas e socráticas do diálogo platônico: “A vida de Sócrates é a vida típica para a forma do ensaio”<sup>46</sup>,

43. W. Benjamin, *Sens Unique*, Paris, Les Lettres Nouvelles, 1978, p. 188.

44. Cf. por exemplo o capítulo 22 do primeiro livro de *Tristram Shandy*. Aliás um estudo recente vincula o *vagabondaggio* caprichoso, as piruetas, as extravagâncias linguísticas, a excentricidade, o aparente desleixo da escrita de Sterne (“eu escrevo a primeira frase e coloco a segunda nas mãos do bom Deus”), à técnica (emprestada aos pintores do século) das “cenas de conversação”: “Poder-se-ia dizer que em virtude de sua situação social, esses personagens, que se retiraram dos negócios, compensam sua atual inatividade com um discurso desordenado mas ininterrupto, derrisório e patético, sobre as causas primeiras do mundo e os fins últimos da espécie humana” (M. Lévy, “Sterne ou l’Écriture en Fête”, in: *Roman et Société en Angleterre au XVIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris, P.U.F., 1978, p. 139). Considere-se ainda o quanto o ensaísmo diletante de Oscar Wilde deve ao “espírito de conversação” e de que modo transparece nos infundáveis parênteses, ramificações e excursos da prosa ensaística da Recherche proustiana a verve de um causeur genial.

45. *Gesch. Philo.*, XVIII, I, p. 455; trad., p. 285.

46. Lukács, “A Propos de l’Essence et la Forme de l’Essai”, ed. cit., p. 27.

vida de intelectual, vê-se logo. Recua-se assim até os tempos da *intelligentsia* sofisticada e da “dialética vazia” e geral do homem simplesmente culto, o nascimento concomitante do ensaio e do intelectual livre, se nos for relevado uma vez mais o anacronismo dessas expressões. Bem avisada andará então, na Alemanha, a reação conservadora da segunda metade do século XIX ao divisar no plebeu Sócrates o paradigma do intelectual, *raisonneur* obstinado e consumado.

\*

Isso não é tudo, como se sabe. Contrapartida do declínio da Teoria, próprio da cultura ensaística, há uma ponta de abstração na volubilidade intelectual que caracteriza a existência por assim dizer irônica do *homme de lettres*. Expliquemo-nos, recorrendo novamente à figura de Montaigne esboçada por Auerbach. De certa forma a escrita inédita e independente dos *Essais* não seria possível sem o que Auerbach chamou de desespecialização dos principais campos do saber contemporâneo, da formação de um público “culto” e do descrédito do vezo profissionalizante do humanismo enquanto erudição. Voltando-se com frequência contra o *faiseur de livres*, contra o especialista, o sentimento de distância que a ironia congênita do ensaio pessoal inspirava era sobretudo um preconceito de classe: “O sábio fixado numa determinada especialidade e, em geral, o homem fixado profissionalmente, que ficava absorvido pelo seu conhecimento e deixava que isso transparecesse na sua atitude e na sua conversa, era

considerado cômico, inferior a plebeu”<sup>47</sup>. De sorte que o antigo ideal de “cultura geral” – de cujo flanco esgalhou-se, como se viu, uma tradição ponderável do pensamento dialético – veio encarnar-se na “classe” dos cultos, recrutada em parte na aristocracia e na burguesia urbana, para os quais, continua Auerbach,

a boa educação e as atitudes corretas, a amabilidade no trato e o desembaraço na relação com as pessoas, a presença de espírito, tudo isso era mais importante do que qualquer competência especial [...] assim surgiu uma forma de conhecimento geral, não dirigida para fins profissionais, muito social e até com características de moda; pelo seu alcance não era evidentemente enciclopédica, por mais que representasse como que um extrato de todo conhecimento, com preferência pelos elementos literários e, em geral, por aqueles relacionados com o gosto.

Noutras palavras, a antiga “cultura geral” renovada encontrou seu primeiro protagonista moderno naquele *honnête homme* que a idade clássica conheceu e que não precisava

ter aprendido nada especial para poder emitir sobre todas as coisas um juízo seguro segundo a moda; pois Montaigne é o primeiro escritor que escrevia para essa camada de gente culta [...]. Assim, é perfeitamente natural que tenha aqueles conceitos do que seja formação cultural que corresponderiam àquela primeira camada de pessoas cultas, ainda predominantemente aristocráticas e não premidas para a realização de um trabalho especializado<sup>48</sup>.

47. “Montaigne Scrittore”, ed. cit., p. 267.

48. Mimesis, ed. cit., p. 266-7.

Ora, ainda nas palavras de Auerbach, “quanto mais geral é a formação, quanto menos ela reconhece um conhecimento e um trabalho especializados, ao menos como ponto de partida de uma visão mais geral, tanto mais se afasta a procurada perfeição universal do concreto, do vivo e do prático”. Não obstante, duas circunstâncias teriam preservado a cultura e o modo de viver de Montaigne de se tornarem em consequência “abstratos, vazios de realidade, alienados do cotidiano”: de um lado, sua “natureza rica e feliz”, que “não precisava de qualquer trabalho prático ou de qualquer atividade espiritual especializada num determinado objeto para ficar próxima da realidade”; de outro, o fato de ter vivido “num tempo durante o qual o absolutismo, que estandardizou com o seu efeito igualador a forma de vida do *honnête homme*, ainda não estava totalmente desenvolvido”<sup>49</sup> – e neste último caso, acrescentemos desde já, vida intelectual abstrata e despolitização correm juntas à sombra do Estado absolutista.

Dito isso, não se pode deixar de associar a cultura ensaística – geral, desinteressada, *distingúe* – a uma especialização inédita, por onde volta a se impor a “abstração” na sua feição social mais imediata: Montaigne, com efeito, “como que se especializava a cada instante em outra coisa, penetrava a cada instante numa nova impressão e a aprofundava de forma tão concreta que certamente teria sido considerada imprópria no século do *honnête homme*; ou também poder-se-ia dizer: especializou-se em si mesmo”<sup>50</sup>. Projeto decerto inviável caso não fosse o de um homem independente – da sociedade e do Estado – e

49. *Ibid.*, p. 267-8.

50. *Ibid.*, p. 268.

sem profissão definida, disponível e inconstante como o objeto da sua “especialização”. Noutras palavras, não há, pelo menos nos seus primórdios, ensaio pessoal sem a autonomia que só a renda confere, como não há intimismo sem privilégio de classe:

A ataraxia de Montaigne consiste na disposição prazerosa do ser íntimo, na qual o indivíduo se afasta de toda iniquidade. A suspensão do juízo, a *epokhé*, converte-se assim no retiro junto à intimidade privada, na qual, livre enfim da pressão das cargas profissionais, pode alguém recuperar-se devidamente [...]. Da ataraxia surgem ao mesmo tempo, no ceticismo moderno, a dispersão e a intimidade isolada e confortavelmente equipada. A distração no mundo e o retiro junto à própria intimidade são conceitos idênticos para Montaigne. Quem está sentado em sua biblioteca ou está realizando uma bonita viagem, repousa agradavelmente em si mesmo<sup>51</sup>.

O ensaísmo, tal como o encontramos no limiar dos tempos modernos, não saberia sobreviver sem esse corte<sup>52</sup>, sem essa ruptura insanável entre a esfera íntima da cultura e a vida prática do cidadão, abandonada assim à rotina do conformismo. Por essa brecha inevitável numa sociedade compartimentada – insinua-se a abstração real que estamos tentando qualificar e aos poucos (da ótica conservadora) irá tingindo com a grisalha da raciocinação irrefreada os escritos dos letrados. Por aí também principia a minguar, tomando novo rumo, a larga expe-

51. Horkheimer, “Montaigne y la Función del Escepticismo, ed. cit., p. 18, 20.

52. “Toda sua [de Montaigne] atividade prática não tem nenhuma relação profissional com a espiritual” (Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., 1971, p. 10).

riência do mundo que alimentava o espírito do *homme de lettres*. Esse ponto de vista pessoal, que é o do ensaio, e que ilumina as ideias envolvendo-as num halo de ironia, pressupõe o *désœuvrement*, a um tempo atividade prática ociosa (de quem não precisa dela) e ócio laborioso exigido por uma obra que nada tem a ver com a Teoria – sem o qual aliás não há intimismo desobrigado e digressivo. Daí o alheamento (tramado por essa manobra “diversionista” que é o ensaio) que aos poucos vai compondo, e impondo, a figura do intelectual refratário. Já o ensaio de Montaigne parece exigir esse insulamento, a desatenção calculada com que observa a sociabilidade rotineira, a ironia com que faz praça do seu

desconhecimento e da sua falta de responsabilidade com respeito a tudo o que toca ao mundo exterior, o qual designa, de preferência, com a palavras “les choses” [...]. As “coisas” são para ele somente meios para autoprovação; só servem a *essayer* suas faculdades naturais [...]. A ignorância e a indiferença premeditadas perante as “coisas” pertencem ao seu método; nelas ele só procura a si próprio<sup>53</sup>.

Mesmo sua ocupação literária “especializada” não escapa ao crivo da ironia de classe, esse “leve tom de orgulhoso desdém de um grande senhor perante as atividades de escritor”<sup>54</sup>, apenas um pretexto para se pôr à prova. É inegável que esse “tom de orgulhoso desdém” colore e azeda a sabedoria mundana de Montaigne, de sorte que uma espécie de *pathos* altivo da distância, de nítida inspira-

53. *Ibid.*, p. 252-3.

54. *Ibid.*, p. 250.

ção aristocrática, vem duplicar a “abstração” do experimento intelectual (no mais das vezes consigo mesmo) do *homme de lettres* alheado do mundo. Um certo declínio da experiência, à primeira vista tão rica de substância social e ideológica, parece palpável: a que Tocqueville atribuirá mais tarde aos percalços da consolidação do Estado durante o Antigo Regime. Até lá observemos de passagem (com Hannah Arendt)<sup>55</sup> que o tom ligeiramente depreciativo do estilo *grand seigneur* de Montaigne sustentará, transfigurado, a verve corrosiva das *gens de lettres* que dele descendem na condição de escritores independentes.

Reconsidere-se então desse prisma o materialismo polêmico das máximas dissolventes, conquanto de origem mundana (ou por isso mesmo), desse outro grande senhor, retor intelectual da boa sociedade, o seu tanto apartado do “concreto, do vivido e do prático”, que foi La Rochefoucauld. Que se pense ainda no “nihilismo jansenista”, como diz Bénichou, na dissidência do “desprezo apaixonado”, “mistura de conformismo e negação que recobre um amargor facilmente agressivo”, fonte de tensão que percorre o estilo fragmentário e antitético de Pascal<sup>56</sup>. A partir de Montesquieu, para completar o rol dessas alusões mais do que sumárias, a cena já se torna mais familiar – se nos for permitido descrevê-la brevemente com alguns elementos tomados de um estudo de Jean Starobinski<sup>57</sup>. O processo combinado de abstração, virulência e retraimento que estamos procurando delinear encontrará em Montesquieu

55. Sobre a Revolução, Lisboa, Moraes, 1971, p. 120; e *Men in Dark Times*, trad., Barcelona, Anagrama, p. 41.

56. P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, Col. Idées, 1970, p. 212.

57. Montesquieu, Paris, Seuil, 1953, reed. 1967.

o seu primeiro ponto de equilíbrio, tanto mais eloquente quanto mais distantes permanecemos ainda da aparição à luz do dia do *homo ideologicus* perseguido pela conceitualização conservadora. Ninguém mais próximo do ideal ensaístico de Montaigne, o “viver com acerto”, do que o autor das *Lettres Persanes* (onde a ficção também ajusta um ao outro ensaio e ironia), a tal ponto que o dualismo do escritor independente reaparece fielmente reproduzido: de um lado o fidalgo da província, cioso de suas terras, vinhas e rendas, defensor dos privilégios políticos de sua casta, comprometidos pela monarquia absoluta; de outro, mal contrabalançado pela inércia desses vínculos reais, a desenvoltura do letrado desencantado, o “livre movimento da inteligência emancipada [...], o espírito livre, que não se amarra a nada, a não ser à consciência clara do espetáculo que o mundo lhe oferece”<sup>58</sup>. E de fato, completemos, malgrado a solidez da sua servidão social e ideológica, a “mobilidade, a curiosidade, o gosto da novidade, o prazer de romper e recomeçar”, denunciam em Montesquieu a presença característica e atuante da “inteligência relativamente livre e oscilante”, *relativ freischwebende Intelligenz*, à qual podemos agregar agora – interpretando livremente uma observação de Starobinski<sup>59</sup> – o tipo do libertino tal como o conheceu, enredado no *perpetuum mobile* do desejo, o século XVIII. Aliás já o havíamos encontrado, pelo menos na filigrana do discurso intelectualizado, na figura plebeia do Sobrinho de Rameau. O *persiflage* generalizado a que se entregam “os jogos da inteligência desabusada” em Montesquieu dá bem a medida

58. *Ibid.*, p. 27.

59. *Ibid.*, p. 27.

da sua ironia, que abrange a sociedade da Regência no seu conjunto e qualifica a amplitude da *secessão* que se consoma então no seio da *intelligentsia*. Reconheçamos mais uma vez que reflexão e conformismo nem sempre são incompatíveis e podem muito bem alimentar uma bizarra solidariedade entre os letrados: como observa Starobinski (e a inspiração sartreana do reparo é patente), “dá-se assim satisfação à inteligência: ela plana na sua espontaneidade negadora, ela se compraz na sua mobilidade e na sua vigilância. Sua crítica não respeita nada, mas ela tem as mãos puras. Ela nada mais faz do que estabelecer entre os espíritos inteligentes uma cumplicidade no desrespeito”<sup>60</sup>. Note-se que essa constelação ideológica admite ainda que se considerem dois sócias significativos do homem de letras: além do libertino mencionado há pouco, o estrangeiro mais ou menos excêntrico. Segundo o mesmo Starobinski, nas *Lettres Persanes*, o olhar livre que esquadrinha a civilização francesa é a contrapartida do olhar que repousa indiscretamente sobre os mistérios do serralho sem comover-se (cumplicidade no devaneio erótico?) muito além do decoro requerido com a ordem despótica que impera nesse pequeno mundo exótico. Pois não é assim que vagueia sem amarras, no entanto conformada, a inteligência emancipada? A associação entre o libertino e o livre-pensador, como é sabido, vem de longe e não seria o caso de referir essa tradição respeitável – e o seu tanto estereotipada – se ela não nos restituísse o miolo daquele “tom de orgulhoso desdém” que vimos atuando com bonomia e moderação na autoironia ensaística de Montaigne.

A libertinagem, que trata o outro como objeto, negando-lhe a liberdade, aparece como o reverso da liber-

60. *Ibid.*, p. 65.

dade da inteligência desvinculada. O libertino, que se desfez de todo temor e não é mais a vítima iludida de qualquer preconceito, não vê mais nada que o impeça de submeter os outros aos seus prazeres. Ele se emancipa *desenganando-se* [...], fez-se olhar desabusado e não tem mais diante de si nada além de objetos. É o único homem livre e tem o direito de desprezar os outros e deles abusar por sua vez<sup>61</sup>.

Tal é a dialética do Iluminismo em que se resolve a do intelectual. Adivinha-se logo que ao termo desse processo – na verdade não mais do que uma tentação momentânea em Montesquieu – será inevitável pressentir no *homme souverain* de Sade<sup>62</sup> a feição francamente paroxística da raciocinação do *homme de lettres* independente, nem por isso menos atado às suas antigas veleidades de grande senhor – e nele o paradoxo da Revolução.

Por outro lado, já se vê, esse mesmo desprezo de boa companhia está presente na ironia extrovertida com que Montesquieu fantasia o intelectual de príncipe persa. Mas, colocando-o assim, por capricho literário, “na situação de estrangeiro diante do seu próprio país”<sup>63</sup>, apenas o devolve à verdade da sua condição. A realidade polêmica desse travestimento corrente na literatura do século XVIII não passou despercebida a ninguém, está claro. No entanto, apenas a preconceituosa sensibilidade conservadora soube apreender na “surpresa irônica”, como diz Cochin, afetada por esse cortejo de persas, chineses,

61. *Ibid.*, p. 68.

62. Tal como o descreveu Maurice Blanchot, “La Raison de Sade”, in: *Lautréamont et Sade*, Paris, UGF, Col. 10.18, 1963.

63. Starobinski, Montesquieu, ed. cit., p. 64.

hurões, iroqueses e ingênuos de toda sorte, o tom e o espírito do intelectual exilado na própria terra – esse selvagem, continua o mesmo Cochin, não vem das florestas de Ohio, mas de muito mais longe, “do camarote à frente, do salão ao lado”, por isso “tudo choca, tudo lhe parece ilógico e ridículo”<sup>64</sup>. Tudo bem pesado, esse curioso fenômeno de desencontro coletivo com a civilização do tempo ilustra com rigor (a adotarmos provisoriamente os critérios do ideário conservador) a verdadeira *Bildung* às avessas do intelectual moderno que procuramos apenas evocar, através da qual o seu protagonista, na medida mesma do seu conformismo (ou reformismo moderado, como se quiser), aprofundava cada vez mais a brecha que dava alento à sua dissidência. Mal se poderia falar de uma “*intelligentsia* relativamente descomprometida” (e o paradoxo está justamente no uso desta expressão), não fosse essa ininterrupta e infinitesimal secessão do “espírito da cultura” (para empregarmos a fórmula correspondente na língua hegeliana). Uma passagem de Hannah Arendt resume bem todo o argumento conservador em questão: os homens de letras haviam iniciado sua carreira

afastando-se da sociedade, primeiro da sociedade da corte e da vida de cortesão, e mais tarde da sociedade de salão. Eles educavam-se a si próprios e cultivavam o espírito num isolamento livremente escolhido, colocando-se desse modo a uma calculada distância do social, assim como do político, do qual excluía-m-se de qualquer modo a fim de poderem apreciá-los em perspectiva. É apenas por volta de meados do século dezoito que os vemos em franca rebelião contra a sociedade e seus preconceitos, e este desafio pré-revolucionário

64. A. Cochin, *L'Esprit du Jacobinisme*, Paris, P.U.F., 1979, p. 42-3.

tinha sido precedido pelo mais tranquilo mas não menos penetrante, pensado e deliberado desprezo pela sociedade<sup>65</sup>.

A principal inspiração do trecho citado é Tocqueville, como se verá, e o modelo acabado dessa carreira, Rousseau, sem dúvida. Antes porém de evocarmos as teses famosas de *L'Ancien Régime et la Révolution* acerca da politização da função intelectual ao longo do século XVIII, conviria sublinhar de passagem o reverso surpreendente e paradoxal dessa “educação” negativa do letrado moderno, fenômeno decisivo para a compreensão da trajetória intelectual da Dialética, notadamente na sua versão hegeliana, e que Paul Bénichou denominou *le sacre de l'écrivain*, na verdade o aspecto mais saliente do processo social e ideológico muito mais amplo e complexo de formação da *intelligentsia* iluminista. A linha ascendente dessa consagração é tanto mais curiosa quanto o seu patrono nunca demonstrou maior apreço pelo manifesto profetismo da nova cléricatura. Montaigne, como se viu através de Auerbach,

esse homem independente e sem uma profissão precisa, foi o criador de uma nova profissão e de uma nova categoria social: o *homme de lettres* [...]. Sabemos quanto caminho percorreu essa nova profissão, primeiro na França e depois nas outras nações cultas: aqueles leigos tornaram-se os verdadeiros sacerdotes, os representantes e os guias da vida espiritual [...]. Isso equivale a reconhecer que os escritores herdaram a hegemonia espiritual da Europa moderna. De Montaigne a Voltaire a ascensão foi contínua<sup>66</sup>.

65. H Arendt, *Sobre a Revolução*, ed. cit., p. 120.

66. Auerbach, “Montaigne Scrittore”, ed. cit., p. 12-3.

Por razões várias e nem todas identificadas – Bénichou enumera algumas: progresso na condição material e legal dos autores; crescimento numérico da corporação intelectual leiga em virtude do desenvolvimento dos conhecimentos e da civilização técnica; acesso à sociedade mundana em pé de igualdade etc. –, por volta de 1750 “a apologia do homem de letras torna-se uma verdadeira glorificação”<sup>67</sup>. O verbete *Philosophie* da Enciclopédia ainda nos propõe a imagem de um sábio, modelo humano próximo do *honnête homme* e do seu precursor Montaigne; aos poucos vai-se delineando no entanto a figura do apóstolo do bem público, do sacerdote iluminado, vai-se configurando uma “visão messiânica da humanidade regenerada pelos trabalhos dos pensadores”. Assim, no artigo *Gens de lettres* da mesma Enciclopédia, Voltaire já pode avaliar a formidável carreira cumprida pelos letrados desde os tempos dos humanistas e de Montaigne, que da crítica filológica foram guindados à condição invejável de “homens do mundo e guias do espírito humano”, nas palavras de Bénichou<sup>68</sup>. Uma declaração, escolhida entre dezenas, é suficiente para exibir em toda sua eloquência a magnitude das pretensões que alimentavam essa exaltação do homem de letras: “A influência dos escritores é tal, que hoje em dia eles podem anunciar o seu poder sem precisar disfarçar a autoridade legítima que exercem sobre os espíritos. Fortalecidos pelo interesse público e o conhecimento real do

67. P. Bénichou, *Le Sacre de l'Écrivain*, Paris, José Corti, 1973, p. 26-7; e D. Mornet, *Les Origines Intellectuelles de la Révolution Française*, Paris, A. Colin, 6ª. Edição, 1967, *passim*.

68. Que continuamos acompanhando, cf. *Le Sacre de l'Écrivain*, ed. cit., p. 25-6. Note-se que essa mesma ênfase iluminada atravessa por inteiro a diatribe de Rousseau contra as letras no *Primeiro Discurso*, cf. *ibid.*, p. 26.

homem, dirigirão as ideias nacionais; as vontades particulares encontram-se em suas mãos”<sup>69</sup>. O mesmo autor dessas linhas atribui tal influência a uma circunstância que já nos é familiar: “A maioria dos homens pensa de acordo com a roupa que veste; sua profissão cria suas ideias; aquele que rompeu as amarras nocivas ao progresso da razão é o único que parece possuir um juízo livre”<sup>70</sup>. Eis aí definido, comenta Bénichou, uma corporação intelectual estranha e superior a toda profissão. Vale dizer, a sagração iluminista do homem de letras está vinculada de algum modo àquele *pathos* negativo da distância e da “cultura geral” o qual deparamos de algum modo aqui traduzido na mera ausência de profissão precisa e reconhecida, existência sofrida e irônica de um intelectual que nem sempre pode viver à *propos*. “Esse Voltaire não tem posição social alguma. Pode ser, mas tem aquela de um grande homem; tem ao menos a de ser um igual entre reis”<sup>71</sup>. Tirante as intenções, as observações que Bénichou consagra à gênese da função insigne dessa corporação pensante aproxima-se muito das ideias de Sartre acerca do *déclassement* inerente à condição intelectual durante o Antigo Regime:

Em suma, uma categoria vaga, considerada até então com um certo despreço e não desempenhando nenhum dos papéis oficialmente distribuídos na antiga sociedade, impõe-se o bastante à atenção para reclamar um tal papel; e, entretanto, sem poder recusar-lho positivamente não se vê como conceder-lho

69. S. Mercier, *Le Bonheur des Gens de Lettres*, Paris, 1966, apud Bénichou, *Le Sacre de l'Écrivain*, ed. cit., p. 28.

70. *Ibid.*, apud Bénichou, *ibid.*, p. 39.

71. Carta de Thomas, citada por Bénichou, ed. cit., p. 40.

dentre os ofícios ativos, dos quais o diferencia sua natureza, nem acima delas numa região de onde a exclui a ordem tradicional. Ela permanece portanto de fora, em suspenso na sua nova potência, afrontando as antigas [...]. De fato, essa posição fora dos negócios favorecia ao extremo os escritores; jamais seu prestígio e a autoridade de seus juízos foram tão grandes quanto nessa idade de ouro<sup>72</sup>.

Essa celebração prestigiosa veio assim surpreendê-los em pleno voo, pairando acima das classes, confirmando-os na consciência de seres à parte, sem raízes, *frondeurs* porém consagrados. Resta, entre outros, o enigma da competência política que lhes foi outorgada, a par da autoridade ideológica de uma nova clericatura, conquanto integrada na sua origem por *gens de lettres* “mundanos” e refratários – enfim, o enigma da influência social da *intelligentsia* numa conjuntura precisa, aliás revolucionária.

\*

Tocqueville dá por assente que em meados do século XVIII os intelectuais tornaram-se os principais homens políticos do país<sup>73</sup>. Ou melhor, este é precisamente o seu problema maior: “Como os homens de letras, que não possuíam posições, honrarias, riquezas, responsabilidades ou poder, puderam tornar-se, na realidade, os principais ho-

72. *Ibid.*, p. 39-40.

73. As citações subsequentes remetem ao primeiro capítulo do livro III de *L’Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967; trad. de Francisco Weffort, São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores, vol. 29), 1973.

mens políticos da época, e talvez mesmo os únicos, pois, se outros exerciam o governo, só eles possuíam a autoridade?” A circunstância de fato é inaudita: toda a educação política de uma nação confiada *aux gens de lettres*, a vida política inteiramente “recalcada na literatura”, o que não deixará de exercer uma influência “extraordinária e terrível” sobre o curso ulterior da Revolução. Estudando-a, Tocqueville fará ver no espírito com que foi conduzida o mesmo espírito geométrico, como diria Burke, que presidiu à fabricação de tantos livros abstratos sobre a natureza do Estado e a arte de governar: a mesma confiança na teoria e o mesmo desprezo pelos fatos existentes, que, conjugados, definem uma “política abstrata e literária”. Pois não é outra a política inspirada pelo conjunto da “filosofia política” clássica, toda ela concentrada, segundo Tocqueville, numa única noção abrangente: que se deve substituir os costumes complicados e tradicionais que regem a sociedade por um conjunto de regras simples e elementares colhidas na razão e na lei natural, enfim reconstruir a sociedade do tempo de acordo com um plano inteiramente novo traçado à luz exclusiva da razão. Não é difícil reconhecer os termos mesmos da formulação hegeliana. Prossigamos. Note-se que essa é justamente a definição do intelectual que Barrès dará mais tarde, assegurando a continuidade dessa tradição conservadora na qual se entronca uma larga e substancial fatia do hegelianismo: “Um indivíduo que se persuade de que a sociedade deve se fundar sobre a lógica e que desconhece que ela repousa de fato sobre necessidades anteriores e talvez estranhas à razão individual”<sup>74</sup>. De sorte que – voltando à maneira

74. Citado por Jean-Pierre Rioux, “Les Traumatismes de la Naissance”, *Les Nouvelles Litteraires*, 19 mai. 1977, p. 18.

pela qual Tocqueville deu forma a uma das primeiras tentativas de interpretação do fenômeno histórico da *intelligentsia* – os *écrivains*, que já tinham em mãos a direção da opinião, configurando um bizarro “poder espiritual leigo”, no dizer de Bénichou, viram-se na contingência de ocupar o lugar comumente reservado aos homens políticos, aos “chefes de partido”, sem que ninguém estivesse em condições de disputar-lhes a pretensão quase natural e involuntária. Decerto, não há como esperar de Tocqueville que reconheça na “classe política”, como se diz depois de Mosca, a categoria intelectual do grupo social dominante – no entanto, o problema não é diverso. Trata-se, aos seus olhos, de uma imprópria e desastrosa substituição de “elites”. Mais de um século de absolutismo, debilitando a aristocracia, teria desarticulado de vez o último corpo dirigente constituído; assim desgovernada, a nação “a mais letrada e a mais apaixonada pelo belo espírito” volta-se fatalmente para a elite literária, da qual faz a primeira potência política do país – substituísmo *par default*, se se puder falar assim. “À procura de mandatários inexistentes, o corpo social teria seguido os intelectuais na falta de delegados independentes e especializados”<sup>75</sup>.

Como se vê, estamos muito longe da opinião convencional acerca da convulsão revolucionária deflagrada no seio de uma nação inteiramente tomada pelas “ideias” dos *philosophes* – pelo menos isso não é tudo. Nessas condições, o processo de politização do intelectual é paradoxal, pois pressupõe a despolitização da sociedade no seu conjunto, a que já se aludiu anteriormente. Entendamo-nos: o paradigma do conservantismo tocquevilleano é o compromisso inglês pré-revolucionário, seu norte ideológico,

75. F. Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 232.

Burke, para quem a política é antes de tudo uma “atividade preocupada com a conveniência prática”<sup>76</sup>. Desse prisma, o que importa ressaltar na cena inglesa, onde impera o “jogo das instituições livres”, é o “realismo” dos intelectuais, “diariamente metidos em negócios”, e com ele uma quase fusão entre os que governam e os que escrevem sobre política. Na França, pelo contrário, a monarquia absoluta reduziu a vida pública à vida do Estado, dividindo o mundo político em duas províncias incomunicáveis: a uma delas cabia a condução dos negócios públicos, à outra, a direção das inteligências. Desse ponto de vista, que é o da elite tradicional, a exclusão do poder, ou mais precisamente a formação e consolidação do Estado moderno centralizado, despolitiza e de tal forma que aquela posição incomum “situada fora dos negócios”, decisiva na consagração do homem de letras, que assim pairava sem função sobre uma sociedade em que os funcionários já eram legião, é a cifra de um privilégio inegável e necessário – ao que parece, sem essa distinção não haveria direção cultural – porém funesto. Tocqueville tem entretanto o cuidado de observar que o letrado francês, ao contrário do que ocorria na Alemanha, não era inteiramente estranho à política, mesmo porque fazia dela sua ocupação, literária já se vê, exclusiva. Por aí se determinaria a origem histórica e política (e não mais idiosincrasia do espírito nacional) da *abstração* que define o desempenho ideológico da *intelligentsia* iluminista.

A própria condição destes escritores os predisponha a apreciar e confiar cegamente nas teorias gerais e abstratas em matéria de governo. Viviam a uma distância

76. R. Williams, *Cultura e Sociedade (1780-1950)*, São Paulo, Nacional, 1969, p. 31.

quase infinita da prática, de tal modo que não podiam ter nenhuma experiência que temperasse seus entusiasmos naturais [...], pois a ausência completa de toda liberdade política fazia com que o mundo da política real se tornasse não apenas mal conhecido mas invisível. Não tinham qualquer participação política real e nem mesmo podiam ver a participação dos outros [...]. Tornaram-se assim muito mais ousados em suas inovações, enamorados das ideias gerais.

Nesse ponto um reparo dispensável e evidente está na ponta da língua: afinal, diante do exclusivo político próprio do absolutismo e antes de consumir-se a Revolução Burguesa, era inelutável a abstração inerente à divisão social, de sorte que a política burguesa era a um tempo abstrata e concreta... Seria descabido corrigir os descertos de Tocqueville, mesmo porque o ponto nevrálgico do nosso assunto, o fato da abstração em que banha uma *intelligentsia* segregada porém triunfante, permanece, sendo a angulação conservadora parte do problema mais vasto proposto pelas origens “intelectuais” da Dialética. Seja como for, entendamo-nos mais uma vez a respeito da conceituação tocquevilleana, cuja medula, como se sabe, deve muito à opinião conservadora de Burke – “a ciência de construir, renovar ou reformar uma comunidade não pode, como qualquer outra ciência experimental, ser ensinada *a priori*. Tampouco será uma experiência breve que nos poderá fazer aprender nesta ciência prática”, conforme se lê, por exemplo, na passagem infalivelmente citada das *Reflections*. Como o “gosto”, esta “experiência” tão exclusiva quanto imponderável, que se contrapõe à “pequena sabedoria” dos letrados, é prerrogativa da aristocracia, isto é, de uma classe dirigente à inglesa.

O *je ne sais quoi* (o elemento de imprecisão) da política, que só pode ser adquirido através de uma longa experiência, e que em geral somente se revelava aos que por muitas gerações vinham participando da liderança política, visava justificar o governo por uma classe aristocrática [...]. Não basta ao político meramente possuir o conhecimento correto e o domínio de determinadas leis e normas. Além destes, precisa possuir o instinto inato, aguçado mediante longa experiência, que o conduza à resposta correta<sup>77</sup>.

O confronto entre prudência e doutrinário é convencional e importa menos do que a convicção *modern* (isto é, inglesa) sugerida: a de que a política, cujo realismo é incompatível com a utopia e o revolucionarismo, é antes de tudo um “debate sobre a gestão”<sup>78</sup>, o que exige a cooptação regular dos intelectuais pela elite dirigente, daí explicar-se, e o paradoxo é de caso pensado, a politização da inteligência francesa pela sua exclusão da vida pública.

Voltemos então à singular inexperiência desses intelectuais “orgânicos” da burguesia ascendente – fórmula adotada por Sartre, que não podia imaginar estar assim atendendo à voga<sup>79</sup> – que se tomavam por uma casta independente autorizada a opinar sobre tudo, privilégio da “cultura geral” que Burke já havia verberado: “totalmente desconhecedores do mundo em que se intrometem com tanta satisfação, inexperientes de seus assuntos, acerca

77. Manheim, *Ideologia e Utopia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1968, p. 146-7.

78. A expressão é de Furet comentando Tocqueville; cf. Furet, ed. cit., p. 204.

79. Sartre, “Plaidoyer pour les Intellectuels”, in: *Situations VIII*, Paris, Gallimard, 1972, p. 386.

dos quais se pronunciam com tanta segurança, de políticos nada têm, a não ser a capacidade de excitar paixões”<sup>80</sup>. Sabe-se que a “milícia letrada da contrarrevolução”, como dizia Péguy por ocasião da polêmica com Barrès à época do *affaire Dreyfus*, fará das sequelas dessa circunstância histórica o motivo do seu *reproche* fundamental: o intelectual é alguém que se mete no que não lhe diz respeito<sup>81</sup>. Ultrapassando a simples querela das competências, o argumento de Tocqueville vai mais longe e concerne o conjunto dos indivíduos de uma nação onde ao patente domínio do Estado sobre a sociedade civil corresponde um acelerado declínio da experiência social e política, de que os intelectuais são a ilustração mais eloquente – e partíramos, recorde-se, da situação inversa, do amplo e rico horizonte do intelectual-ensaísta, que se vai estreitando, segundo o mesmo Tocqueville, à medida que o absolutismo se afirmava e apagava “os últimos traços de vida pública”, que outrora marcara a sociedade francesa. Essa despolitização crônica, que se alimenta da atrofia da experiência social, toma aliás o rumo condizente com o fator preponderante do fenômeno, o do poder central, que a Revolução apenas tornou “mais hábil, mais forte, mais empreendedor” e a multidão dos “homens relativos” de que fala Sartre – os que conferem à teoria função prática<sup>82</sup> – tomou de assalto. Dito de outro modo, a carência

80. Apud Raymond Williams, ed. cit., p. 31. Pois é essa concepção “inglesa” da política, onde a prudente e reformadora gestão “prática” da coisa pública é contraposta ao revolucionarismo dos “valores últimos”, que sustenta o comentário favorável de Furet: “Os intelectuais são por natureza, e não mais apenas pela força das coisas, o grupo social mais estranho à experiência política” (ed. cit., p. 204). Nesse quadro, o elogio do empirismo ganha sem dúvida um novo colorido.

81. Citado por Jean-Pierre Rioux, *op.cit.*, p. 18.

82. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 17.

de experiência política, notadamente da parte dos intelectuais, tem como contrapartida um aumento notável da demanda de Estado. À sua maneira peculiar Tocqueville sabia muito bem que conhecer os intelectuais franceses obrigava a aprofundar o conhecimento do Estado, desse organismo social que os tornava indispensáveis, como já se disse<sup>83</sup>. Tentação de onipotência da boa consciência do *homo ideologicus* que não escapou à inquietação conservadora de Tocqueville:

Os fins perseguidos por esses reformadores são diversos, mas o meio é sempre o mesmo. Querem tomar a mão do poder central e empregá-la na destruição e reconstrução de tudo segundo um novo plano por eles mesmos concebido; somente o poder central lhes parece em condições de realizar uma tarefa desta envergadura. A potência do Estado não deve ter limites, assim como seu direito, dizem eles; trata-se apenas de persuadi-los a fazer dela um uso conveniente<sup>84</sup>.

Tal é o curioso paradoxo desse vínculo “orgânico” dos novos intelectuais que parece não vingar sem o seu complemento oposto, o alheamento dos letrados “tradicionais”, que pode ir até a secessão declarada, fonte aliás da sua inesperada ascendência política, como já se viu do ângulo conservador. Digamos, pensando no cotejo entre franceses e ingleses a que se entrega Tocqueville, que os “orgânicos” conservam, enquanto os “tradicionais” subvertem. Comentando o argumento tocquevilleano, H. Arendt, numa passagem já referida em parte, vale-se justamente

83. P. Rosanvallon e P. Viveret, *Pour une Nouvelle Culture Politique*, Paris, Seuil, 1977, p. 39.

84. *Apud ibid.*, p. 40.

de uma distinção terminológica inusitada, para o gosto atual, porém adequada à situação que estamos tentando reconstruir: tendo seguramente em vista o “realismo”, chama-os “intelectuais”, incluindo-os no grande corpo moderno dos “escritores” profissionais cujos trabalhos são necessários à burocracia em expansão, à administração dos negócios e às novas exigências de uma incipiente “indústria cultural” – que se pense por exemplo, além do hegeliano “animal intelectual” de que partíramos na “Ordem dos Homens de Letras” de Balzac<sup>85</sup>. Diz H. Arendt, citando mais adiante um artigo de Wolfgang Kraus:

De fato, os intelectuais são e têm sido sempre parte da sociedade, à qual como grupo eles deveram mesmo a sua existência e proeminência; todos os governos pré-revolucionários da Europa do século dezoito necessitaram deles e usaram-nos para “a edificação de um corpo de conhecimentos especializados e de regulamentos indispensáveis à ação dos seus governos em todos os níveis, um processo que realçou o caráter esotérico das atividades governamentais”<sup>86</sup>.

Desses “intelectuais” integrados e quase funcionais, porém sem peso político, distingue, inspirada sobretudo no exemplo dos escritores franceses, a hoje praticamente extinta espécie dos *hommes de lettres*,

homens do mundo da palavra escrita e impressa que, embora vivessem rodeada de livros, não se obrigavam

85. “Ordre gendelettre”. Ver a respeito a Introdução do livro de Regis Debray, *Le Pouvoir Intellectuel en France*, Paris, Ramsay, 1979, que só pudemos consultar quando este estudo já estava em andamento. Debray abre o seu assunto evocando o capítulo hegeliano sobre o Reino Animal do Espírito, que interpreta também como uma descrição da figura do intelectual, além de reconhecer no *Neveu de Rameau* uma *mise-en-scène* do mesmo personagem.

86. *Sobre a Revolução*, ed. cit., p. 120.

nem desejavam escrever e ler profissionalmente para ganhar a vida [...], sua existência material baseava-se na renda sem trabalho e sua conduta intelectual pautava-se pelo repúdio absoluto de qualquer adaptação política e social. Apoiados nesta dupla independência podiam permitir-se essa atitude de superior desdém [já tantas vezes sublinhada]<sup>87</sup>.

Neles conviviam portanto, já o sabemos, não sem tensão e durante toda a Idade Clássica, o grande homem de cultura (“geral”, sem dúvida) e o dissidente. Depois da Revolução, essa combinação, embora precária, de ensaio e insurreição torna-se a rigor inviável<sup>88</sup>.

Assim entendida, provisoriamente, a conjunção de raciocinação (para voltar a dar um nome hegeliano à reflexão do espírito cultivado) e paixão política abstrata realça na *intelligentsia* iluminista menos a sua índole “tradicional”, nem tanto o seu destino “orgânico”, quanto o seu insulamento, a sua dissidência de corpo estranho. Daí, além da abstração, à denúncia do *ressentimento* basta um passo, que a interpretação conservadora da Revolução Francesa não hesitou em dar, e que podemos acompanhar

87. *Ibid.*, p. 41.

88. Walter Benjamin constitui uma exceção notável. É para explicá-lo que Hannah Arendt apartou dos “intelectuais” o homem de letras enclausurado porém rebelde. “Ninguém estava preparado para subvencioná-lo na única ‘posição’ para a qual havia nascido, a de um *homme de lettres*, posição de cujas perspectivas únicas nem os marxistas nem os sionistas se davam ou podiam dar-se conta [...]; se menciono esses antecedentes históricos é porque em Benjamin se combinou de maneira tão exclusiva o elemento cultural com o elemento rebelde e revolucionário. Tudo se passa como se antes do seu desaparecimento a figura do *homme de lettres* estivesse destinada a manifestar-se uma vez mais na plenitude de suas possibilidades, ainda que – ou possivelmente por isso mesmo – tivesse perdido sua base material tão catastroficamente, e assim a paixão puramente intelectual que torna tão estimável esta figura pudesse descobrir-se em todas suas possibilidades mais eloquentes e impressionantes” (*Men in Dark Times*, ed. cit., p. 49, 41).

por um momento, pois a representação que desde então amalgama vida intelectual e ressentimento fará fortuna, notadamente na segunda metade do século XIX e por razões de estrutura que agora não cabe pesquisar, sendo de resto a experiência intelectual da Dialética inseparável desse elenco de motivos anti-intelectualísticos típicos da tradição conservadora. Atenhamo-nos por ora a essa conjuntura clássica, que parece ter juntado ao ceticismo (mesmo na sua acepção hegeliana mais forte) do intelectual *frondeur* a raciocinação ditada pelo ressentimento. Com algum arbítrio, e apenas para datar a atmosfera, pode-se fazer remontar à crítica cáustica e *méchante* de La Rochefoucauld uma das primeiras evidências de que o intelectual é antes de tudo um ressentido<sup>89</sup>; ou então, à excentricidade intelectualizada de um enjeitado, ou pelo menos de alguém que poderia se sentir lesado, como o Sobrinho de Rameau (e não é preciso muita prevenção para traduzir a “linguagem do dilaceramento” na do ressentimento). Seja como for, a partir de Rousseau tudo conspira para acreditar essa imagem comprometedor da condição intelectual<sup>90</sup>. Nesta direção, como deixar de interpretar a “reforma pessoal” de Rousseau, sua renúncia solitária (mas não à retórica – a “reforma” é um gesto bem

**89.** Que Starobinski se apressa em desmentir: “O autor das *Máximas* não é um ambicioso frustrado buscando revanche literária, escrevendo sentenças desabusadas para vingar-se de toda a humanidade por causa de sua falta de sorte”. Embora desconsidere qualquer parentesco entre a língua amarga da desilusão e os acidentes biográficos, mesmo os de ordem política, Starobinski, ao enraizar o estilo literário no da “existência” – a desilusão em La Rochefoucauld precede os contatos reais e é menos a consequência de um malogro do que a sua preparação – confere por assim dizer uma envergadura sublime, ou “existencial”, à inaptidão emblemática da “existência” intelectual. Cf. a Introdução das *Maximes et Mémoires* de La Rochefoucauld, UGF, Col. 10.18, 1961, p. 25-26.

**90.** E que culmina na vulgata de Talmon (M. Weber, *Economia y Sociedad*, Mexico, Fondo de Cultura, 1969, p. 41-3).

escrito) de modo tal que a inteligência refratária apareça servilmente trabalhada pelo ressentimento? Tudo se passa como se a experiência histórica do ressentimento fosse antes de tudo a do fenômeno intelectual na sua feição moderna – o que não é bem o caso, ainda. Aliás, como é sabido, Diderot foi o primeiro a lançar tal suspeição: “só o malvado está sozinho”, sobretudo quando tem a sua existência a bem dizer suspensa à opinião dos outros. Já no século XIX, em 1841 exatamente, Carlyle, por exemplo, prolonga naturalmente essa tradição depreciativa, ao associar a “natureza envenenada” de Rousseau, homem “mórbido, excitável, espasmódico”, toda ela “suspeita, isolamento voluntário, modos rudes”, a uma espécie de intensidade máxima da paixão intelectual, de paroxismo da raciocinação sofrida que define o intelectual como um indivíduo literalmente fora de si: “Suas ideias possuíam-no como demônios”<sup>91</sup>. Em suma, nos termos do quadro explicativo de Carlyle, um anti-herói na sua condição mesma de homem de letras. É que a suspeita de ressentimento não entrava necessariamente a marcha triunfal do letrado; pode mesmo ajudar a sua transfiguração apoteótica. O próprio Starobinski lança involuntariamente alguma luz sobre o fenômeno quando procura legitimar a “reforma” rousseuniana: “Tratava-se de transformar uma carreira de escritor num destino heroico”<sup>92</sup>. Afinal, nada garante que o desafio solitário que Rousseau lança à sociedade não possa ser interpretado, ainda nas mesmas palavras de Starobinski, cuja intenção original por assim dizer sequestramos, como a

ideologia de um tímido e de um doente que espera tirar o melhor partido possível da sua inadaptação, a

91. Carlyle, *Os Heróis*, Lisboa, Guimarães, 1956, p. 264, 266.

92. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, La Transparence et l'Obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 56.

ponto de fazer dela o seu maior título de glória. Não pode viver junto aos demais? Pois bem, que o seu afastamento e o seu ar embaraçado tenham pelo menos a significação de uma conversão apaixonada à virtude! Visto que se sente pouco à vontade nos salões, que chame a atenção batendo a porta!<sup>93</sup>

Eis-nos de volta, tudo indica, e agora pela via oblíqua do ressentimento, à temática da marginalidade da *intelligentsia* setecentista, da qual partíramos, como se há de recordar. Seria o caso então – mas ainda não é; convém aguardar um tanto mais uma reviravolta na história social e ideológica da burguesia – de passar em revista e a limpo, do ângulo sofrido do ressentimento, o rol de elementos que integram a vibrátil estrutura “espiritual” do homem culto moderno, da raciocinação antitética à simples falta de tato social, passando pela “palavra volúvel”<sup>94</sup> e a ironia ensaística, entre outros e que formam, em razoável parte, a matéria social e histórica a que dá forma, se não nos enganamos, a “dialética negativa” descrita pelo hegelianismo. Fiquemos por enquanto com o nosso problema atual: a enigmática convivência – que não precisa ser manifesta e assumida – do intelectual por assim dizer *relativ freischwebend* (“relativamente livre e oscilante”, ainda na falta de expressão mais ajustada ao fenômeno que estamos procurando delinear) com o *homo ideologicus*, que o mecanismo socialmente produzido do ressentimento parece vir esclarecer em parte (pelo menos tal como o pôs a descoberto o cuidado com a vida intelectual suscitado pela reação tradicionalista desencadeada

93. *Ibid.*

94. Expressão de Roberto Schwarz, adaptada de Augusto Meyer.

pela Revolução). E fiquemos também com a lição do “caso” Rousseau: essa notável capacidade de atrair sobre si o repertório especulativo (por exemplo, ao gosto de Kojève, como se viu) de modo a desacreditar a “humana” condição intelectual: “consciência infeliz”, “linguagem do dilaceramento”, “bela alma” etc. Numa palavra, e alterando ligeiramente a perspectiva, o paradigma do intelectual ressentido, isto é, *tout court*.

Desse prisma – mais ou menos qualificado e referido por ora à vertente liberal-conservadora – H. Arendt retoma ao pé da letra o argumento que vimos Starobinski formular há pouco como uma hipótese a considerar, e descartar; nisto não está a novidade, mas no desdobramento que vislumbra na racionalização da “timidez” social a *démarche* que deságua na “ideologia” radical característica do *homo ideologicus*.

É mais do que duvidoso que Rousseau tenha descoberto a compaixão através do sofrimento com outros e é mais do que provável que nisso, como em quase todos os outros aspectos, ele se tivesse guiado pela sua revolta contra a alta sociedade, em especial contra a sua evidente indiferença para com o sofrimento daqueles que a rodeavam. Ele tinha reunido todos os recursos do coração contra a indiferença de salão<sup>95</sup>.

A singeleza dessa estampa em cores vivas e populares – *image d’Épinal*, a do intelectual ruminando uma desfeita irreparável, inerente à ordem social – também é duvidosa, vê-se logo. A lembrança de uma circunstância histórica talvez possa amenizá-la em parte: é que, tudo o que leva a crer, essa mesma forte e decisiva impressão provocada no intelectual suscetível pelo espetáculo da indiferença

95. H. Arendt, *Sobre a Revolução*, ed. cit., p. 87.

mundana, reaparece no despeito da *sans-culotterie* diante da *tiédeur* cívica afetada pelas classes mais abastadas, no manifesto caráter de classe da repressão popular ao indiferentismo dos *insouciantes*<sup>96</sup>. Acresce, para complicar o problema, que esses indiferentes, em plena maré revolucionária, podem ser também os intelectuais.

Retomemos o argumento sugestivo de Hannah Arendt, mais ou menos o seguinte, com uma ou outra adição: por um lado, a “fantástica irresponsabilidade e irreabilidade” em que timbrava o comportamento de Rousseau é fruto da sua *sensiblerie* de “bela alma” (ou de intelectual, como se quiser), de quem cedo se empenhou mais nas dobras do seu coração do que no sentimento do mundo, encantado com as suas disposições e caprichos; por outro lado, essa mesma sensibilidade moderna em formação (para qual, insistamos, muito contribuiu a experiência do intelectual marginal do Antigo Regime) que adere assim tão mal à força das coisas, na verdade estiliza por assim dizer aquele desprezo pela sociedade de que se nutre a inteligência desabusada do homem de letras; isto posto, cedo ou tarde, entraria em constelação essa “desdenhosa aversão” herdada do estilo *grand seigneur* do letrado tradicional e o “ódio ressentido dos plebeus”. A sistemática despolarização produzida pelo absolutismo explica essa inexperiente e derrisória identidade de teoria e prática: “Aquilo que os *hommes de lettres* partilhavam com os pobres, inteiramente à parte e anteriormente a qualquer compaixão para com o seu sofrimento, era precisamente a obscuridade, ou seja, o fato de que o domínio público lhes era invisível e de que careciam do espaço público onde eles

96. A. Soboul, *Les Sans-Culottes*, Paris, Seuil, 1987, p. 144-7.

próprios pudessem se tornar visíveis e ter significado”<sup>97</sup>. É ainda a interpretação de Tocqueville acrescida de um suplemento, o da “má consciência” (de que lançará mão a análise de Sartre, aliás com conhecimento de causa). “O que os distinguia dos pobres”, prossegue Hannah Arendt, “era terem sido dotados, por virtude de nascimento e circunstâncias, do substituto social da impotência política, que é a consideração”. Mas essa inédita cidadania no “país da consideração” – ou mais precisamente, essa consagração que culmina *par défaut* na transformação da elite intelectual em “classe política”, como se viu – pesa como um fardo. Livres do trabalho, “sentiam que o seu ócio era um fardo”. Dito de outro modo, o tempo livre sem rugas e sem limites em que se alinhava o ensaísmo desenvolto e experimentado de Montaigne tornara-se, ao cabo de um périplo consequente, um fardo difícil de suportar sem má consciência, a rigor o fardo do homem culto. Assim laminados entre o Estado e a plebe, premidos pelo ressentimento e a má consciência vindos de um lado e de outro, esses *hommes de lettres* desfalcados de uma experiência do mundo que outrora lhes fora a seu modo familiar viram-se na contingência de “disfarçar cada paixão pública em filosofia”, como dizia Tocqueville, sem contudo asseverar com todas as letras que tal política abstrata e literária fosse comandada por um arranjo singular daquelas duas “paixões” tristes, explicáveis entretanto pela marginalidade apoteótica da inteligência no fim do Anti-go Regime.

Resumamos evocando a opinião curiosamente favorável e otimista de Mannheim, o que é raro. De fato, um “corpo” como o dos intelectuais, cujas expectativas so-

97. H. Arendt, *Sobre a Revolução*, ed. cit., p. 122.

ciais e políticas foram tolhidas (e nada impede de adotar provisoriamente a opinião de Tocqueville a respeito), tendo ao isolamento e à autoglorificação (no caso, à sagração do homem culto); daí a “fronda” e o ressentimento permanentes, sendo que este último só é nocivo quando dissimulado, quando toma a forma de uma certa “animosidade submersa”. Todavia, rompido o confinamento exposto à luz do dia e tornado expressão coletiva de descontentamento, esse mesmo ressentimento revela-se socialmente produtivo: pois é justamente essa a situação que “faz progredir a autoconsciência e favorece o surgimento de uma *intelligentsia*”<sup>98</sup>. Não obstante, a regra em Mannheim é a convicção oposta, já o sabemos, a aversão inspirada pela influência deletéria desses “acrobatas do espírito”.

Caso avancemos um pouco mais por esse mesmo caminho aberto inicialmente, sublinhemos mais uma vez, pela “escola retrógrada”, como diria Saint-Simon, pelo desalento liberal ou integrista diante da invasão do domínio reservado da política pela inteligência lógica e o espírito de controvérsia<sup>99</sup>, mas a quem se deve em última instân-

98. Cf. Mannheim, *Sociologia da Cultura*, São Paulo, Perspectiva, 1974, p. 116. Algo dos argumentos polêmicos gerados por essa conjuntura clássica – cuidadosamente tamisada pela tradição que estamos referindo – sobrevive nas teses propostas por Schumpeter na sua pequena “sociologia do intelectual”. É o caso do vínculo genérico entre *intelligentsia* e ressentimento social. Schumpeter subordina o surgimento de uma atmosfera de “hostilidade ativa contra a ordem social” a grupos “que tenham interesse em estimular e organizar o ressentimento, acalentá-lo, expressá-lo e liderá-lo” (cf. Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1961, p. 182). Os intelectuais constituem o principal deles. “O papel do grupo intelectual consiste, primariamente, em estimular, revigorar, verbalizar e organizar esse material” (*ibid.*, p. 192): entendamos, a matéria-prima de que se nutre essa camada intelectual é o ressentimento difuso que todo o sistema social segrega, notadamente o capitalista, por ela racionalizado e elevado à condição mais articulada de crítica social.

99. Bénichou, *Le Sacre de l'Écrivain*, ed. cit., p. 41.

cia o primeiro inventário da questão dos intelectuais, convém arriscar ainda uns tantos passos ao redor do nosso problema, o da conversão do “estado de incerteza fértil” do “espírito da cultura”, a redução das suas “infindas oscilações” – a expressão é de Mannheim a respeito da frequente falta de convicção demonstrada pelos intelectuais, mas não custa lembrar e insistir que ela descreve exatamente o movimento da “dialética negativa” hegeliana – ao espetáculo espantoso oferecido pelo “fanatismo dos intelectuais radicalizados”<sup>100</sup>, aliás o que Hegel tinha precisamente em vista à época da Revolução. Este fato inaudito, à raiz do qual encontra-se uma espécie de irresponsabilidade congênita do intelectual, já vimos Tocqueville explicá-lo historicamente pelo fenômeno da experiência política confiscada<sup>101</sup>. Mannheim explica-o pela “empatia”, vale dizer pela “falta de caráter” inerente à condição intelectual<sup>102</sup>. Tal é, via de regra, a opinião corrente nos grupos políticos mais radicalizados acerca da instabilidade social dos “homens cultos” e da sua correlata falta de firmeza ideológica. Não é bem esta a perspectiva de Mannheim, já se vê; a censura que lhes move, pois é disto que se trata afinal, aliás de corte conservador, é na verdade mais ambiciosa e abrangente, pois está convencido de que o radicalismo do intelectual politizado deriva em grande parte da sua natureza ondeante e fluida, de tal sorte que o reproche militan-

100. Mannheim, *Ideologia e Utopia*, ed. cit., p. 184.

101. O argumento tocquevilleano, seja dito de passagem, não cessará jamais de gozar de ampla acolhida no seio de uma certa família da opinião francesa. “Essa mistura de profetismo e de inexperiência, de generosidade e de irresponsabilidade, de engajamento e de isolamento que nunca deixou, desde então, de imprimir a sua marca sobre a vida política de nosso país” (cf. Julliard, *Contre la Politique Professionnelle*, Paris, Seuil, 1977, p. 92).

102. *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 92 e 46, 183.

te à inconstância da *intelligentsia*, por vigoroso que seja, vem a ser em última análise uma querela fraterna. Digamos, para não perder de todo o fio de nossa meada, que tal manobra é análoga à trajetória “fenomenológica” do Sobrinho de Rameau ao Terror. Repassemos o argumento, cujo teor, de resto, já é nosso conhecido<sup>103</sup>. Se quisermos, a “empatia” é um dos traços característicos da “cultura geral”, pelo menos entendida neste seu modo de ser peculiar que a marcha de nossas conjecturas levou a exumar. Pois segundo Mannheim essa capacidade social de “pôr-se no lugar do outro” – que não é mera simpatia, boa vontade ou simples compreensão, mas um certo “desejo de penetrar em pontos de vista desconhecidos ou desnorteantes” – distingue o intelectual moderno do *clerc*<sup>104</sup>. Como define também o novo horizonte de uma experiência singular, a experiência (do) intelectual, diversa da sabedoria da pessoa experiente porém inculta (em perspectiva histórica, algo que tem a ver em razoável medida com o pré-capitalismo), autodidata e “focalizada nos problemas reais”, própria de quem formou sua capacidade de julgar “através do aprendizado direto da vida”. A “verdadeira educação”, pelo contrário, “é uma fonte de transcendência intelectual do próprio meio”. Repare-se que não estamos muito longe de reconhecer, por essa via transversa, no intelectual moderno um manifesto pendor (que a circunstância

**103.** Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 92ss.

**104.** Essa mesma atenção flutuante – sequela verossímil da empatia diagnosticada por Mannheim – parece ser responsável, aos olhos de Schumpeter, não só pela tenuidade dos laços de classe dos intelectuais mas também pela sua politização às avessas: “Surgem dos quatro cantos do mundo social e passam grande parte de suas vidas [...] formando as pontas-de-lança de interesses de classes que não as suas” (cf. Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, ed. cit., p. 183).

pode transformar em sistema) pelo experimento raciocinante e pelo culto do heterônimo. Ainda nas palavras de Mannheim, um indivíduo, mais exatamente, um espírito cultivado “pode viver mais que sua própria vida e pensar mais que seus próprios pensamentos”. Por outro lado, não se pode deixar de notar que nessa vida educada, cujo preço e condição é a “disposição de manter o Eu em recesso”, reponta ainda o bom gosto do *honnête homme*, sobre o qual repousam os “conhecimentos gerais” de quem faz praça da sua calculada desespecialização, virtude pública ou mundana que supõe precisamente um tal retraimento discreto da própria individualidade e ao qual tem acesso os que se mostram capazes, como diz Gadamer, de “destacar-se de si mesmos e de suas preferências privadas”<sup>105</sup>. É muito tênue entretanto a fronteira que separa esse “bom gosto”, por princípio avesso à excentricidade, do apreço pela “cultura multipolar”, o qual de certo modo está cumprindo o seu destino quando degenera e se embrenha no “labirinto dos caprichos intelectuais”<sup>106</sup>. Voltamos aos termos do nosso problema: a dialética negativa que descobríamos nas dobras e voltas da condição intelectual transparece outra vez nessa faculdade moderna do homem culto, a “empatia”, essa “sensibilidade às visões alternativas e às interpretações divergentes da mesma experiência”<sup>107</sup>. Mais um passo, tantas vezes assinalado, e aflora o anti-intelectualismo de corte “alemão”, nosso conhecido: tudo se passa como se houvesse um grão de morbidez nessa

105. *Wahrheit und Methode*, citado por Habermas, *Storia e Critica dell'Opinione Pubblica*, Bari, Laterza, 1971.

106. Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 93.

107. *Ibid.*, p. 92.

sensibilidade (ou nessa predisposição para a dialética, negativa, está claro), que pode convidar à paralisia, à melancolia debilitadora acarretada por “uma perene atitude de dúvida de si”, e que deságua enfim no “nobre festim da abstinência”, como dirá Nietzsche mais tarde, dando sequência a essa tradição de desconfiança. Em suma, a “empatia”, além de antitética, é uma paixão triste (Hannah Arendt falará de piedade e compaixão) que qualifica por inteiro o intelectual moderno (ventoinha volúvel, tartaruga longínqua, como já se disse uma vez). Numa palavra, que aliás não é pronunciada por Mannheim – mas já o fora noutro contexto por Kojève, como já se viu –, há muito de *niilismo* no “*pathos* vazio” desse “tipo sem resistência e heroísmo, incapaz de ação independente”, cuja “empatia” de camaleão – teu nome é veleidade – cedo ou tarde toma a forma de um “intelectualismo descomprometido, frívolo e vão”.

Com efeito, se esse descompromisso característico da sensibilidade intelectual instável e ziguezagueante, capaz de acolher a um só tempo os mais contrastantes pontos de vista sobre a mesma coisa, é próprio de um “estrato social desvinculado” – ou, se preferimos, é efeito do *déclassement* do homem de letras –, admite uma tradução social de peso, que as conjunturas excepcionais porão em relevo: as oscilações e a falta de convicção do espírito cultivado são o avesso de uma notável disponibilidade para se vincular a outras classes sociais. É como se a vida à parte, abstrata e inexperiente do *homme de lettres* (outra maneira, *tocquevilleana*, de se designar a experiência intelectual) suscitasse espontaneamente por assim dizer esse aporte social heterônimo. Assim compreendida, já o sabemos, uma tal convergência é nefasta. A *abstração* que estamos procurando definir e que encontra na Revolução

a sua eficácia maior é outro desses “aspectos mórbidos de um estado de permanente descompromisso”. Um parêntese: ainda estamos bem próximos como se está vendo do espírito da crítica toquevilleana ao jacobinismo, embora já se fale a língua mais difundida de um Arthur Koestler quando identifica *intelligentsia* e neurose, como o faz de certo modo Alain Besançon. Voltando: reencontramos assim nas palavras de Mannheim (preconceituosas, para dizer o menos, mas isto importa pouco por ora) aquela bizarra concepção da unidade de Teoria e Prática evocada há pouco: “Em tempos de crise o êxtase intelectual pode cair em solo fértil [...]; é nesse ponto que as expectativas de uma massa insegura e o êxtase dos intelectuais solitários podem se encontrar”<sup>108</sup>. (Mas ainda não é chegado o momento de se perguntar pela natureza das forças do êxtase que se trataria de recuperar para a Revolução). Dito de outro modo: é nesses períodos de temperatura social elevada que a “empatia” das elites – essa vocação teatral, espécie do paradoxo do intelectual, propensão para assu-  
mir, quase com indiferença e diletantismo, papéis sociais conflitantes – põe a nu a sua afinidade com o ressentimento que emerge então dos subterrâneos da sociedade, com

**108.** Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 131. Compare-se com o seguinte passo do raciocínio de Tocqueville: “A própria ignorância lhes abria caminho para os ouvidos e para o coração da multidão. Se os franceses ainda participassem, como em outras épocas, do governo nos Estados Gerais [...], pode-se afirmar que jamais se teriam deixado inflamar pelas ideias dos escritores, como veio a ocorrer então, pois teriam conservado uma certa familiaridade com as questões públicas que os preveniria contra a teoria pura [...]. Todos os que eram prejudicados pela prática cotidiana da legislação logo se apaixonaram pela política literária. Esta conquista até mesmo aqueles que por natureza ou condição estavam mais distanciados das especulações abstratas” (Tocqueville, ed. cit., p. 233; trad., p. 355). Não será demais identificar aqui uma variante primitiva no argumento orteguiano acerca da conversão das ideias em dogma quando se transferem da cabeça dos intelectuais para o coração das massas.

o ressentimento das grandes massas oprimidas. É como se – variando mais uma vez o tema – uma espécie de niilismo de massa se encontrasse subitamente espelhado pelo ressentimento da elite intelectual. Renunciemos por ora a explorar esse curioso entrecruzamento histórico de niilismo burguês e esse sentimento do nada absoluto de si mesmo que em certos momentos (durante o Terror, por exemplo) toma conta das grandes massas<sup>109</sup>, reparando de passagem que Augustin Cochin, ao retomar a hipótese conservadora acerca da origem intelectual da Revolução Francesa, inclui igualmente no quadro geral da sua explicação a tese do niilismo congênito do *homme de lettres* guindado à condição anômala de principal protagonista da “classe política”: é que, de um lado, a crítica inerente à influência social e política da *intelligentsia* iluminista é niilista por não ser dogmática ou positiva, isto é, não se defende nada, “nada além do vazio e das negações”; e de

**109.** Tal é em linhas gerais o argumento de Horkheimer para explicar o Terror jacobino, cf. a última parte do seu estudo “Egoísmo e Emancipação”, ed. cit. Voltaremos ao assunto. Uma espécie de “gosto do nada” (para falarmos como o poeta) parece, embora com o sinal invertido, tomar conta das “elites” e das “massas”, o que se explicava um pouco pelo entrecruzamento aludido e explorado por Horkheimer e Hannah Arendt. Com a atenção voltada para aquelas análises, e sobretudo tendo em mente o que se disse a respeito da afinidade eletiva de intelectuais e libertinos, seria proveitoso reler alguns trechos de Starobinski (nada impedindo de considerar estas mesmas passagens como uma glosa negativa do mote baudelairiano: a Revolução teria sido antes de tudo a obra de voluptueux): “Se é verdade que a decomposição do Antigo Regime se deixa reconhecer na paixão de acabar de vez que arrasta os seus personagens emblemáticos (Don Juan, Valmont) rumo à autodestruição, devemos prontamente registrar uma paixão de sinal inverso e complementar: a paixão do começo e recomeço [...]. Por certo, evitemos confundir: é preciso distinguir, por uma parte, o pendor irresistível da libertinagem aristocrática, que procura no prazer e na dissipação o seu próprio aniquilamento e, de outra parte, a violência popular que se precipita contra um inimigo decididamente exterior. A energia destruidora em direções diametralmente opostas” (*Les Emblèmes de la Liberté*, s.r.l., p. 34). Ao que parece, a julgar pela matéria “ideológica” referida até aqui, os intelectuais “plebeus” tenderiam a restabelecer a convergência. Mas a questão teria sua dificuldade natural multiplicada caso nos referíssemos à atuação revolucionária do letrado e libertino Sade.

outro lado, é a sua própria inexperiência, de que já trataram Burke e Tocqueville ao colocar de imediato o intelectual à sombra rala da abstração, que o inclina “rumo ao vazio” e faz dele um ser “aberrante no rumo do vazio”<sup>110</sup>. Uma planta de estufa, portanto, cujo “êxtase” (fenômeno cuja descrição, aliás sumária, Mannheim terá colhido em Weber) traduz bem a condição intelectual na Idade Clássica, surpreendida agora no seu desfecho antitético: o monolitismo da ideologia revolucionária por assim dizer embutido na antiga *sképsis* ensaística do escritor independente – pois tal é o percurso afinal proposto, insistamos, pela crítica conservadora do “espírito da cultura” (não há “êxtase” sem uma franja virtual de fanatismo...).

Partíramos, como se há de recordar, da ironia entranhada na fluência da fala intelectual distanciada – ou, se preferirmos, da consciência da não-identidade – e nos vemos enfim condenados ao “estilo guilhotina de um Saint-Just<sup>111</sup>, como se houvesse algo da dicção intelectual no “tom inspirado” das proclamações revolucionária<sup>112</sup>, na “eloquência paroxística” dos jacobinos<sup>113</sup>. Acreditariamos ainda mais na impressão de reviravolta (ou de revelação de uma verdade secreta) ao cabo desse périplo, se concordássemos em observar que a raciocinação radicalizada de Saint-Just, uma vez no poder, reinventou justamente o *esprit de sérieux*”; que se releia por exemplo esta máxima espantosa: “Quem brinca no comando do governo tende à

110. Cochin, *L'Esprit du Jacobinisme*, ed. cit., p. 36, 41, 43, 44.

111. A fórmula é de Camus, *L'Homme Révolté*, Paris, Gallimard, 1977, p. 155.

112. Outra expressão de Camus, *ibid.*, p. 145.

113. Starobinski, *Les Emblèmes de la Liberté*, p. 55.

tiranias”<sup>114</sup>. Seria o caso de se evocar a exclamação que Marx deixou escapar a propósito do trágico desdobramento da “superstição política” de Robespierre, Saint-Just e demais *montagnards*: “que colossal ilusão”?<sup>115</sup> Talvez. Seja como for, trata-se, para o período em questão, do desenlace da “ilusão intelectual”<sup>116</sup>.

\*

Mas o que vem a ser de fato, do ângulo histórico que nos ocupa, o “êxtase intelectual solitário” senão a *embriaguez* de refundir o mundo sem ter que fazê-lo realmente, visto que basta *conversar* a respeito? Dito isto – mais ou menos nas palavras de Jean Baechler<sup>117</sup> – reaproximamo-nos, pelo menos no plano da temática mais aparente, do cerne do argumento hegeliano (lembremo-nos do destino singular que a *Fenomenologia do Espírito* reservava à prosa “rica de espírito” do Sobrinho de Rameau), agora por intermédio da interpretação que dá Cochin da “ilusão intelectual” na origem da Revolução. Em linhas gerais, Augustin Cochin reanima de modo muito original dois motivos maiores do elenco conservador. O primeiro, toma-o de Tocqueville, ampliando-o noutra direção: o papel político desempenhado pelos intelectuais não o foi *par défaut*, os letrados não são os substitutos precários da “classe política”, eles são a própria política “democrá-

114. Camus, ed. cit., p. 155.

115. K Marx e F. Engels, *La Sainte Famille*, Paris, éd. Sociales, 1969, p. 147, 148.

116. Expressão forjada por François Furet na esteira do comentário de Tocqueville e Cochin, cf. Furet, ed. cit., p. 202.

117. Cochin, *L'Esprit du Jacobinisme*, ed. cit., p. 11.

tica” na sua forma abstratamente pura<sup>118</sup>; o segundo tema remonta (para dar o nome próprio eminente a ideias que estavam no ar) a Taine, o do artificialismo da vida intelectual confinada à discussão ou clube: “Nenhum fato. Nada, exceto abstrações, uma fileira de sentenças sobre a natureza, outra sobre a razão, o povo, a tirania, um sortido de balões inflados que se entrechocam no espaço”<sup>119</sup>. Se principiarmos por este último motivo a darmos mais uma volta em torno do nosso assunto, nos veremos novamente a braços com um elemento constante dele, aliás induzido pela própria maneira hegeliana de dar forma à experiência intelectual: a conversão brilhante e o engenho verbal do espírito cultivado. Pois não é outra a atividade preponderante nessas *sociétés de pensées*, câmaras de leitura, academias, clubes de discussão etc., estudados por Cochin e cuja trama constitui a engrenagem de uma imensa *Machine* doutrinária, da qual o único combustível é a *cause-rie*: fala-se de tudo – afinal estamos no reino da “cultura geral” –, política, filosofia, agricultura, economia, literatura etc., mas o fato essencial, e anódino, é que se converse a respeito: “*on ne fait que causer*”, diz Cochin. Inútil frisar o quanto nos afastamos assim da tese integrista do complô (não se conspirava, tagarelava-se), e também a distância considerável que separa esse exercício inocente da imagem convencional da “ideologia” enquanto racionalização, dissimulação etc. E no entanto nosso problema não variou, continuamos às voltas com essa enigmática mesaliança de livre ideação e doutrina. Mais uma vez, o elo entre ambas é a *abstração* engendrada pela inexperi-

118. Furet, ed. cit., p. 232.

119. Citado por Mornet, *Les Origines Intellectuelles de la Révolution Française*, ed. cit., p. 470.

ência, como se as *sociétés de pensée* fossem minúsculas usinas disseminadas pelo território nacional encarregadas de produzir “abstrações”, de transformar ideias em “ideias puras”. É que o princípio da conversação pela conversação exclui o confronto com a realidade. Noutras palavras, a República das Letras não é um mundo governado pelo princípio de realidade mas pelo devaneio tagarela da iluminação intelectual<sup>120</sup>. Vista desse ângulo exótico, a ideologia – no caso, revolucionária, pois se trata afinal das origens intelectuais do jacobinismo – não é tanto uma representação de interesse de classe (pelo menos ainda não), quanto uma espécie de efeito de linguagem, precipitado pelo fenômeno da associação de pessoas e ideias sem território, na sua forma embrionária a ideologia é filha temporã da “cultura geral”, é uma “abstração” (sem Ideia, acrescentaria Hegel) produzida pelo *homo loquax*. Nestas associações de livre pensamento o fazer cede o passo ao dizer (mas ainda não Kojève comentando a *Fenomenologia* que estamos ouvindo), visto que não se trata de agir (não são um partido, embora o prefigurem), porém de falar apenas, “*et à des parleurs*”: eis o tema que Cochin varia em todas as direções. “Doravante o sucesso cabe à ideia distinta, àquela que se fala, não à ideia fecunda que se verifica: ou melhor, é apenas a discussão, a opinião verbal, e não mais a prova, que verifica e julga”<sup>121</sup>. Está claro portanto que o relato do homem experiente é banido em favor da raciocinação desenvolva e fluente da “consci-

120. “A república das letras é um mundo onde a gente conversa [où l’on cause], mas onde, principalmente, a gente só conversa, onde o esforço de cada inteligência, ao buscar o assentimento de todos, a opinião, busca também, na vida real, a obra e o efeito [l’oeuvre et l’effet]” (Cochin, *L’Esprit du Jacobinisme*, ed. cit., p. 37).

121. *Ibid.*, p. 39.

ência abstratamente cultivada”, como se diria na língua hegeliana<sup>122</sup>.

Nessas mesmas condições, parece se impor, feitas todas as ressalvas, a manifesta afinidade entre essa existência discursiva do espírito (falando ainda à maneira especulativa) no limiar da Revolução e as “torrentes de eloquência” de que falou Carlyle a propósito da França revolucionária. Nem por isso anula-se a dificuldade de casar, por exemplo, a língua “rica de espírito” do Sobrinho de Rameau (contudo representante da *intelligentsia* marginal) e o “estilo guilhotina” da oratória jacobina, os jogos inofensivos da *causerie* engenhosa e o paroxismo da retórica revolucionária. Mas de fato algum vestígio dessa exaltação radical e palavrosa não se deixa antever no horror, “literário”, do intelectual ao compromisso – afinal não se trata de uma camada relativamente desvinculada? – que o condena invariavelmente à “escalada aos extremos”?<sup>123</sup> Não é improvável que Cochin, ao sublinhar assim o papel ponderável desempenhado pela loquacidade intelectual na relação abstrata com as ideias, não se

**122.** Veja-se novamente como a reação tradicionalista é sensível aos malfeitos da inteligência e da inexperiência que lhe é correlata: “Basta-se a razão a si mesma? Mas sem dúvida. Está claro que no mundo real o moralista sem fé, o político sem tradição, o homem sem experiência são uns coitados fadados a todas as derrotas [...]. Mas não estamos no mundo real, não há obra alguma a empreender, nada mais do que falar, e com tagarelas. Ora, para que serve a fé, o respeito da tradição ou o acervo da experiência em tal mundo? São coisas que não se deixam exprimir com facilidade e não têm nada a fazer numa discussão de princípio. Necessários para julgar correta e justamente, estes conselheiros são o próprio embaraço quando se trata de opinar claramente. Indispensáveis para o trabalho real, incomodam o trabalho verbal, a expressão” (Cochin, *L’Esprit du Jacobinisme*, ed. cit., p. 38-9).

**123.** Cf. Julliard, *Contre la Politique Professionnelle*, ed. cit., p. 93. Como deixar de evocar a figura clownesca do Sobrinho de Rameau, quanto este mesmo autor define o intelectual na sua intervenção política como alguém que “faz avançar ideias justas através de exemplos falsos e aproximações burlescas”?

tenha deixado impressionar, como todo mundo, pela ênfase teatral da língua da Revolução, onde, justamente, o substituísmo característico das *sociétés de pensée* (esse cancelamento do fazer pelo dizer, de mesma ordem que a consagração política dos intelectuais) parece enfim ter alcançado a sua verdadeira dimensão, política e retórica, no enunciado “performativo” que escande o novo discurso da Revolução, ele mesmo acontecimento porque produz acontecimento: aqui “o ato se identifica com o enunciado do ato”<sup>124</sup>. Dizer finalmente é fazer, e a miragem do fazer coisas com palavras parece confundir-se por inteiro com a ilusão intelectual. Ninguém melhor do que Michelet soube tão prontamente reconhecer a singularidade do fenômeno: “Não se diga que a palavra é de pouca valia nesses momentos. Palavra e ato são uma só e mesma coisa. A poderosa, a enérgica afirmação que tonifica os corações é uma criação de atos; o que ela diz, ela produz”<sup>125</sup>. Nem poderia ser de outro modo, sendo uma Revolução – sabe-se à saciedade – o que há de mais autoritário (Engels) e o “performativo”, o modo de enunciação próprio dos atos de autoridade, vale dizer, da língua revolucionária das proclamações e dos decretos. Uma tal linguagem, está visto – é o que sugere mais ou menos Starobinski depois de descrever os efeitos notáveis de retórica revolucionária referidos por Michelet – encontra-se permanentemente ameaçada de esgotar-se numa escalada de veemência austera, de anátemas e abstrações incorrigíveis. “Escalada aos extremos” do intelectualo-centrismo típico da Revolução? A interpretação conservadora não hesita, já o

124. Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 273ss.

125. Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, livro VIII, cap. III.

sabemos, devolvendo-nos de novo à nossa dificuldade de sempre (que da ótica conservadora, justamente não constitui problema), a de entender essa metamorfose da fala volúvel do letrado vivido, que trata das coisas e de si com recuo e espírito, na língua energética e doutrinária da autoridade política e ideológica. A julgar pelo que se viu até aqui, feita a ressalva da perspectiva datada, digamos que esta passagem não é propriamente impensável<sup>126</sup>.

De nada valeria também referir o eclipse do homem culto no auge do processo revolucionário, de que dá testemunho, por exemplo, um “pronunciamento” de Robespierre: “Os homens de letras de maneira geral desonraram-se nesta Revolução; e para vergonha eterna do espírito, a razão do Povo arcou sozinha com as conse-

**126.** Formulando a questão em termos de “escrita”, a bem dizer de forma e gênero literário, Barthes a rigor dilui a dificuldade em que pensávamos esbarrar, na verdade um falso problema. Por outro lado, sendo a “escrita” clássica uma “escrita” de classe, a Revolução não lhe altera as normas, sobretudo porque o grupo pensante no final das contas permanece o mesmo, apenas mudando de poder, do intelectual para o político. A instituição literária – no centro, o mito do *bien-écrire* – atravessa incólume a Revolução. Mesmo o novo que com ela sobrevém, prolonga o gosto neoclássico: o gesto enfático e sentencioso que pontua a dicção elevada da nova retórica vem consagrar o ideário do perfeito *honnête homme*, para o qual é lei a hierarquia e a separação dos estilos. No fundo da “escrita” revolucionária, uma apropriação política da Forma clássica. Pois é no quadro dessa “expansão dos fatos políticos e sociais no campo de consciência das Letras” que Barthes situa o advento do intelectual, a meio caminho do escritor e do militante, “homem transitivo”, cuja linguagem, “inteiramente emancipada do estilo”, testemunha, explica, ensina. O que tentáramos não propriamente reunir, porém surpreender na sua formação concomitante e imbricada – o escritor independente e o publicista revolucionário entrelaçados na figura do *homme de lettres* – aparecem aqui separados desde o começo. Não obstante, é à meditação dessa origem dúplice que nos convida o evidente mal-estar que acompanha a carreira atribulada do intelectual moderno”, reconhece Barthes. “As ‘escritas’ intelectuais são portanto instáveis, elas permanecem literárias na medida em que são impotentes e são políticas pela obsessão do engajamento”. Em suma, nas suas mesmas palavras, uma paraliteratura que não ousa dizer seu nome. Cf. Barthes, *Écrivains et Écrivantes*, in: *Arguments/3, Les Intellectuels/La Pensée Anticipatrice*, Paris, UGF, Col. 10.18, 1978, p. 19-20, 23-4.

quências”<sup>127</sup>. Paradoxalmente, mas é o paradoxo mesmo da condição intelectual, o anti-intelectualismo jacobino, a suspeição que o poder revolucionário lança sobre a *intelligentsia*, apenas confirmam o ponto de vista excêntrico que tem sua origem no conservantismo histórico e sua principal “certeza” na convicção de que a “ilusão intelectual” perde a inocência e torna-se terrorista quando empolga (literalmente) o poder, como se o *homo ideologicus* no poder não pudesse sobreviver sem se voltar contra o seu “duplo” e princípio, o homem culto, que sob a República doutrinária suporta um novo fardo. Outra “certeza” da tradição conservadora é a de que o espírito geométrico (Entendimento, diria Hegel, e com ele toda a filosofia alemã) do letrado radicalizado não pode imaginar outro Estado que não seja a realização de uma “ideia” – ocorre que o curso dessa “realização da filosofia” exige a autodestruição do velho intelectual, como já se disse em algum lugar. “Querem prestar serviço ao poder central e tudo destruir e tudo refazer seguindo um plano [...]”, dizia Tocqueville. Assim, no fato surpreendente de que “os homens de doutrina são as vítimas prediletas da doutrina vitoriosa”<sup>128</sup>, vem inscrita a “contradição” responsável pela existência pendular do intelectual no limiar da modernidade, e pelo estereótipo, cultivado à direita e à esquerda, da sua secular irresponsabilidade: o perene conflito entre o ritmo dissoluto do espírito desabusado, exigido, como vimos, pelo “conhecimento sob a forma do antagonismo”, próprio da “dialética negativa”, e a “demanda de Estado”. Para a prevenção conservadora não há contraditoriedade

127. Citado por Bénichou, *Le Sacre de l'Écrivain*, ed. cit., p. 63.

128. *Ibid.*, p. 62.

fundamental entre estas tendências, mas continuidade natural. A rigor não se poderia falar de um sequestro da *intelligentsia* durante a ditadura jacobina, pela simples razão de que o “estado revolucionário chamou a si a augusta função dos homens de letras”<sup>129</sup>.

Resta porém a flagrante discrepância entre o moderantismo dos grandes intelectuais (Rousseau inclusive) e o revolucionarismo das sociedades populares que não dispõem o patrocínio espiritual desses grandes pontífices da cultura. O problema agora é o da socialização das ideias, mais exatamente o da transformação do resultado negativo da livre ideiação – o “êxtase do intelectual solitário” – em ideologia revolucionária. Cochin explica-o pela formação de um meio específico, a intelectualidade proletaroides<sup>130</sup>. O parentesco com a inteligência marginal do Sobrinho de Rameau salta aos olhos e no entanto seríamos levados a estreitar indevidamente esses laços de família caso esquecêssemos que a figura do intelectual boêmio apenas mascara a fantasia caprichosa de um homem de letras *très comme il faut*. “No fim do século aparece, com efeito, um *milieu* de intelectuais proletaroides. Seu princípio de coesão é a partilha de uma doutrina, ou de um stock de ideias, de noções e de palavras. Desligados da sociedade, não são

129. *Ibid.*, p. 77.

130. Cochin não emprega tal expressão, que aliás é de Max Weber (cf. p. ex. Weber, *Economia y Sociedad*, ed. cit., p. 404ss). Pelo menos é no espírito das análises deste último, que vincula os fenômenos do “intelectualismo” às doutrinas da salvação interior – é o intelectual quem inventa a concepção do “mundo” como um problema de “sentido” – que Alain Besançon, ao utilizar a fórmula em questão, lança mão dos argumentos de Cochin para explorar o lugar comum acerca das origens jacobinas do bolchevismo, evidentemente auxiliado pelo inegável fascínio exercido pelo jacobinismo no interior da tradição marxista. Cf. Besançon, *Les Origines Intellectuelles du Léninisme*, Paris, Calmon-Lévy, 1977, p. 39. O propósito do já citado comentário de François Furet é o mesmo.

mais mundanos e, a bem dizer, começam a meter medo nos homens do mundo”<sup>131</sup>. Uma ideia não associa se ela não se deixa falar; já o vimos, o cimento real dessa nova solidariedade é a supremacia de uma certa linguagem, a um tempo inflada e rarefeita; por ela se reconhece o “ideólogo” – “sumo sacerdote da linguagem”<sup>132</sup> – que atemoriza o letrado mundano e avesso à compulsão gregária: é por essa fonte inédita de legitimidade que transitam as ideias rumo à abstração do esquema ideológico, isto é, à frase. “A própria linguagem política tomou então algo do que falavam os autores. Tornou-se repleta de expressões gerais, de termos abstratos, de palavras ambiciosas e de arranjos literários. Ajudado pelas paixões políticas às quais servia, este estilo conquistou todas as classes e desceu, com singular facilidade, até as inferiores”<sup>133</sup>. A sugestão é clara – pelo menos em parte, e tirante o desconsolo liberal diante do espetáculo pouco edificante das classes subalternas que se põem a pensar – e inequivocamente ditada pela desconfiança da retórica (lembremo-nos da forma hegeliana desta mesma animosidade) que só o anti-intelectualismo de corte conservador pode inspirar: há uma via real da socialização do “esprit” cuja índole o jogo das circunstâncias históricas determina, que, passando pelo atalho decisivo da *causerie*, conduz o engenho da frase de espírito, fluente e plena de verve “antitética” no seu andamento rápido e por assim dizer “dialético”, ao enrijecimento das grandes palavras que incham o coração dos homens (na origem talvez *boutades* de salão) e formam

131. Besançon, *Les Origines Intellectuelles du Léninisme*, ed. cit., p. 39.

132. *Ibid.*, p. 14.

133. Tocqueville, ed. cit., p. 240.

um sistema inerte e residual de topoi. Visto assim, deste ângulo arrevesado (e de “direita”), não cabe falar de uma degradação da “língua rica de espírito” (na conceituação hegeliana) mas de um destino conforme à força das coisas que culmina na crispação da fraseologia revolucionária. Todo esse processo merece o nome de *abstração* – mas é um nome e não uma solução. Noutras palavras, nas de Furet comentando Cochin, a ideologia revolucionária é esse conjunto de “representações cristalizadas em algumas figuras simples da linguagem, destinadas a unificar e mobilizar os espíritos e as vontades” – o arremate é o seu tanto abstruso e petulante, embora imposto pela atmosfera do argumento: “Mais do que uma ação, a Revolução é assim uma linguagem”<sup>134</sup>. Variando mais uma vez: a ideologia pode muito bem ser da ordem da falsa consciência mas na exata medida em que constitui uma tópica. Enfim, antes de tudo um *modo (performativo) de falar*, aliás impen-sável, a prosseguirmos por esse viés, sem a fala digressiva e distanciada da raciocinação, agora paralisada na sideração das ideias fixas.

Tal é a enigmática contiguidade entre a perspectiva ampla e arejada do homem culto e o horizonte raso do intelectual-ideólogo. É um pouco a promiscuidade do salão e da “société de pensée”. Ou melhor, esses dois estilos de vida intelectual intensa e confinada não se recobrem exatamente, aliás se sucedem, o que nos coloca de novo diante do desdobramento do *homme de lettres*. Pois não se conversa nessas sociedades como nos salões. Nestes o desejo de agradar é a lei, o que impõe a necessidade de brilhar, de se distinguir na escalada do “gênero engenhoso”, de resto vontade de estilo nem sempre incompatível com a inten-

134. Furet, ed. cit., p. 229.

ção de conhecimento (a julgar pela glosa das conjecturas hegelianas e kojèveanas de que partiu este estudo). Naquelas, inversamente, o desgoverno da conversa irrefreada está alinhada de imediato à procura da verdade, que se disserte sobre “a melhor maneira de plantar batatas ou sobre os caminhos garantidos da felicidade universal”<sup>135</sup>. Cochin é levado assim a distinguir dos “bons vivants de 1730”, a geração seguinte dos enciclopedistas em que o espírito parece congelar-se e ceder o passo ao *sérieux* do *homo ideologicus*: “Estes últimos são graves: como deixar de sê-lo quando se está seguro de que o despertar do espírito humano data do seu século, da sua geração, de si mesmo? A ironia substitui o divertimento, a política, os prazeres. O jogo torna-se uma carreira, o salão, um templo, a festa, uma cerimônia, o conchavo, um império, do qual já vos mostrei o vasto horizonte: a república das letras”<sup>136</sup>. Mas a ironia agora é um novo nome para o “delírio da presunção” (Hegel); ou por outra, ela é efeito do alheamento que a experiência declinante vai cavando fundo, e no “delírio” de *missão* já se vai fazendo sentir um travo de niilismo de resto já nosso conhecido embora só de vista. No entanto, um democratismo *sui generis* volta a reunir o clube ao salão e, com eles, parece refazer-se a figura inteiriça das *gens de lettres et de parole*. Mal comparando – se nos for consentido parafrasear fora de contexto duas ou três linhas de um escrito admirável – a vida

135. Baechler, prefaciando Cochin (ed. cit., p. 12). Mais adiante (*ibid.*, p. 15) uma referência relâmpago ao espírito de *Bouvard et Pécuchet*, que presidiria o enciclopedismo acanhado dessas sociedades, ajusta-se com precisão (não sabemos se de caso pensado) ao inegável sarcasmo flaubertiano entranhado nas análises francamente depreciativas de Cochin, fulminado pelo espetáculo da raciocinação de massa.

136. Cochin, ed. cit., p. 37.

intelectual de salão também é uma vida de exceção, ponto de transição entre a vida real e o mundo sem obstáculo da arte de conversar; o seu universo também não tem passado; oferecendo a todos iguais oportunidades de brilho, o salão destrói as distâncias. Lembremo-nos – agora por nossa conta – de que a entronização do novo poder espiritual iluminista foi contemporânea do acesso dos letrados à sociedade mundana em pé de igualdade. Tal é o mundo “democrático” onde vive o animal intelectual identificado por Kojève no bestiário hegeliano: um mundo onde todos se criticam e onde se critica tudo. Pois aqui toma pé a miragem ideológica identificada por Cochin.

Sua “tese” é breve e peremptória: o fetiche da democracia direta é o próprio cerne da ilusão intelectual. Tal convicção é de origem toquevilleana, como já foi mencionado, e em linhas gerais enfeixa todos os motivos que variam o tema conservador da raiz intelectual da Revolução. “A literatura tornou-se assim uma espécie de terreno neutro no qual se refugiara a liberdade. O homem de letras e o grande senhor se encontravam aqui sem se procurar ou temer, de sorte que se via reinar ali, fora do mundo real, uma sorte de democracia imaginária”<sup>137</sup>. Nis-

**137.** Tocqueville, *État Social et Politique de la France Avant et Depuis 1789*, apud Bénichou, *Le Sacre de l'Écrivain*, ed. cit., p. 40. Note-se que o alcance da observação é muito mais amplo do que a mera constatação da utopia compensatória forjada por uma *intelligentsia* excluída das funções públicas e por isso mesmo inclinada à ideação abstrata da vida social e política. Via de regra, Tocqueville prefere este caminho onde, de qualquer modo, a quimera de uma sociedade transparente fica suspensa à divagação de letrados inexperientes e despolitizados (na aceção forte e circunstanciada destas expressões, tal como procuramos sugerir): “acima da sociedade real, cuja constituição era ainda tradicional, confusa e irregular, com leis diversas e contraditórias, posições sociais isoladas, condições rígidas e encargos desiguais, construía-se assim, pouco a pouco, uma sociedade imaginária, na qual tudo parecia simples e coordenado, uniforme, equitativo e conforme à razão. A imaginação da multidão abandonou gradualmente a primeira para recolher-se à segunda. Desinteressou-se do que era, para sonhar o que poderia ser, para, enfim, viver pelo espírito na cidade ideal que os escritores haviam construído” (Tocque-

to cifra-se o caráter filosófico da Revolução<sup>138</sup>. Está claro que aos olhos de Tocqueville o frágil travejamento dessa democracia literária e mundana seria inconcebível sem a generalização de uma certa mentalidade democrática, ela mesma contemporânea do processo de centralização estatal e responsável pelo *déclassement* do intelectual e a consequente confraternização “igualitária com o público aristocrata. Ele mesmo evoca, com a acuidade de quem teria lesado sem no entanto se deixar empulhar, o paradoxo dessa democracia imaginária, embrião “intelectual” da outra:

Esta mesma aristocracia tornava mais fácil o trabalho de sua substituição pelos escritores. Andava tão esquecida da influência das teorias gerais que, uma vez admitidas, chegam inevitavelmente a se transformar em paixões políticas e atos, que as doutrinas mais opostas a seus direitos particulares, e mesmo à sua existência, lhe pareciam apenas jogos engenhosos de espírito. Dedicava-se de boa vontade a estes jogos para passar o tempo e desfrutava tranquilamente de suas imunidades e de seus privilégios dissertando com serenidade sobre o absurdo de todos os costumes estabelecidos<sup>139</sup>.

Nas *sociétés de pensée* também se dissertava, abundantemente e com “irônica surpresa”, sobre a desrazão do

ville, ed. cit., p. 238-9). O “realismo” hegeliano, como se verá, é da mesma família, como também banha nessa corrente da opinião europeia, muito pouco especulativa, sua crítica conjunta das noções de Teoria e Dever-ser.

138. “N’oublier jamais”, registra em nota Tocqueville, “le caractère philosophique de la Révolution française, caractère principal, quoique transitoire” (apud Furet, ed. cit., p. 251).

139. Tocqueville, ed. cit., p. 356.

mundo da experiência; embora regidas por uma análoga “aparência” democrática, sua relação com as ideias era diversa visto que faltava a mediação ociosa do engenho e do espírito. A ideia socializada pela *causerie* desatada transforma-se em verdade e esta pede consenso. Nessa “pátria intelectual” que é uma *société de pensée*,

todo pensamento, todo esforço intelectual só tem existência pelo assentimento. É a opinião que faz o ser. É real o que os outros veem, verdadeiro o que eles dizem, bem o que eles aprovam. Assim a ordem natural é invertida: a opinião é aqui causa e não efeito, como na vida real<sup>140</sup>.

O reino da opinião é o sucedâneo da vontade de agradar vigente no salão: ambos demandam o concurso de uma vida pública efêmera, confinada e integrada, e o seu meio é a conversação brilhante. Numa palavra, a *société de pensée* exige unanimidade, ela é uma fábrica de consenso. Fica sugerido assim que o modelo da prática jacobina (que aliás nunca primou pelo zelo democrático) tem muito mais a ver com as sociedades filosóficas e literárias do que com uma instância propriamente política, como o Parlamento inglês pois, continua Furet, comentando a sociologia do jacobinismo esboçada por Cochin,

a meta da sociedade de pensamento não é agir, nem delegar, nem “representar”, mas opinar, é extrair dos seus membros, e da discussão, uma opinião comum, um consenso, que será expresso, proposto, defendido. Uma sociedade de pensamento não tem autoridade para delegar, representantes para eleger, na base da partilha de ideias e de votos; é um instrumento que serve para fabricar a opinião

140. Cochin, ed. cit., p. 38.

unânime, independentemente do conteúdo dessa unanimidade<sup>141</sup>.

A hipótese geral sustenta que a partir da segunda metade do século XVIII esse paradigma intelectual do consenso tende a ganhar o conjunto do tecido social. É inegável por exemplo que a paixão política do unanimismo tomou conta de jacobinos e *sans-culottes*<sup>142</sup>. Para Cochin, que acreditou decifrar no consenso procurado pelas sociedades de pensamento os lineamentos da vontade geral de Rousseau, ela foi antes de tudo uma paixão intelectual. “Quem diz soberania direto do povo, democracia pura, diz malha de sociedades permanentes”<sup>143</sup>. A única coisa que conta numa sociedade literária é a relação com as ideias – como é a única coisa que conta na vida de um intelectual –, abstração feita da particularidade social dos seus membros: eis aí o esquema da igualdade abstrata da democracia política. Se acrescentarmos a obsessão da opinião unânime e universalmente presente na *causerie* generalizada, é todo o eixo do ideário da democracia direta (ou mesmo do assembleísmo) que revela a sua substância intelectual<sup>144</sup>. Independentemente do eventual acerto

141. Furet, ed. cit., p. 224.

142. Veja-se, entre outros, Soboul, ed. cit., p. 143ss., 57, p. 223ss.

143. Cochin, ed. cit., p. 117.

144. Obviamente Cochin não é muito terno para com a “ideologia” da democracia direta, de certo modo fabricada nessas células intelectuais que são os clubes patrióticos e as academias “filosóficas”; e não são poucos os sarcasmos que reserva à fusão do Estado na sociedade civil, por exemplo: “servo sob o rei em 1789, livre sob a lei em 1791, o povo é senhor em 1793 e, governando ele mesmo, suprime as liberdades públicas que nada mais eram do que garantias para seu próprio uso contra os que governam. Se o direito de voto é suspenso, é porque ele reina; o direito de defesa, é porque ele julga; a liberdade de imprensa, é porque ele escreve; a liberdade de opinião, é porque ele fala: doutrina límpida

ou desacerto das suposições de Cochin, o leitor que nos acompanhou até aqui terá notado que apenas variamos a matéria de nosso embaraço permanente (e se insistimos é porque ela é parte ponderável da trajetória da Dialética): pois a ideia fixa do consenso transparente e sem rugas ajusta-se mal à índole raciocinante da *intelligentsia*, mais inclinada ao “experimento”, por assim dizer entranhado nas formas do conhecimento sob a égide do antagonismo, do que ao alinhamento entusiasta. Pois esta fusão igualitária de livre pensamento e ideia fixa, digamos que Cochin tenta explicá-la também como efeito ideológico da “associação”, donde a consequente confusão do intelectual com o militante jacobino.

Voltemos ao salão e tratemos de refazer, senão a “demonstração”, ao menos a exposição parcial do nosso assunto. Nos salões, como nos cafés e associações literárias, a República intelectual estabeleceu a sua capital visível<sup>145</sup>. Ali a inteligência encontra a aristocracia, ao mesmo tempo em que se verifica a gradual emancipação do gosto literário burguês e o estado de espírito característico do democratismo vai se impondo através da mistura dos estilos. Pois a partir do momento em que o *homme de lettres* ombreia com o aristocrata, a grande burguesia financeira e administrativa, a opinião emancipa-se da dependência econômica e a ideia (de intelectual) da paridade entre os doutos começa a tomar corpo<sup>146</sup>. Habermas

cujas proclamações e as leis terroristas nada mais são do que um longo comentário” (*apud* Furet, ed. cit., p. 247).

**145.** Veja-se o que diz Hauser (*Storia Sociale dell’Arte*, Turim, Einaudi, 1956, vol. II, cap. 2) sobre formação do novo público literário durante o século XVIII.

**146.** Habermas, *Storia e Critica dell’Opinione Pubblica*, Bari, Laterza, 1971, p. 49ss.

lembra oportunamente que a distinção feita por Diderot entre os escritos e *discours* – “os nossos escritos agem somente sobre uma classe de cidadãos, os nossos discursos sobre todos” – seria difícil de compreensão sem a vigência mundana desse lugar social onde os homens cultos fazem um uso público da inteligência, e também, elegante, nessa trama brilhante da conversação onde se entrelaçam relatos de viagem, bagatelas, *fait divers*, política e crítica literária<sup>147</sup>. Aos poucos a prática social da discussão permanente entre iguais vai se fixando e codificando. Trata-se de uma relação social que não pressupõe a igualdade de “estado”, mas dela faz abstração com regularidade. Conforme declara o documento de fundação de uma dessas associações afinadas com o espírito de salão, o seu escopo é “estabelecer uma certa igualdade e solidariedade entre pessoas de classes desiguais”. Daí – continua mais ou menos Habermas, em cuja reconstituição do período nos apoiamos – o senso do “tato” entre iguais que acompanha o princípio da paridade através da cultura e, acrescentemos, do *ethos* do debate contraditório: só a partir da conjunção de ambos pode a autoridade da ideia triunfar sobre a hierarquia social. Em suma, as palavras de ordem, de igualdade e liberdade, que a burguesia revolucionária variou em mil fórmulas e clichês, tiveram na ideia da paridade dos homens cultos um dos seus primeiros paradigmas sociais<sup>148</sup>. Tal é o lugar social em que se consuma sem alarde a dissidência do homem de letras, consolida-se a sua hegemonia e projeta-se a arquitetura geometrizarante da contrassociedade ideada pela *intelligentsia*.

147. *Ibid.*

148. *Ibid.*, p. 49, 71.

É que na República igualitária das Letras a Crítica é soberana. Se por exemplo nos voltamos agora para a descrição que faz Bayle do Reino da Crítica, formaremos talvez uma noção menos vaga (e outra variante do argumento proposto) acerca do itinerário cumprido pelo intelectual moderno, da crítica filológica do primitivo humanismo ao assalto do Estado absolutista<sup>149</sup>. Digamos, sem forçar muito a nota, que a Crítica sem Teoria constituía o outro lado do Ensaísmo montaigneano, por onde principiamos; arte de desentranhar de um conteúdo já dado sua justeza ou beleza, extensiva igualmente às pessoas e condutas exemplares, a crítica desde então sempre esteve associada à capacidade de juízo, à faculdade de ler com critério e sentimento (como dizia Auerbach a propósito de Montaigne) característica da cultura douta nos seus primórdios. A partir do *Dictionnaire Historique et Critique* de Bayle nota-se que os elementos do *régne de la critique* tomam nova feição: “Escolhemos a precisão do raciocínio, temos cultivado mais o espírito do que a memória [...] tornamo-nos muito mais sensíveis ao significado e à razão”. A atividade crítica estendia-se assim a todos os domínios do saber e da história, submetendo-os a um processo infinito de relativização, a tal ponto que a crítica converte-se na verdadeira atividade da razão. Desde então o conceito de crítica permanece associado ao de razão até voltar-se “contra” a própria razão. Um crítico, diz Bayle, antes de tudo é aquele que “mostra [...] o que cabe dizer a favor e contra os autores; ele exerce alternadamente o papel de acusador e defensor”. Daí duas consequências

**149.** No que segue valemo-nos da exposição de R. Koselleck (*Crítica Illuminista e Crisi delle Società Borghese*, Bolonha, Il Mulino, 1972, p. 120ss.). É bom lembrar que a certa altura de sua demonstração Koselleck viu-se obrigado a recorrer à hipótese de Cochin.

maiores e que nem sempre convivem muito bem: essa razão que continuamente sopesa os prós e os contras, não só se resolve no constante exercício da crítica, como se confunde com o desdobramento de uma contradição interminável; a inteligência vê-se assim presa de um movimento incessante, onde a alternância dos motivos contraditórios anuncia o andamento “intelectual” da dialética negativa – digamos, uma espécie de ensaísmo perene. Mas não há contradição sem promessa de reconciliação futura bem entendido – o que é próprio do “progressismo” ilustrado. Pois é nesse ponto de inflexão que o *homme de lettres* principia a diluir-se no seu “duplo”, que desde sempre – visto da perspectiva em questão – trazia adormecido dentro de si. Podemos surpreender aqui o mecanismo embrionário e sutil da “politização” da ironia ensaística, da loquacidade digressiva entranhadas no criticismo enquanto ofício, malgrado ele mesmo, do escritor independente. Na sua função conjunta de acusador e defensor, o crítico vê-se elevado (aliás por ele mesmo) à condição de instância decisória e soberana, pairando acima dos “partidos”. Tudo se passa como se a República das Letras se propusesse rivalizar com o Estado nacional e absoluto, superior e alheio à luta das facções e dos partidos religiosos. “É a liberdade que reina na República das Letras”, diz Bayle, “esta República é um Estado extraordinariamente livre. Aqui não se reconhece senão o império da verdade e da razão, e sob os auspícios delas se faz inocentemente guerra a qualquer um [...]. Cada um é ao mesmo tempo soberano e condenável por qualquer outro”. Como evitar a forte impressão de afinidade ideológica entre a República das Letras, onde todos se criticam e tudo é criticado, e o Estado revolucionário em que a soberania popular também parece fazer, agora dispensando a inocência, “a guerra a qualquer um?”

O argumento pode parecer especioso e assim apresentado é simplesmente sumário, mas afinal não destoa no quadro da especulação hegeliana, caso seja convincente o exposto até aqui. De qualquer modo Koselleck, cuja interpretação vínhamos seguindo, deixou-se cair em tentação, juntando-se à tradição, liberal ou conservadora, que manda esclarecer as idas e vindas do processo revolucionário à luz dos malfeitos da inteligência entregue a si mesma:

Somente na liberdade absoluta é possível dar seguimento ao processo crítico que é mediação da verdade. Na república dos doutos cada um é senhor de cada um e por todos pode ser julgado. A guerra civil que o Estado havia eliminado [lembremos que o autor iniciara o argumento do livro com uma meditação sobre as guerras de religião e a gênese do Estado absolutista] reaparece de imprevisto; e precisamente no espaço privado interno que o Estado fora obrigado a conceder ao homem enquanto tal. Nesse espaço reina então a liberdade absoluta, o *bellum omnium contra omnes*; o fim comum a todos é a verdade, e o verdadeiro soberano na disputa das inteligências é a crítica que cada um exerce e a qual cada um se sujeita. Implacável reina a soberania, da qual todos participam. A democracia total que Rousseau conceberá meio século mais tarde é a república dos doutos de Bayle estendida ao Estado<sup>150</sup>.

150. Koselleck, ed. cit., p. 125. Não será demais lembrar a propósito que Schumpeter, depois de reparar, como todo mundo, que os intelectuais despendem o melhor do seu tempo “combatendo-se uns aos outros” (todos se criticam...), chama a atenção para a coincidência do surgimento do humanismo – e os humanistas foram os primeiros intelectuais, leigos e modernos, a terem um público – com a gênese do capitalismo. A idade da Crítica deve assim ser medida por essa escala. E como o caminho que conduz a crítica de texto à crítica da sociedade é mais curto do que parece (Schumpeter apenas constata o fenômeno, sem alongar-se em explicações), o rigor da crítica filológica estendeu-se

\*

Voltemos a Hegel, não sem tempo. Não caberia aqui reconstituir no detalhe, e pela enésima vez, o curto capítulo da *Fenomenologia* dedicado à Revolução Francesa – a continuidade problemática porém sem tropeços que Hegel institui entre as principais afirmações do *Contrato Social*, remanejados pela prática política de jacobinos e *sans-culottes* (o repúdio da divisão dos poderes, a crítica da representação política e o exercício da democracia direta, o *pathos* do corpo social indiviso etc.) e a fúria devastadora em que culmina a ditadura jacobina. Dizer que o Terror – na língua da especulação: o império da universalidade abstrata<sup>151</sup> – é coisa de intelectual ou, o que vem a dar no mesmo, que o Terror é a abstração no poder, pode parecer com razão uma explicação histórica um tanto magra; mas isto traduz bem a inspiração primeira e maior da crítica hegeliana do jacobinismo, uma vez admitida a procedência do que se procurou sugerir até agora. Mas o que transparece no voluntarismo sectário dos jacobinos senão a inexperiência de uma elite intelectual condenada pelas circunstâncias e por índole própria às tarefas de direção política? Tal era o sentimento de Hegel, nisto vi-

rapidamente ao campo da política, passando entrementes pelo das maneiras e costumes. Pois esse Reino da Crítica, que tem a idade do capitalismo, demarca o território da *intelligentsia*: “dessa maneira, por um lado, a liberdade de discussão pública, implicando a liberdade de criticar os fundamentos da sociedade capitalista, é inevitável a longo prazo; por outro, o grupo intelectual não pode evitar a crítica, pois vive de crítica e todo seu poder depende da crítica que fere. E a crítica a pessoas e a fatos correntes provocará fatalmente, numa situação em que nada é sagrado, a crítica a classes e instituições” (Schumpeter, ed. cit., p. 183, 185, 189).

151. J. Hyppolite, *Gênese et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, vol. II, p. 444-5.

brando em unísono com a reação conservadora<sup>152</sup>. Dele extravasou algo para o primeiro Marx que, num artigo de 1844, também presentia no voluntarismo político a marca da ilusão intelectual.

O entendimento político é precisamente entendimento político porque pensa no interior dos limites da política. Mais ele é agudo, mais ele é vivo, mais se mostra incapaz de compreender os males sociais. O período clássico do entendimento político é a Revolução Francesa [...]. O princípio da política é a vontade [lembramo-nos de Hegel elogiando Rousseau por ter feito da vontade o princípio do Estado]. Quanto mais unilateral é o entendimento político, isto é, acabado, tanto mais acredita na onipotência da vontade, tanto mais mostra-se cego face aos limites naturais e espirituais da vontade, tanto mais se revela incapaz de descobrir as fontes dos males sociais<sup>153</sup>.

**152.** Um exemplo, a propósito dessa sensibilidade preconceituosa. A historiografia contemporânea costuma distinguir três traços na mentalidade revolucionária, ela mesma “um certo complexo de ideias sobre o futuro, geradoras de iniciativa e de energia”: o terror, a reação defensiva e a vontade punitiva. Digamos que ela não prima sempre pelo realismo – foi assim que todos acreditaram num complô dos aristocratas antes mesmo que ele de fato se realizasse e confirmasse. Para Lefebvre, que estamos citando, esta mentalidade “apresenta para o historiador o interesse capital de mostrar que os fatos encontram seus fatores imediatos, não nos seus antecedentes, mas nos homens que se interpõem, interpretando-os” (Lefebvre, *A Revolução Francesa*, São Paulo, Ibrasa, 1966, p. 125). Ora, para Cochlin é irrecusável a afinidade entre as oscilações imprevisíveis dessa mentalidade mítica (a expressão é de Lefebvre) e o irrealismo da “política abstrata e literária” dos jacobinos, coisa de intelectual, como o pânico, espécie de *fuite en avant*, a que ela conduz, visto que a experiência do malogro é de pouca serventia para aqueles cuja “educação” às avessas condenava a “conversar” sem precisar agir (cf. *ibid.*, p. 25 e 166ss.). Lembremos agora (sem maior intenção de ciência) que o principal da crítica hegeliana dizia respeito à alternativa insolúvel de anarquia e ditadura durante o auge do processo revolucionário, dada a imediação do intercâmbio entre as duas vontades (individual e geral) – abolição dos “corpos” intermediários, diria Tocqueville (ed. cit., p. 96).

**153.** Marx, *Kritische Randglossen zur dem Artikel eins Preussen*, Werke,

Seria descabido por ora – mesmo assim, na esteira dos acertos involuntários do conservantismo – determo-nos nessa redução da política ao seu grau zero em nome da crítica do intelectualo-centrismo, denominado aqui, na melhor tradição clássica, “entendimento”. Por outro lado, o conjunto dessas suposições a respeito do conteúdo de experiência de teor propriamente “intelectual”, alvo da crítica hegeliana da abstração que permeia o processo revolucionário, não parece comprometer a leitura consagrada da interpretação hegeliana da Revolução Francesa como realização do direito abstrato; pelo contrário, o momento controvertido da intervenção “intelectual” – sempre “abstrata” – fica inclusive melhor situado. Simplificando um pouco, digamos que o nexos entre o direito abstrato, tal como Hegel o apresenta na *Filosofia do Direito*, e o que Tocqueville, à maneira de Burke, nomeou “política abstrata e literária”, dispensa maiores justificativas – nem será preciso recorrer à última e mais longínqua instância que manda incluir uma e outra “abstração” no bloco um tanto amorfo da “ideologia burguesa”, generalidade inquestionável mas que ajuda pouco. Pois Hegel legitima a realização histórica do primeiro através da condenação da segunda, e nisto destaca-se do tronco conservador em que o vimos até agora engastado – a divergência é de peso, como se verá. A abstração do Direito Natural racional sanciona com propriedade (sem trocadilho) a nova ordem burguesa – e voltamos assim à “ideologia burguesa”, se for permitido tão brutal esquematismo nesta matéria. Porém Hegel separa a validade dessa abstração real, enquanto resultado histó-

Werke, vol. I, p. 402; trad. *Gloses Critiques Marginales, Textes (1842-1847)*, Paris, Spartacus.

rico, do processo político imediato da sua consumação<sup>154</sup>. Trata-se de uma abstração suplementar, indissociável da primeira: nela apresentam-se conjugados, inclusive pela crítica, o descrédito da condição intelectual e a consciência revolucionária confiscada. Mas já estamos dando um novo passo que convém adiar.

Fica no entanto sugerida pelo próprio Hegel que a crítica do revolucionarismo jacobino não é estranho à condenação – hesitante e ambígua, por certo – do *esprit* que qualifica a natureza íntima da vida intelectual. O que é de fato o pensamento francês, vivo, espirituoso, movimentado, senão o próprio estilo engenhoso (*das Geistreichselbst*)?<sup>155</sup> Mas o que é este “estilo” senão a “atividade idealista” que se volta contra o mundo e destrói tudo que é fixo?<sup>156</sup> Ocorre, do ângulo da especulação hegeliana, que não há destruição sem negação, uma e outra enfeixadas pela abstração: “o pensamento é o absolutamente abstrato e, por isto mesmo, o absolutamente negativo”<sup>157</sup>. Por estranho que pareça – e esperamos que o exposto tenha amenizado esta impressão – há muito do “fanatismo do pensamento abstrato”<sup>158</sup> entranhado na suprema elegância da cultura geral do homem de espírito. Ou, se preferirmos, a abstração é um dos traços da “dialética negativa” – resta ver mais adiante que mecanismo a condena a apartar-se da Ideia, a qual, é bom lembrar, ainda não sabemos

154. Cf. p. ex. Habermas. “Hegel Critique de la Révolution Française” e “Les Écrits Politiques de Hegel”, in: *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975.

155. *Gesch. Philo.*, III, 20, p. 287; trad., p. 239.

156. *Ibid.*

157. *Ibid.*, p. 195; trad., p. 143.

158. *Ibid.*, p. 197; trad., p. 250.

bem o que vem a ser. Tornemos à sensação exótica, há pouco mencionada, provocada pela associação de leveza de espírito, cultura iluminada e ameaça terrorista. O curto-circuito é bem alemão. Schelling, por exemplo, praticava-o com desenvoltura. Na quinta das suas *Lições sobre o Método dos Estudos Acadêmicos*, depois de observar com relativa isenção e uma ponta de sarcasmo que “nossos autores alemães, cotejados com os autores franceses, são apenas pobres e fastidiosos Pregadores”, faz refluir sem hesitar à “insurreição do entendimento raciocinante”, à “tagarelice insípida” da inteligência formada na escola da “raciocinação oca e vazia” por uma “cultura falsa e superficial”, a “sublevação geral da população” com o seu cortejo revolucionário de “atrocidades bárbaras”<sup>159</sup>. No outro extremo basta lembrar a maneira a um tempo contrafeita e encantada com que Auerbach analisou o estilo rococó de Voltaire: toda a sua força proviria do andamento da frase que se precipita com uma ligeireza quase clownesca, facilitando a simplificação antitética – e neste ponto não há como deixar de evocar o ritmo vertiginoso da “dialética” entrevista por Hegel na dicção brilhante de *Neveu de Rameau*. “O que lhe é peculiar é, antes de mais nada, o tempo. A rápida e precisa concentração do desenvolvimento, as rápidas mudanças de imagens, a combinação surpreendentemente repentina de coisas que não estamos habituados a ver juntas: nisto é quase único e incomparável, e neste tempo está grande parte de sua graça”; nesta limpeza estética porém, nessa velocidade de prestidigitador, reside a técnica sofista da propaganda iluminista e que Auerbach chamou técnica do holofote e que consiste em

159. F.W.J. Schelling, *Lecciones sobre el Metodo de los Estudios Academicos*, Buenos Aires, Losada, 1965, p. 52, 53.

iluminar excessivamente uma pequena parte de um grande e complexo contexto, deixando na escuridão todo o restante que puder explicar ou ordenar aquela parte e que talvez serviria de contrapeso daquilo que é salientado [...]. O público sempre volta a cair nestes truques, sobretudo em tempos de inquietação [...]. Contudo, o truque é na maior parte dos casos fácil de ser descoberto; mas falta ao povo ou ao público, em tempos de tensão, a vontade séria de fazê-lo [a injustiça cometida é então recebida com alegria sádica]<sup>160</sup>.

**160.** Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 352, 353, 355. Acreditáramos estar ouvindo Tocqueville. Ou Reich, pois a alusão é inequívoca, o que torna ainda mais surpreendente a inquietude revivida à leitura da prosa contida e maliciosa de Voltaire: “e todos conhecemos bastante exemplos disto, do nosso passado mais imediato” (*ibid.*, p. 352). O peso dessa tradição alemã antivoltaireana também se faz sentir com muito maior vigor e rancor no anti-intelectualismo apenas mitigado de Schumpeter: “a própria superficialidade que o torna capaz de abranger todos os campos, desde a religião até a ótica newtoniana, aliada a uma vitalidade indomável, uma curiosidade que jamais se satisfazia, uma total ausência de inibições, um instinto infalível e a aceitação total dos costumes que prevaleciam no seu tempo, possibilitaram a esse crítico leviano, poeta e historiador mediocre, a fascinar... e a tornar-se um sucesso. Além disso, ele especulou, enganou, aceitou presentes e nomeações, mas sempre com a independência fundamentada na sólida base do seu prestígio junto ao público” (Schumpeter, ed. cit., p. 186). Visto por este prisma, está claro que Voltaire configura uma espécie de ilustração inestimável desse paradoxo (ou o problema mesmo de Tocqueville) que é o poder do intelectual independente. Reparemos por ora que a caracterização do intelectual delineada por Schumpeter reúne boa parte dos temas polêmicos evocados ao longo dessas páginas: inexperiência, matriz de irresponsabilidade diletante; ideias de segunda mão, que aliás povoam o vazio da cultura geral; a “desespecialização” do homem sem profissão etc. “Os intelectuais são, na verdade, aqueles que esgrimem o poder da palavra escrita e falada. Podemos distingui-los de outros que fazem a mesma coisa mencionando a falta de responsabilidade direta por assuntos práticos. Esta característica, de maneira geral, explica uma outra: a sua falta de conhecimento de primeira mão, que podem ser obtidos apenas pela experiência real. A atitude crítica, surgida não menos da situação intelectual do que da de espectador (e, na maioria dos casos, de estranho) e do fato de que sua principal oportunidade de se realizar reside no seu valor real ou potencial como agente perturbador, é complementada por uma terceira peculiaridade. Será a profissão de um não profissional? Dilettantismo profissional? Ou serão eles aqueles que falam de tudo porque não entendem de nada?” (Schumpeter, ed. cit., p. 184).

Seja como for, tudo até aqui nos convida a inverter o propósito do artigo famoso de 1807, *Wer denkt abstrakt?*: pois é o homem culto quem pensa abstratamente<sup>161</sup>.

Resta uma dificuldade. Supúnhamos de início que as razões da desqualificação especulativa da condição intelectual – por sua vez incluída no rol dos temas hegelianos – deveriam ser pesquisadas no contexto mais amplo do desenvolvimento anômalo do capitalismo “retardatório” na Alemanha do “período artístico”. Se não é falso, ainda não é toda a verdade: pois esse mesmo descrédito encontra livre curso na grande corrente do conservantismo europeu desencadeada pelo cataclismo revolucionário; tudo isso, agravando o problema, a contrapelo de um vasto movimento ideológico de sagração da função intelectual. Entretanto, e tal é o ponto nevrálgico do assunto a ser atacado, a singularidade alemã manifesta-se num traço peculiar e decisivo da *démarche* hegeliana, várias vezes sublinhado ao longo destas páginas: o ideário anti-intelectualista não foi suficientemente forte para impedir que a primeira experiência moderna da dialética – embora negativa – fosse identificada e sancionada na figura indecisa desse ser precário e relativo que é o homem de letras. Por ora, não obstante, convém reter a opinião de Kojève, de onde afinal partíramos: “o Intelectual, porém, está sempre errado”<sup>162</sup>.

(1979)

161. O que já se podia ler, tirante o tom e a inflexão diversa, no comentário de Kojève: “O Intelectual raciocinante [*raisonneur*] pensa abstratamente” (Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 96).

162. “Mais l’Intellectuel a toujours tort” (Kojève, ed. cit., p. 96).



**II**

**Os Homens Supérfluos**

**Uma Questão de Tacto**



## Os Homens Supérfluos

Quando passamos do ciclo francês para o ciclo alemão da inteligência europeia, passamos também do *radicalismo* à *ironia* – e por assim dizer invertemos o curso das observações precedentes, remontando, na galeria moderna dos letrados, do *homo ideologicus* ao intelectual refratário. Ironia e radicalismo: o par é antitético e diante da alternativa o intelectual precisa escolher. Precisamente nos termos contrastantes desse dilema, Thomas Mann, no outono de 1917, encerrava sua colaboração com o esforço de guerra alemão e, com ela, uma fase desencontrada na sua carreira de homem de letras<sup>1</sup>. O conflito imperialista punha novamente na ordem do dia, e na mesa de trabalho das classes cultas, a tarefa pouco edificante de exaltar a “singularidade” da Alemanha<sup>2</sup>.

Nas páginas seguintes, emiti a opinião de que a democracia, a própria política, são estranhas e nefastas à natureza alemã; pus em dúvida, ou contestei, a vocação política da Alemanha [...]. Declaro-me profundamente convencido de que o povo alemão jamais poderá amar a democracia política, pela simples razão de que não pode amar a política enquanto tal, e o “Estado autoritário”, tão censurado, é e continua sendo, acredito, a forma governamental adequa-

1. Cf. Thomas Mann, *Considérations d'un Apolitique*, Paris, Grasset, 1975, p. 472.

2. A expressão também se encontra em Thomas Mann, cf. *ibid.*, p. 200.

da, outorgada ao povo alemão e no fundo desejada por ele<sup>3</sup>.

Ocorre que esse “combate de retaguarda em favor da alma burguesa alemã e romântica” (nas palavras do próprio Thomas Mann) na verdade é mais um capítulo da “funesta evolução de conjunto da ideologia alemã” (Lukács), a rigor um formidável monumento erigido em memória da capitulação secular da *intelligentsia* alemã, mais uma, nos moldes do ocorrido em 1848 e 1870, e que tornará a suceder à época da ascensão do nazismo<sup>4</sup>. Nem mesmo Thomas Mann deixava assim de pagar o seu tributo à demagogia anticapitalista característica da idealização do “atraso” alemão; nisto certamente não inovava, antes arrematava em grande estilo o legado antidemocrático da *Bildungsbürgertum*. Em particular, convencido de que a democracia representava um perigo mortal para a cultura alemã, alinhava com a ala ortodoxa dos “mandarins alemães” estudados por Ringer. No auge do período imperialista, a maioria desses advogados dos *learned few*

aprovava a estratificação tradicional da sociedade alemã, tolerava os aspectos iliberais do regime político existente, além de partilhar o medo e a hostilidade imperantes nas classes dirigentes diante do movimento social-democrata [...]. Muitos membros das elites cultivadas estavam preparados para formar ao

3. *Ibid.*, p. 34.

4. Sobre os escritos ditos de guerra de Thomas Mann, ver G. Lukács, *Thomas Mann*, Paris, Maspero, 1967, p. 27ss. Ver igualmente Umberto Cerroni, que – a propósito desse deslizamento da cultura burguesa clássica na direção do reconhecimento da “necessidade histórica” de um regime autoritário – aproxima as opiniões do primeiro Thomas Mann das razões contemporâneas que faziam de Weber um defensor da elitista *Führerdemokratie*; cf. *Teoria Política e Socialismo*, Roma, Riuniti, 1973, p. 200-4.

lado dos *junkers* e demais conservadores contra qualquer reforma, parlamentar ou social. Ademais, afetavam um desprezo generalizado pelo “materialismo” e a vulgaridade da sociedade industrial emergente<sup>5</sup>.

Num ponto, todavia, Thomas Mann era original: quando temperava a estetização “prussiana” da nova ordem imperialista com o halo sem dúvida prestigioso da ironia, feito porém de reserva e distância. Na herança cultural recente, que agravava o fardo do intelectual alemão, Thomas Mann costumava a distinguir duas possibilidades gêmeas:

Uma é o estetismo desenfreado, o estetismo do Renascimento, o culto histórico da força, da beleza e da vida. A outra, seu nome é ironia, e é o meu caso particular. A autonegação do espírito em proveito da vida transformou-se, no meu caso, em ironia<sup>6</sup>.

Pois é esta ironia ainda mal definida que Thomas Mann opõe ao radicalismo do letrado francês, isto é, ao intelectual convencido de que é preciso agir.

Está claro que a incompatibilidade entre radicalismo e ironia traduz à perfeição um ponto de honra da ideologia alemã, o antagonismo maior entre Civilização, no geral de corte francês, e Cultura, apanágio do caráter nacional alemão. O tema é cediço e contudo nuclear quando se tem em mente a formação da *intelligentsia* alemã à época da filosofia clássica. Dele trataremos mais adiante, reparando por ora que o cotejo manniano faria pouco sentido, mesmo na esfera mais frágil da mera construção ideológica, se não o referíssemos à diferença de ritmo e estilo no desenvolvi-

5. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Mass., Harvard, U.P., 1969, p. 129.

6. Thomas Mann, ed. cit., p. 30.

mento da ordem burguesa num e noutro país. Pelo menos nesse plano mais vago das generalidades inevitáveis seria difícil resistir à tentação de associar a reputação de radicalismo (pouco importa se merecida ou não) ao passado revolucionário de uma classe vitoriosa, incluindo por sua vez a ironia no elenco dos mecanismos compensatórios multiplicados por uma Revolução Burguesa “recolhida”<sup>7</sup>. A reação conservadora posterior pode no entanto unificar por um momento as razões de uma e outra burguesia na defensiva.

Contrapondo a modéstia, o ceticismo, e mesmo a melancolia, entranhados no *deutsche Bürger*, ao ativismo filistino do *bourgeois* (de há muito, todavia, apenas uma cláusula de estilo), Thomas Mann na verdade reatava com os temas da crítica conservadora do jacobinismo que acabamos de evocar em Tocqueville e Cochin. Na genealogia dessa burguesia de velha cepa, patricia e cultivada, em nome da qual Thomas Mann desqualifica a função intelectual definida nos quadros do Iluminismo, ironia e conservantismo andam juntos: de fato, nela reside o seu verdadeiro espírito. “A ironia é uma forma do intelectualismo e o conservantismo irônico é um conservantismo intelectual”<sup>8</sup>. Nessa constelação gravita o *Kulturträger*. Assim entendido e confinado, esse conservantismo de escol é o filho dileto de uma certa burguesia do espírito e da cultura em cuja mentalidade – “tipicamente alemã”, já se vê – formam sistema “vida interior, cultura humanista e horror da política”. A ela pertencia Goethe e, por isso mesmo, dizia Thomas Mann numa conferência de 1932, deve-

7. Se não nos enganamos, a expressão é de Althusser.

8. Thomas Mann, ed. cit., p. 485, 472.

mos celebrar na sua figura o representante supremo da idade burguesa<sup>9</sup>. E o conservantismo irônico consistiria precisamente nisto: comportar-se como filantropo sem no entanto ter uma opinião muito elevada acerca do homem e da humanidade. Tal era a principal máxima da “política irônica” (outra expressão manniana) de Goethe, que não se deixava arrebatado pela crítica às instituições quase que por cortesia<sup>10</sup>. Tirante a sagração da cultura superior, são os traços mesmos da política conservadora *sans phrase* (nos dois sentidos), isto é, “inglesa” e antijacobina, que tornamos a reconhecer no realismo goetheano; antidoutrinário ditado pela experiência, senso da concessão e da “mediação”, enfim “debate sobre a gestão”. Numa palavra, tudo aquilo de que o “livre-pensador” se mostra incapaz. Tal é a órbita anglo-saxônica de origem da expressão pejorativa “radicalismo”: radical é o *leveller*, o jacobino, o cartista, como era radical para Goethe o utilitarismo de Bentham<sup>11</sup>. Radical também é a Terceira República francesa e a sua atmosfera política “corrompida”, vale dizer o parlamentarismo, o sistema de partidos (dentre os quais, justamente, o “radical”, o “radical-socialista”) etc. Mas antes de tudo é radical a política do *homme de lettres*, considerada “abstrata e literária” por Tocqueville, como se viu.

A experiência ensina [escreve Thomas Mann, num registro que já nos é familiar] que o intelectual, transportado pela paixão em meio à realidade, penetra então num elemento falso, onde ele se conduz mal,

9. Cf. Thomas Mann, “Goethe Représentant de l’Âge Bourgeois”, in: *Noblesse de l’Esprit*, Paris, Albin Michel, 1960, p. 26-7.

10. Cf. *ibid.*

11. Cf. *ibid.*, p. 34.

como um diletante infeliz, onde humanamente se abisma e precisa se deixar envolver em seguida pelo sombrio martírio da imolação moral para poder ainda subsistir, aos seus olhos, e aos do mundo [...]. O esforço anormal e penoso que [o intelectual] faz para suplantar seu temor e sua timidez diante da realidade não lhe deixa força suficiente para a concessão, a moderação e a sabedoria. A atividade daquele que nasceu para a contemplação será sempre uma atividade anormal, terrível, assustadora e autodestrutiva; a *action directe*, a ação do espírito, será sempre uma ação monstruosa<sup>12</sup>.

Aqui, as razões alegadas contra os malfeitos da inteligência já retomam a sua cor local. A reminiscência hegeliana, por exemplo, a lembrança recorrente dessa conexão pressentida entre “espírito da cultura” e a “fúria da destruição” inerente à “liberdade absoluta” dos *philosophes* transparece na triste certeza manniana de que o intelectual que passa à ação, como se diz, está condenado ao terrorismo. Não custa lembrar – ampliando um pouco o elenco dos “mandarins” – que Lukács, em 1910, também costumava contrapor aos intelectuais *enragés* o antiterrorismo pacífico do humanista alemão:

Enquanto em Paris os doutrinários perdidos nos seus sonhos levavam com cruel e sangrento rigor as possibilidades do racionalismo até suas últimas consequências, nas universidades alemãs um livro após o outro minava e destruía a esperança orgulhosa do racionalismo<sup>13</sup>.

12. Thomas Mann, *Considérations d'un Apolitique*, ed. cit., p. 481-2.

13. G. Lukács, *L'Âme et les Formes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 77.

Enfim, repertoriando com indisfarçável satisfação alguns lances de arrematado desatino desses *raisonneurs* maníacos da frase de efeito, Thomas Mann dava como evidência e resultado registrado pela história a afinidade quase nada eletiva à primeira vista entre o “homem do mundo” e a exaltação compassiva do ativista; “apóstolos dos miseráveis e dos mortos de fome que posam de *connaisseurs* refinados: cétricos, sensuais, niilistas, anarquistas em conversa privada transformam-se em fanáticos quando passam à ação”<sup>14</sup> – o que também é um retrato de Danton, a bem dizer um sentimental na acepção schilleriana do termo. Aliás convém reparar que uma das matrizes da análise manniana é a oposição estabelecida por Schiller entre o “ingênuo” e o “sentimental”, de tal sorte que o realismo (outra expressão schilleriana) de Goethe traduziria a “ingenuidade” congênita da sua natureza poética, realismo cuja “política irônica” é a da simpatia de homem a homem; em contrapartida, o sentimental forma com o idealismo da paixão humanitária, cujo ideal eleva tão alto a espécie que para os indivíduos cabe afinal “o mais profundo, o mais amargo, o mais sarcástico dos pessimismos”<sup>15</sup>. A ironia é um pouco essa desconfiança do ideal que se desprende do realismo ingênuo.

Resta portanto a ironia – cuja vontade fraca e ânimo fatalista arrefece no homem culto, mas não “civilizado”, a veleidade de “se pôr séria e ativamente a serviço do desejável e do ideal”<sup>16</sup> – essa relação problemática com as “ideias modernas”, o que inspira a crença um tanto “ingênuo” na

14. Thomas Mann, *Considérations d'un Apolitique*, ed. cit., p. 464.

15. Thomas Mann, “Goethe, Représentant de l'Âge Bourgeois”, ed. cit., p. 26.

16. *Id.*, *Considérations d'un Apolitique*, ed. cit., p. 31.

“dominação das ideias”, que parece a um tempo balizar a função intelectual e autorizar a sua desqualificação. Pois são os seus volteios que devemos estudar mais de perto, se é verdade que ao abordarmos o ciclo alemão da *intelligentsia* europeia nos aproximamos mais um pouco das origens “intelectuais” da Dialética e penetramos talvez outro tanto na impressão nem sempre confessada de que a Dialética, na sua feição moderna, foi antes de tudo coisa de intelectual alemão, isto é de intelectual marcado pela circunstância histórica do “atraso”.

\*

Estudando certa vez a gênese da ironia romântica na obra de Schlegel, Peter Szondi procurou mostrar que longe de constituir um achado de literato, mais ou menos ampliado por um conjunto de pequenos escritos descontraídos, o seu conceito era fruto de uma elaborada meditação de cunho filosófico acerca da história: Schlegel por assim dizer “deduzira” (um pouco à maneira das filosofias especulativas que então se formavam) a ironia como resultado histórico<sup>17</sup>. A rigor, o principal tema dessa filosofia da história não era original, embora a sua conclusão o fosse. Afinal, descrever e lamentar o caráter fragmentário do mundo moderno à luz da coesão da Antiguidade era então o assunto de todos, de Schiller a Hegel. Cisão, desmembramento, atomização são indícios seguros da “aliança” moderna, enfeixados por Schlegel sob o signo da reflexão, que separa e isola, condenando o sujeito moderno à consciência, o que pode não ser um

17. Peter Szondi, *Poésie et Poétique de l'Idéalisme Allemand*, Paris, Minuit, 1975.

avanço em relação à integridade substancial do homem antigo. A novidade de Schlegel não deve ser procurada na afirmação de que a modernidade é esse enorme girar em falso do entendimento emancipado, mas no reconhecimento de que a demanda de unificação talvez não esteja destinada a encontrar satisfação. Até lá resta o expediente da ironia.

O sujeito da ironia romântica [escreve Szondi] é assim o homem isolado, que se tornou seu próprio objeto, e privado pela consciência do poder de agir. Ele aspira à unidade e à infinitude, mas o mundo aparece-lhe fissurado e finito. O que chamamos ironia é a tentativa de suportar sua situação crítica pelo recuo e pela inversão<sup>18</sup>.

Uma das tantas definições da ironia oferecidas por Schlegel – “a ironia é a consciência clara da agilidade eterna, da plenitude infinita do caos” – merece o seguinte comentário de Peter Szondi: “a agilidade eterna é característica do homem moderno que vive no caos. Tomar consciência de sua existência caótica, vivê-la de modo consciente, é assumir diante dela uma atitude irônica”<sup>19</sup>. Portanto, último recurso diante da adversidade moderna, porém à altura dos novos tempos: a “agilidade eterna” da consciência irônica não é extravagância literária mas resposta adequada a uma contingência histórica precisa.

Aos olhos de Schlegel e dos primeiros românticos, Hamlet, cujo destino é a consciência, é o herói arquetípico dos tempos modernos. Em carta a seu irmão escrevia o seguinte a propósito do Hamlet:

18. *Ibid.*, p. 108-9.

19. *Ibid.*, p. 108.

O tema e o efeito desta peça é o desespero heroico, isto é uma vibração infinita nas forças supremas. A causa da sua morte interior reside na grandeza do seu entendimento. Fosse este menor, Hamlet seria um herói lendário. Para ele não vale a pena ser herói; caso o desejasse, seria uma brincadeira. Seu olhar abrange uma infinidade de conexões – daí a sua indecisão [...] diante de um exame tão rigoroso, o mundo não é nada [...]. O fundo íntimo da sua existência é um nada espantoso, desprezo do mundo e de si mesmo<sup>20</sup>.

Tal é, nas palavras de Szondi, “a negatividade que o entendimento girando em falso introduz no sujeito isolado”. Impossível deixar de retomar o fio da nossa meada e incluir outro palpite no rol de nossas conjecturas. Quando se pensa a originalidade da idade moderna nos termos de uma fusão irrecorrível entre vida intelectual e alienação, é natural que o seu protagonista seja encarnado por um intelectual. Pois afinal é disso que se trata. Observa um crítico contemporâneo:

Hamlet não é apenas um príncipe renascentista, mas o primeiro intelectual moderno de nossa literatura [...] no fundo, seu dilema é o do intelectual europeu moderno [...] o jovem perdido dos primeiros atos, perfeitamente consciente de “não estar integrado”, desdenhoso, sarcástico, inclusive um tanto exibicionista e que se expressa numa linguagem diferente dos demais, fala diretamente à experiência do intelectual moderno; este, por sua vez, idealiza este jovem infortunado, convertendo-o na suprema expressão da eterna condição humana, que se resume no fato de ser um intelectual<sup>21</sup>.

20. Apud Peter Szondi, ed. cit., p. 97-8.

21. Arnold Kettle, “De Hamlet a Lear”, in: López Ortega e Regales Serna (eds.),

Até mesmo suas vestes negras, cor de tinta – “*my ink cloak*” –, assinalam neste príncipe veleitário o novo herói, o intelectual<sup>22</sup>.

Se evocarmos agora a opinião dividida de Hegel a respeito da questão hamletiana (largamente debatida na época, podemos presumir), nos veremos a braços, salvo engano, com o ponto nevrálgico do nosso assunto, surpreendido no grau zero de seu esquematismo. O Hamlet de Hegel é flagrantemente uma “bela alma” – e tal “figura”, como se sabe, caracterizava também, entre outras coisas, o intelectual ensimesmado, de Rousseau a Novalis. Hamlet hesita, e torna a hesitar; é uma natureza débil do ponto de vista prático. E aqui Hegel aprova o juízo de Goethe, segundo o qual Shakespeare projetara descrever “o tipo de homem cuja fresca energia ativa é paralisada pelo desenvolvimento excessivo da atividade intelectual (‘se estiola sob a pálida sombra do pensamento’)”<sup>23</sup>. Enfim um espírito voltado sobre si “que dificilmente pode decidir-se a abandonar essa sua harmonia interna; melancólico, sonhador, hipocondríaco e meditativo”<sup>24</sup>. Numa palavra, um humanista irresoluto, como queriam seus leito-

*Dialéctica y Literatura*, Madrid, Akal, 1978, p. 127.

22. Cf. Pierre Barbéris, *Aux Sources du Réalisme: Aristocrates et Bourgeois*, Paris, U.G.E., 1978, p. 433ss.; cf. também, do mesmo autor, “Le Prince, l’Intellectuel, les Pouvoirs”, in: *Le Prince et le Marchand*, Paris, Fayard, 1980, p. 217ss.

23. São palavras de Freud, que só alude à opinião de Goethe para melhor realçar a novidade de sua interpretação: Hamlet não seria completamente inapto para ação e o complexo que a entrava não é bem apanágio de intelectual. Apud Bento Prado Jr., “Por Que Rir da Filosofia?”, in: Bento Prado Jr., Oswaldo Porchat Pereira, Tercio Ferraz Jr., *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*, São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 82.

24. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik, Werke*, 13, I, p. 300; trad. ital., *Estética*, Milão, Feltrinelli, 1963, p. 304 e 768.

res românticos: nisto precisamente reside a ironia, nessa existência malograda porém altamente intelectualizada, nessa ausência de vontade inteiriça e caráter uno – “se um indivíduo se apresenta conforme uma determinação, logo esta deve ser rebatida no seu contrário, de sorte que o caráter não deve expor nada além de sua própria nulidade”<sup>25</sup>. Até aí não vai Hegel: o personagem de Shakespeare não é um espectro (entendamos, entre outras coisas, um homem de letras desfibrado). “Hamlet certamente é um indeciso, mas não duvida sobre o que fazer e sim sobre como fazer”<sup>26</sup>. Por exemplo, “Hamlet hesita porque não acredita cegamente no espírito”, “duvida porque deseja alcançar a certeza com seus próprios meios”<sup>27</sup>. Ora, duvidando volta a reafirmar sua condição de intelectual, a “grandeza do seu entendimento”, como diria Schlegel, que o impede de agir e isola. Há algo de inegavelmente moderno na caracterização hegeliana da dúvida à qual se ajusta sem muito esforço a preferência romântica pelo herói problemático de Shakespeare.

A dúvida, no caso, já não se confunde mais com o momento artificialmente cético do ideal cartesiano do método, cuidado científico preliminar cuja negatividade efêmera desaparece sem deixar rastro, no fundo uma experiência trivial da dúvida: “o abalo desta ou daquela pretensa verdade ao qual sucede de novo o conveniente desaparecimento da dúvida e o retorno à mesma verdade de sorte que, no fim, tudo volta a ser como no prin-

25. *Ibid.*, p. 315, trad. cit., p. 320.

26. *Ibid.*, p. 316, trad. cit., p. 320.

27. *Ibid.*, p. 300-1; trad. cit., p. 305.

cíprio”<sup>28</sup>. Ao contrário, a dúvida que agora nos concerne investe o sujeito moderno com uma urgência dramática até então desconhecida, feita de “incerteza, indecisão e irresolução”. Hegel costumava chamar a atenção para o fato de que a palavra Zweifel (“dúvida”) deriva de “dois” (Zwei), no que transparece a sua índole antitética: entre os dois polos antinômicos o espírito ondeia sem repouso. Por onde se vê – o que não é pouca coisa para o nosso argumento – que o espírito consumido pela dúvida tende a reproduzir a estrutura elementar da dialética negativa, essa alternância indefinida de determinações contraditórias. Conforme o contexto, como tratamos de sugerir, essa dialética é a do intelectual, quando não tem justamente a sua origem nessa experiência crucial da modernidade. Pois essa movimentação pendular de uma vida intelectual cujo “fundo íntimo é um nada espantoso” (para falar novamente como Schlegel), Hegel compara-a às idas e vindas de um fogo-fátuo, como Hamlet aliás: “*er irrlichtert [ele divaga, oscila e cintila] [...] hin und her [para lá e para cá]*”<sup>29</sup>. Além do mais, dois outros aspectos desse *pathos* moderno da dúvida descrito por Hegel devolvem-nos ao paradigma da ironia romântica (onde por um momento esbarramos na dialética do intelectual). É flagrante, por exemplo, a intenção hegeliana de retratar, e relegar à esfera marginal das excentricidades culturais, um momento intelectual de vanguarda:

28. *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1952, p. 67; trad. H. C. de Lima Vaz, in: Hegel, São Paulo, Abril Cultural, 1974, (Coleção Os Pensadores, vol. 30), p. 50.

29. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Werke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 19, 11, p. 362.

Uma tal dúvida pretende valer como indício de pensamento fino e agudo; na verdade é apenas vaidade e pura incapacidade de tomar uma decisão, é irresolução. Em nossos dias costuma-se prestigiar essa espécie de ceticismo tomando-o como negatividade universal<sup>30</sup>.

Junte-se a isso a infelicidade do homem que duvida (contrastando com a ataraxia daquele que sabe), moderno e dividido, isto é, “alienado”. A fórmula é banal – “a dúvida de um homem contém em si mesma uma cisão do ânimo e do espírito, elimina a tranquilidade e torna infeliz”<sup>31</sup> – e no entanto registra o luto de Hamlet, a tristeza (*Trauer*) da melancolia moderna. No presente contexto, coisa de intelectual – se é verdade que a glorificação alemã de Hamlet enfeixa numa única figura ironia, dialética e *intelligentsia*.

Dito isto, podemos presumir sem muita impropriedade que as conjecturas de Schlegel acerca das origens históricas da ironia traduzem e generalizam o ponto de vista do intelectual no limiar da modernidade. O horizonte remoto dessa experiência é pouco mais do que uma vaga percepção da natureza funesta da nova ordem capitalista, cuja prosa mostra-se incompatível com a “poesia” exigida por uma vida espiritual íntegra, à antiga. Deste ponto de vista, a “alienação” é antes de tudo o nome de um mal-estar na esfera superior da cultura. Por outro lado, o mecanismo compensatório da ironia é matéria de interesse local. Numa palavra, a ironia é uma das formas fundamentais da existência malograda do intelectual alemão. Esse o

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

horizonte mais raso das cogitações de Schlegel. Pois o isolamento de que fala Szondi, antes de ser o do homem moderno, registra a marginalidade social do homem culto na paisagem acanhada da “miséria alemã”. Goethe definiu-a certa vez pela ausência de um “ponto central de formação social da vida”<sup>32</sup>, agravada, de resto, pela inexistência de um impulso nacional à reviravolta revolucionária, como na França, que pudesse enfim tê-lo criado. Digamos – variando mais uma vez o tema – que a ironia, último refúgio a que parece entregar-se o intelectual extraviado, dá vida e animação à meditação ensimesmada ao redor desse ponto de arrimo ausente. Mas o nosso assunto ainda não está maduro. E se quisermos ver claro no nexos multiforme que parece vincular a ironia e cultura será preciso lembrar alguns dos elementos mais notórios da “religião” alemã da cultura, dessa insólita “função salvadora da cultura humanista erigida em sucedâneo da religião”<sup>33</sup>, da *Bildungsreligion*<sup>34</sup>.

Na Alemanha, nem todas as carreiras estavam abertas ao talento, a começar pela principal delas, a carreira política. Nada tão característico quanto um desabafo como o seguinte, registrado num texto de época: “que aberração proibir aos mais esclarecidos cidadãos interessar-se pelos negócios de Estado sob o único pretexto de que são intelec-

32. Citado por Auerbach, *Mimesis*, São Paulo, Perspectiva, 1971, p. 394.

33. A respeito da “função religiosa da cultura alemã”, ver Helmut Plessner, *Die verspätete Nation*, Suhrkamp, 1974, p. 73ss. Os estudos de Plessner reunidos neste volume datam de 1934-1935 e representam uma das primeiras tentativas (anterior, por exemplo, aos escritos de Marcuse e Lukács) de interpretação da pré-história espiritual do Terceiro Reich à luz das sequelas legadas pelo esforço baldado de recuperar o atraso histórico na formação do Estado Nacional.

34. Habermas, *Profils Philosophiques et Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 30.

tuais!”<sup>35</sup>. Convém entretanto nuançar o quadro, recorrendo novamente aos pontos de referência mencionados anteriormente. Conforme o paradigma toquevilleano – o compromisso em que se resolvem as Revoluções Burguesas do século XVII na Inglaterra –, nem mesmo na França os que escreviam sobre os assuntos ditos políticos misturavam-se aos que governavam. Mas o cotejo de praxe não pode deixar de se impor: se é bem verdade que os letrados franceses

não estavam revestidos de qualquer tipo de autoridade e não ocupavam qualquer cargo público numa sociedade que estava de resto repleta de funcionários, não permaneciam, entretanto, como a maior parte de seus iguais na Alemanha, inteiramente alheios à política e confinados ao domínio da filosofia pura e das belas letras. Ocupavam-se constantemente das matérias que afetam ao governo. Na realidade era esta sua verdadeira ocupação.

Abstrata, como vimos. Não tornaríamos a evocar o argumento de Tocqueville, caso não aludisse em grandes linhas, e pelo menos para o período em questão, a uma impossibilidade maior: uma conjuntura histórica favorável às camadas dominantes do Antigo Regime, conquanto marcada pela infelicidade geral do “atraso”, diversa daquela em que prosperam as monarquias absolutas, preservando-as assim da longa crise de direção que arruinara a aristocracia francesa, tornava inviável na pequena paisagem antiga alemã um processo análogo de substituição da “classe política” pelos homens de letras. A nulidade política que afetava a sociedade no seu conjunto e se exprimia

35. Apud Henri Brunschwig, *Société et Romantisme en Prusse au XVIII<sup>m</sup> Siècle*, Paris, Flammarion, 1973, p. 269.

na debilidade estrutural da burguesia local impedia que os homens ilustrados fossem de fato os principais políticos do país – quando a “despolitização” absolutista provocara na França justamente o fenômeno contrário. Entendamos um pouco acerca das idas e vindas dessa “despolitização” às avessas, de fato expressão de dois estilos diversos de marginalização política das elites cultivadas.

Na Alemanha, em que a barreira social entre a classe média e a aristocracia era mais marcada, os contatos sociais e mundanos mais raros, a diferença de comportamento maior do que na França, a oposição das ordens, a tensão social, não se concretizaram no plano político, ao passo que na França, onde as barreiras de classe eram menos elevadas, os contatos mundanos e sociais infinitamente mais estreitos, a atividade política da burguesia manifestou-se mais cedo e as tensões logo encontraram seu epílogo político<sup>36</sup>.

**36.** O paradoxo é aparente, acrescenta Norbert Elias, autor das linhas que acabamos de citar: “A política dos reis, que tendia a afastar a nobreza francesa de todas as funções políticas, o acesso de elementos burgueses ao governo e à administração, sua admissão aos mais altos cargos do Estado, sua crescente influência na corte, tiveram como consequência a mescla de elementos sociais de origem diversa: assim, os burgueses, depois de aprenderem a se familiarizar com a política e a pensar com categorias políticas, estavam em condições, quando os tempos foram propícios, de exercer sua própria atividade política” (*La Civilisation des Moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 64). Sempre cabe lembrar em favor da hipótese conservadora de Tocqueville, para quem “essas categorias políticas” são a apoteose da abstração e que considerava essa alegada familiaridade com a política altamente discutível, que tal assimilação imediata de preponderância da burocracia dos comissários à ascensão do “terceiro estado”, deixando na sombra, por exemplo, seu conflito com a elite de fortuna e cultura constituída pelos *robins*, goza de uma evidência talvez apenas ressaltada pelo confronto com a Alemanha. Aqui, de fato, continua o mesmo autor, “deu-se em geral o inverso. Os mais altos cargos governamentais estavam reservados à nobreza. Ou, para ser mais preciso, ao contrário do que se passava na França, era a nobreza que, na alta administração, detinha as posições-chave. Na França, o poder da nobreza enquanto ordem, mais do que em qualquer lugar, tinha sido completamente destruído. Na Alemanha, pelo contrário, a burguesia enquanto ordem e classe desempenhava um papel secundário até a metade do século XIX, assim como era secundário o seu papel econômico. É a fraqueza econômica relativa da burguesia alemã e sua incapaci-

Digamos – se nos for consentida a esquematização – que o obstáculo estamental intransponível na Alemanha era um convite à exaltação moral e cultural de parte do burguês letrado e inconformado; ao passo que a promiscuidade entre as classes no *grand monde* parisiense apenas congregava diferentes tipos de marginalização política. O que entretanto não chega a comprometer o clichê do “apolitismo” do intelectual alemão, quando cotejado com a “politização” extremada de seus pares franceses<sup>37</sup>. Não

cidade de se apossar das posições-chave no Estado que explicam também o seu isolamento e a falta de contatos sociais e mundanos com a aristocracia de corte” (*ibid.*, p. 64-5).

**37.** Quando se admite, como o faz, entre outros, Leo Kofler, que o “problema da superação do atraso alemão” era o assunto real (e por isso mesmo nem sempre aparente e tratado às claras) dos *gebildeten Stände* da segunda metade do século XVIII, toma-se inevitável o confronto (aliás praticado desde então pelos próprios interessados) com a Ilustração francesa, diante da qual evidentemente, empalidece sua timorata versão local, em geral “introvertida”, e invertida, pois o que tinha pelo menos intenção prática perde o gume ao converter-se em tênue matéria especulativa. Não fosse o paradigma francês do homem de letras, o mais ilustre representante de um “vasto estrato de intelectuais interessados nos problemas práticos da sociedade” e certamente não avultaria tanto o vezo alemão de voltar as costas à realidade, deixando na sombra a outra face desse paradoxal “estranhamento” em plena idade das luzes – e cujas particularidades estamos procurando explorar por nossa conta e risco. Cf. Leo Kofler, *Contribución a la Historia de la Sociedad Burguesa*, Buenos Aires, Amorrotu, 1974, p. 417. Neste outro panorama descortinado por Hauser transparece ainda mais claramente o prestígio do modelo francês setecentista da vida intelectual, magnificando por contraste a nulidade da influência política do letrado alemão: “A impotência da classe burguesa, excluída do governo e, pode-se dizer, de toda atividade política, engendra uma passividade que se estende a toda a vida cultural. A camada intelectual, composta de empregados subalternos, mestres-escolas e poetas alheados do mundo, habitua-se a traçar uma linha divisória entre a vida privada e a política, e a renunciar sem mais, a qualquer influxo prático [...]. Em tal renúncia se manifesta não só uma completa indiferença ante a situação social, aparentemente imutável, mas ainda um nítido desprezo pela política como profissão [...]. A partir da passividade involuntária desenvolve-se um ideal de vida idílica, livre da constrição exterior, a ideia da liberdade interior e da soberania do espírito diante da realidade empírica comum. Atinge-se, assim, na Alemanha, a completa cisão da literatura e da política e desaparece aquele representante da opinião pública, bem conhecido no Ocidente, que é ao mesmo tempo escritor e homem político, publicista e estudioso, bom filósofo e bom jornalista” (*Storia Sociale dell’Arte*, Turim, Einaudi, 1956, vol. II, p. 117-8). Como se vê, uma apologia do Settembri-

admira então que ao chegar na Alemanha pela via oblíqua das guerras napoleônicas, a Revolução tenha encontrado uma *intelligentsia* da qual dificilmente se poderia dizer que estava à altura das exigências do dia<sup>38</sup>. Muito mais surpreendente é a impaciência do mais notável dos reformadores prussianos, o barão Von Stein, diante da apatia política do erudito alemão, que se “comportava como espectador ante o drama da sua pátria”<sup>39</sup>. Era assim quase natural, de exclusão em desengano, que o homem culto alemão “reivindicasse o direito do intelectual desinteressar-se da política e do Estado e exigisse deste último apenas a possibilidade daquele *otium* que assegura dedicação total aos valores do espírito”<sup>40</sup> – fechando-se o ciclo.

Ocorre que nem sempre o talento tinha o seu mérito reconhecido na Alemanha da virada do século, e que o *otium* reclamado dava bem a medida da inatividade de uma elite segregada. Desse *désœuvrement* de vanguarda, um observador criterioso e divertido da cena alemã deu a fórmula exata: “na Alemanha, quem não se ocupa

ni de A Montanha Mágica...

**38.** “Os alemães, em especial os intelectuais, cessavam assim de fazer as vezes de simples espectadores, que até então a história lhes reservara, diante dos acontecimentos mundiais e dos destinos da própria pátria. 1806 é o ano da reviravolta: aniquilamento da Prússia de Frederico na Batalha de Iena. Deste momento em diante revela-se nitidamente, primeiro na prática e depois também na ideologia, a imaturidade e o despreparo dos alemães, malgrado o seu elevado nível espiritual, diante dos problemas da ação e das decisões políticas” (G. Lukács, *Breve Storia della Letteratura Tedesca*, Turim, Einaudi, 1956, p. 59). Notemos de passagem – pois ainda voltaremos ao assunto – o quanto a interpretação lukácsiana da tradição intelectual alemã, mais ou menos calcada na convicção de que o intelectual deve influir politicamente e passar à ação, diverge da consideração “apolítica” da cultura alemã que encontramos em Thomas Mann.

**39.** Cf. Claudio Cesa, *La Filosofia Política di Schelling*, Bari, Laterza, 1969, p. 10.

**40.** *Ibid.*, p. 13.

do universo não tem mesmo nada a fazer”<sup>41</sup>. A ausência de carreira política não era portanto funesta apenas para as “massas”<sup>42</sup>. Dela também padeciam os melhores das classes ditas instruídas, desde que, variando a angulação, passemos a considerar com naturalidade a expectativa de influência política por parte dos intelectuais. “Homens destinados à ação precisavam se calar ou definhar, ou então tornar-se simples utopistas jogando com audaciosas possibilidades de pensamento; homens que, do outro lado do Reno, teriam se tornado heróis trágicos, aqui só puderam viver o seu destino na poesia”<sup>43</sup>. Desta opinião de juventude, que procura na vocação política contrariada o segredo da literatura alemã do “período artístico” (Heine), o Lukács marxista a bem dizer não se apartará; voltando ao período em questão, verá no predomínio da atitude estética em Schiller e Goethe o equivalente de uma renúncia: “nenhum deles nasceu para ser apenas um escritor, e só a miséria alemã obrigou-os a levar uma vida de literatos puros”<sup>44</sup>. Vê-se logo que a certeza de Thomas Mann

41. Mme. de Staël, *De l'Allemagne*, Paris, Gamier-Flammarion, 1968, vol. I, p. 138.

42. Citando pela metade a mesma Mme. de Staël, ed. cit., vol. I, p. 137.

43. Lukács, *L'Âme et les Formes*, ed. cit., p. 78.

44. Lukács, *Breve Storia della Letteratura Tedesca*, ed. cit., p. 42. O jovem Schlegel – e com ele o melhor do primeiro romantismo – também é um desses “ideólogos, relegados à ideologia pela estrutura política e social do país, que nela procuram o que um mendigo espera da loteria e o vagabundo de uma emboscada bem-sucedida. Uma vez que não tem nem pátria a defender, nem liberdade pela qual combater, nada mais resta que a procura da felicidade. Assim escreveria Schlegel ao irmão em 1791: ‘você me pergunta se eu não teria prazer em escrever: claro, tenho muitos planos e acredito que levarei a maioria deles a bom termo. Não tanto por amor à obra, quanto pelo impulso desse instinto que me possui desde sempre, dessa devoradora necessidade de ação, ou, como de bom grado a denominaria, dessa ardente sede de infinito’. Estas últimas palavras resumem admiravelmente a evolução cumprida pelos primeiros românticos. Afastados malgrado eles mesmos da vida ativa, refugia-

foi subvertida, que a aversão da elite cultivada alemã pelo ativismo radical é uma questão de oportunidade histórica e não de essência, e que no insulamento dessa vanguarda intelectual germina a planta exótica e “retardatária” de um radicalismo represado e sublimado. O que Heine viu muito bem, aliás com uma ponta de humor que hoje se perdeu<sup>45</sup>. Reconsideremos ainda o panorama familiar.

Em toda a Europa ardia uma febre de atividade jamais vista na história recente, mas somente a Alemanha não oferecia aos homens dotados de engenho, de iniciativa e de ambição outra saída que não fosse a do mundo do pensamento e da arte, e só aqui os intelectuais constituíam uma classe tão exígua e tão pouco integrada no resto da sociedade. A eles estavam reservadas as universidades e algumas cortes principescas, mas a sua influência cessava onde começava o mundo da vida ativa. A sociedade alemã não era nem tão democrática nem tão mutável a ponto de oferecer oportunidades de sucesso num mundo mais vasto. Em Londres, o pobretão mas ativo Fichte teria podido afirmar-se no mundo financeiro ou do jornalismo político, em Paris teria podido tornar-se um tribuno do povo ou um príncipe do Império, mas na Alemanha a única profissão para ele era a de criador

ram-se na literatura” (Henri Brunschwig, *Société et Romantisme en Prusse au XVIII<sup>m</sup> Siècle*, ed. cit., p. 258-9).

**45.** E que a demagogia da nova filosofia parisiense ignora inteiramente. Assim principiava a exortação de Heine: “Não vos deixeis tomar de inquietação, republicanos alemães; a revolução alemã não será mais suave e mansa por ter sido precedida pela crítica kantiana, pelo idealismo transcendental de Fichte ou até mesmo pela filosofia da natureza. Mediante estas doutrinas desenvolveram-se forças revolucionárias que só esperam o dia em que poderão irromper e encher o mundo de espanto e horror” (“Per la Storia della Religione e della Filosofia in Germania”, in: *La Scienza della Liberta*, Roma, Riuniti, 1972, p. 161).

de ideias, o único campo onde alcançar fama era o da escola<sup>46</sup>.

Cidadela derrisória, sobretudo quando se tem em mente o desdém secular das classes dominantes pelo grande trunfo da dignidade burguesa, o corpo professoral. “Os professores não têm pátria”, dizia um dos duques de Hannover. “Professores, mulheres da vida e bailarinas, podemos ter tantos quantos quisermos por dinheiro. Sempre se inclinam do lado que oferece alguns trocados a mais”<sup>47</sup>. Para um bom número de intelectuais alemães – em particular para esses “desmobilizados da *Aufklärung*”<sup>48</sup> – a danação do preceptorado será destino natural e ínfimo, cifra da marginalidade que assim brilha ainda mais na discrepância visível entre a nulidade material dessa condição quase servil e a vindicação do reconhecimento social desses homens de ação encalhados no mundo das ideias. O claro sentimento desse desencontro permeia o desprezo patricio e mundano de Schopenhauer pela filosofia universitária. Entre outras coisas, Schopenhauer costumava atribuir o caráter subalterno que sempre desqualificou

46. Martim Malia, *Alle Origini del Socialismo Russo*, Bolonha, II Mulino, 1972, p. 122.

47. *Apud* Geneviève Bianquis, *La Vie Quotidienne en Allemagne à l'Époque Romantique, 1795-1830*, Paris, Hachette, 1958, p. 59. Convinha, portanto, estar atento e não desdenhar a “parte mercantil da atividade literária”, embora fossem raras as ocasiões de exercê-las nesses moldes. Daí a admiração de Scheleiermacher pela habilidade demonstrada por Friedrich Schlegel em organizar com relativa liberdade de movimento sua vida intelectual: “Os estudos que fez não são daqueles que lhe forneçam um ganha-pão; de resto, ele não quer ocupar nenhum cargo, mas pretende, pelo contrário, viver o tempo que for possível – modestamente mas com independência – do que lhe rende sua atividade literária” (*apud* Roger Ayrault, *La Génèse du Romantisme Allemand*, ed. cit., vol. III, p. 38).

48. Expressão de Henri Brunschwig, *Société et Romantisme en Prusse au XVIII<sup>m</sup> Siècle*, ed. cit., p. 256.

a casta lamentável dos professores à indignância dos seus salários – certamente, na sua qualidade de *rentier*, devia considerar a sua independência intelectual melhor assegurada pelo próprio movimento do capital sem maiores mediações.

Na Alemanha [acrescenta Adorno] é preciso convir, a aspiração da *intelligentsia* por *status* e influência – além do mais, problemática em si mesma – nunca foi satisfeita; é possível que este fato esteja condicionado pelo atraso do desenvolvimento burguês, pela longa sobrevivência do não precisamente espiritual feudalismo alemão, que engendrou o tipo do *preceptor* como servidor doméstico<sup>49</sup>.

Basta percorrer a correspondência das mais renomadas vítimas dessa condição – de Hölderlin a Hegel, quase ninguém escapou dessa provação – para que um rosário de avanias seja desfiado diante de nós pelo ressentimento inevitável do homem culto humilhado a preço vil<sup>50</sup>. Numa comédia pitoresca, *O Preceptor*, Lenz colocou em cena a engrenagem grotesca dessas atribulações do intelectual principiante. A situação é insustentável e o deplorável *preceptor* acaba recorrendo à faca, mas para se castrar, partilhando de moto próprio o destino funesto de Abelardo, padroeiro dos intelectuais, no que iguala afinal a impotência de sua classe – uma solução

49. Adorno, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 66.

50. “O sentimento de uma humanidade oprimida em razão de sua condição burguesa tomava conta dele, tomando-lhe a vida execrável. Via-se obrigado a dar aulas para um jovem nobre que o pagava para isso, e que podia lhe mostrar a porta da rua quando bem quisesse, tão logo terminasse a lição” (*apud* H. Brunschwig, *Société et Romantisme en Prusse au XVIII<sup>m</sup> Siècle*, ed. cit., p. 255). Sobre a situação do “*preceptor*”, cf. W. H. Bruford, *Germany in the Eighteenth Century – The Social Background of the Literary Revival*, Cambridge University Press, 1978 [1935], p. 248-9.

teatral razoável para a virilidade confiscada da burguesia alemã<sup>51</sup>.

Não é fortuita a intensidade singular com que na Alemanha as tábuas do palco representam o mundo. Nisto reside o segredo da vocação teatral de Wilhelm Meister. O herói de Goethe não é o nobre; daí a ênfase do seu lamento: “feliz, três vezes feliz aquele cujo nascimento eleva imediatamente acima dos graus inferiores da humanidade; que não precisa passar pela situação na qual se debatem toda a vida tantas pessoas honestas [...]”. Algumas linhas da carta famosa, em que Wilhelm comunica ao cunhado Werner sua intenção de tornar-se ator, são suficientes para lançar uma luz suplementar, nítida e clássica, sobre a resistível ascensão do burguês intelectual na Alemanha do “período artístico”.

Fosse eu nobre, nossa discussão mal começaria; mas como sou apenas um burguês, é preciso que tome um caminho particular [...]. Não sei como é em países estrangeiros, mas na Alemanha só ao nobre é possível

**51.** Como se sabe, Brecht adaptou a peça de Lenz, transformando-a numa meditação satírica e didática sobre a “miséria alemã”, conforme é anunciado no Prólogo, retomado no Epílogo e registrado nas notas que acompanham a encenação do Berliner Ensemble (cf. Brecht, *Collected Plays*, Nova York, Vintage Books, 1973, vol. 9, p. 3, 55, 361-2). Ao que parece, estava no ar um generalizado sentimento de impotência, sinal dos tempos e marca peculiar do país: “Se a castração do jovem preceptor permanece, apesar da poesia e do humor feroz de Lenz, dificilmente representável sobre o palco, a condição de parasita escravo imposta ao intelectual pobre na Alemanha de então não deixa de ser pintada de uma forma até hoje convincente. E é também de impotência que fala o Karl Moor de *Os Salteadores*, quando vitupera ‘esse século de castrados, que não serve para nada, a não ser para ruminar os atos da Antigüidade através de comentários e de tragédias’. Se os mais autênticos revoltados do *Sturm und Drang* querem expulsar do palco os Catões e os Brutos, não é por desprezo pelos heróis não-germânicos, mas por raiva de viver numa época e num país onde o heroísmo dos Catões e dos Brutos não tem utilidade” (Jacqueline Adamov Autrusseau, “A ‘Aufklärung’ e o Romantismo”, in: François Châtelet (org.), *História da Filosofia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1974, vol. IV, p. 126).

uma certa formação geral [*allgemeine Ausbildung*] e, se assim posso dizer, pessoal [...]. Ora, tenho uma inclinação irresistível precisamente para a formação harmoniosa da minha natureza, que o meu nascimento me recusa [...]. Podes ver muito bem: só o teatro pode me dar tudo isso, apenas nesse elemento posso evoluir e desenvolver-me segundo meus desejos. Sobre as tábuas de um palco, o homem cultivado faz valer a sua influência de modo tão pessoal quanto nas classes superiores<sup>52</sup>.

Como se no mundo ilusório do teatro a plástica universalidade da vida do espírito pudesse enfim ser alcançada graças ao artifício da representação de um papel imaginário<sup>53</sup>. Na primeira versão da obra o dilema da redenção da condição burguesa pela “cultura geral” ainda não se apresentava nesses termos; a realização da vocação teatral do herói significava antes de tudo a conquista de um ponto de vista privilegiado sobre a cena do mundo: “o palco não haveria de ser para ele um porto seguro, já que poderia admirar comodamente, com um bom ou mal tempo, e como em compêndio, o mundo, e, como num espelho, seus sentimentos e suas futuras ações”<sup>54</sup>; mais precisamente, significava a oportunidade de emancipação de uma alma sensível, oprimida pela prosaica estreiteza da pequena esfera burguesa<sup>55</sup>. Cujas marcas, aliás, vem estampada no conformismo ligeiramente filistino desse

52. Goethe, “*Wilhelm Meister, Les Années d’Apprentissage I*”, in: *Romans*, Paris, Pléiade, 1966, p. 636-8.

53. Cf. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, ed. cit., p. 19.

54. Citado por Lukács, *Goethe y su Epoca*, Barcelona, Grijalbo, 1968, p. 92.

55. Cf. *ibid.*

mesmo projeto de alçar-se à bela aparência do desempenho social nobre.

De qualquer modo, assim concebido, um tão insólito programa de “formação geral” exigia que se confiasse a educação do jovem burguês a atores e nobres. O meio acanhado em que vegetava a classe média alemã não deixava outra alternativa ao burguês aspirante carecido de sanar pelo menos dois estigmas congênitos.

O palco ensina-lhe a coordenar seu corpo, praticamente esquecido nas salas de aula e nos escritórios, ao seu ser interior e a fazer aparência e gesto exprimir algum significado. Por sua vez, o nobre exhibe-lhe exemplarmente a realidade de um desenvolvimento integral e de um uso mais livre do conjunto de suas faculdades pessoais além de inspirar-lhe maior coragem e confiança em si mesmo<sup>56</sup>.

Numa palavra, o ideal mesmo da existência simbólica, como o formulou Simmel de olhos postos na apoteose goetheana da cultura, porém fazendo vistas grossas para a ponta de arrivismo que ela mascarava:

Talvez ninguém tenha vivido uma vida tão simbólica quanto a de Goethe, pois dando a cada um somente uma parte, e certos aspectos de sua personalidade, ele a deu, entretanto, “toda a todos”. A única possibilida-

56. Hajo Holborn, *A History of Modern Germany (1648-1840)*, Nova York, Alfred A. Knopf, 1978, p. 307. “Os esforços dos grandes escritores da idade clássica”, anota por seu turno W. H. Bruford ante a curiosa vocação teatral do burguês tolhido em suas aspirações de aperfeiçoamento pessoal, “estavam orientados pela procura de um novo ideal para as classes médias do seu tempo, a seu ver tão carentes de um desenvolvimento harmonioso do espírito e do corpo, de porte gracioso e dignidade pessoal, constituindo-se um estranho comentário do período verificar como Goethe, e não apenas Goethe, tenha imaginado que a vocação teatral, num mundo de faz-de-conta, pudesse propiciar a um idealista como o seu Wilhelm Meister as oportunidades de vida melhor que a sua condição burguesa lhe recusava” (*Germany in the Eighteenth Century*, p. 224).

de de não ser um comediante e não usar máscara reside nesta maneira de viver uma vida simbólica<sup>57</sup>.

Tal era o tributo exigido pelos donos da vida aos candidatos ao reconhecimento social, na primeira fila o letrado pobre. Louve-se então o golpe de vista goetheano – haja vista o afã com que a combalida classe média alemã entronizou o modelo de “cultura geral” do *Wilhelm Meister* – ao divisar nas tábuas de um palco a mola secreta da almejada ascensão: na Alemanha, para o burguês sensível porém sem eira nem beira, abandonado à própria sorte na franja da alta roda, “o mais importante era saber representar o papel daquilo que a pessoa realmente pretendia ser”; ora, só na companhia de atores poderia o jovem candidato à formação harmoniosa “aprender a apresentar e representar sua individualidade”, naturalmente de escol<sup>58</sup>. Sobre o palco, portanto, o homem culto aparece em todo seu esplendor. No fundo, um convite à assimilação social pelo mimetismo de classe. Compreende-se que a espíritos menos siderados pela existência simbólica, menos imantados pela “concepção estamental-aristocrática da universalidade elevada e não-especializada” (como caracterizava Auerbach o culto goetheano da “aparência”), repugnasse o preço imposto pelas regras mundanas da cooptação, onde a esfera suprema da *Kultur* carece das luzes da ribalta para fazer brilhar a sua carga de humanidade. Teria sido seguramente o caso de um Lessing, em cuja vocação teatral transparecia menos o sucedâneo de uma

57. Citado por J. Habermas, “L’Idéalisme Allemand et ses Penseurs Juifs”, in: *Profils Philosophiques et Politiques*, ed. cit., p. 70.

58. Hannah Arendt, *Anti-semitismo, Instrumento do Poder*. Documentário. Rio de Janeiro, 1975, p. 93. Mais adiante voltaremos às observações de H. Arendt, nas quais, aliás, nos apoiamos.

“formação geral” frustrada pelo nascimento obscuro, do que a vontade de transformar o palco num foco simbólico em que “o mundo burguês podia interpretar a aparência da vida e discutir, diante do povo reunido, as questões que mais profundamente se agitavam no seu íntimo”; por certo o homem cultivado punha-se em cena porém não cogitava recorrer a tal artifício para “fazer valer sua influência de modo tão pessoal quanto nas classes superiores”, antes imaginava, na condição de poeta e publicista, converter as tábuas do palco em “cátedra e púlpito da burguesia”<sup>59</sup>. Ou em tribunal, como queria Schiller à época em que sopesava os efeitos de um teatro concebido como instituição moral, onde os grandes do mundo seriam julgados e o “homem” dar-se-ia a conhecer enquanto tal (ou pelo menos tal como o delinearam os cidadãos da República das Letras, prefiguração intelectual do reino dos fins). Repete-se, então, a via alternativa inaugurada por Lessing: sede de uma legislação puramente moral, as vocações que para aí acorriam não atendiam ao apelo de uma “inclinação irresistível para a formação harmoniosa” da personalidade, antes davam cumprimento ao imperativo moral, e portanto apolítico, de trazer à luz, condenando-as ao opróbrio, as manchas dos poderosos do dia (“não é o poder que define, é o público”, dizia Voltaire); a cena teatral era, assim, o palco das escaramuças entre a *intelligentsia* burguesa e as mazelas do Antigo Regime, de sorte que, a

59. Franz Mehring, *Storia della Germania Moderna*, Milão, Feltrinelli, 1973, p. 129-30. Referindo-se ao mesmo período, observa W. H. Bruford que o apaixonado interesse que então se voltava ao teatro não tinha raízes exclusivamente estéticas: “Numa época de fé declinante, o palco passou a ser visto como uma espécie de sucedâneo do púlpito. Nos primeiros dramas domésticos, questões de moralidade privada constituíam o assunto de homilias de ribalta. Posteriormente, um círculo mais vasto de interesses começa a ser discutido, juntando-se aos tópicos morais os temas políticos, aventados então pela imprensa periódica” (*Germany in the Eighteenth Century*, ed. cit., p. 378).

rigor, as luzes que iluminavam a ribalta emanavam, nas palavras mesmas de Schiller, da “parte melhor e pensante do povo”<sup>60</sup>. Evocadas estas vozes discordantes, voltemos à vocação teatral do homem culto segundo Goethe.

Note-se que uma tal fantasia provinciana de extremada cultura e elegância ajustava-se sem deixar resto ao ritmo conformado de um mundo pequeno-burguês que repousa diante dos olhos do leitor da carta a Werner, como observou Auerbach,

numa calma quase atemporal [...]. Tão perfeitamente tranquila e inmovível parece ser a estrutura estamental [que se tem] a impressão de estar numa sociedade imóvel, que se modifica muito gradualmente, só pela sucessão das gerações<sup>61</sup>.

A acanhada ribalta alemã vem projetar assim uma luz insólita sobre o ideal aristocratizante da formação harmoniosa, de “universalidade elevada e não especializada” do *honnête homme*, ao mesmo tempo em que deixa entrever na vocação teatral de Wilhelm Meister o mal disfarçado

**60.** Cf. Reinhart Koselleck, *Crítica Illuminista e Crisi delle Società Borghese*, Bolonha, II Mulino, 1972, p. 114-9, cujo comentário da conferência de Schiller acompanhamos.

**61.** Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 391. Eis um trecho de *Poesia e Verdade* (trad. de Leonel Vallandro, Porto Alegre, Globo, 1971, vol. II, 4ª Parte, livro XVII, p. 547) que, lido da perspectiva indicada pela observação de Auerbach, fala por si só: “O estado tranquilo da pátria alemã, a que a minha cidade natal se via também associada há mais de um ano, mantivera-se intacto apesar de tantas guerras e comoções. Um certo bem-estar era favorecido pela hierarquia, tão diversa, que, da classe mais elevada à mais baixa, do Imperador até o judeu [sic], parecia unir as pessoas ao invés de separá-las [...]. Na Alemanha ainda não se havia pensado em invejar essa poderosa classe privilegiada nem em ver com maus olhos as suas preciosas vantagens sociais [...]. O nobre desfrutava tranquilamente os seus privilégios inacessíveis, consagrados pelo tempo, e o burguês desdenhava de visar à aparência dessas vantagens ajuntando uma partícula ao seu nome [...]. Pondo de parte as flutuações ordinárias do dia, poder-se-á dizer que esse foi, em suma, um tempo de nobres esforços como não se vira outro até então”.

sucedâneo da condição intelectual bloqueada e por isso mesmo transfigurada. Por outro lado a aspiração pela “cultura geral” dificilmente tomaria esse rumo inusitado, não fosse a tenuidade da circunstância alemã. Wilhelm também não esconde a ambição de tornar-se uma “pessoa pública” e de “realizar alguma ação numa esfera mais vasta” – e justamente num país em tudo mais favorável “à obstinação local, do que a uma apreensão decidida do prático e do real, que abrangesse conteúdos maiores e espaços mais amplos”<sup>62</sup>. Mas o discreto deslocamento de ênfase, da “pessoa pública” à “personalidade cultivada” – “a necessidade de cultivar o meu espírito e o meu gosto” – denuncia o destino público e incerto da carreira intelectual<sup>63</sup>. Resta, à maneira do herói goetheano, a porta estreita das compensações. A principal delas, como é sabido, tomou o corpo no *pathos* da cultura idealista: afinal, ao povo alemão “estava aberta somente a pista de corridas das belas-artes”<sup>64</sup>. Até lá detenhamo-nos um pouco na exceção representada por Goethe, ao situar na aristocracia – espécie de classe universal – a utopia intelectual da *mise-en-scène* da personalidade polifacética e livre do homem culto: “Goethe”, já se disse muitas vezes,

é sem dúvida uma personalidade fortemente individualizada. Comportamentos de origem social diversa fundem-se nele, segundo sua destinação

62. Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 387.

63. Vejam-se também as observações de Habermas acerca do fim do “caráter público representativo” ilustrado por essa mesma passagem do *Wilhelm Meister*, cf. *Storia e Critica dell’Opinione Pubblica*, Bari, Laterza, 1971, p. 23ss.

64. *Apud* Anatol Rosenfeld, *Teatro Moderno*, São Paulo, Perspectiva, 1977, p. 26.

social, numa unidade específica. Sua pessoa, suas opiniões, seu comportamento não são jamais inteiramente típicos de um grupo ou de uma situação social de que traria a marca<sup>65</sup>.

**65.** Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 56. Eis um brevíssimo repertório dessas opiniões goetheanas “atípicas”. “Eu ocupava nessa época”, podemos ler em *Poesia e Verdade*, “uma posição muito favorável em relação às classes superiores. Se bem que no Werther sejam exprimidos com impaciência os dissabores que uma pessoa experienta no limite de duas categorias determinadas, isso me era perdoado em consideração dos outros interesses da obra, pois cada qual percebia que ali não se tinha em vista nenhuma ação imediata. Mas o Goetz von Berlichingen me colocava muito bem em face das classes altas. Se esse livro ofendia o gosto literário que havia reinado até então, nele se via representado de maneira sábia e vigorosa o estado da velha Alemanha” (ed. cit., vol. 2, 4ª Parte, livro XVIII, p. 547-8). (Eis como, na *Lothe em Weimar*, Thomas Mann nos apresenta Goethe em seu monólogo interior ruminando de passagem as ideias que acabamos de citar, na tradução de Louise Servicen: “Você fica embriagado ao pensar em tudo o que o novato da vez se permite com sua mania de requestrar picuinhas [*sa manie d’ergoter*]: rebelião contra a sociedade, ódio à nobreza, suscetibilidade de burguês ofendido. Precisava o estúpido introduzir aí um rojão incendiário, subversivo, que a tudo domina? O Imperador teve razão em criticar: ‘Por que é que você fez isso?’ Por sorte nem prestaram atenção, a coisa passou despercebida com os outros excessos passionais do livro, e todo mundo se convenceu de que ele não ocasionava nenhum efeito imediato. Um absurdo demasiado imaturo e, ademais, subjetivamente falso. A minha posição a respeito das classes superiores era, de fato, muito favorável – não esqueçamos de dizer na quarta parte de minhas memórias que, graças a meu Goetz, ainda que este pudesse este chocar, em alguns lugares, o conformismo da literatura precedente, a minha situação perante as esferas superiores era mesmo excelente” [Paris, Gallimard, 1945, p. 271].) Algumas linhas antes, descrevendo essa mesma velha Alemanha pequeno-burguesa-estamental, e contrariando a imagem corrente de rusticidade da nobreza alemã (cf., p. ex., Bruford, *Germany in the Eighteenth Century*, ed. cit., p. 71), Goethe observava que “tampouco faltava cultura intelectual a essa classe, pois havia cem anos que a alta educação militar e política vinha fazendo notáveis progressos: alastrava-se na alta sociedade e no mundo diplomático, mas soubera ao mesmo tempo conquistar os espíritos pela literatura e pela filosofia, e colocá-los num ponto de vista elevado que não era muito favorável ao presente” (ibid., p. 547). Nem por isso deixa de enaltecer as paixões calmas do *Mittelstand*, o bem-estar tranquilo que desfrutava nas cidades livres, todo ele devotado ao comércio e ao saber (jurídico em primeiro lugar) e cuja influência fazia-se sentir à medida que sua riqueza se acumulava e se desenvolvia sua atividade intelectual. Um flagrante desse feliz ajustamento entre nobreza e burguesia, e já no plano que nos interessa mais de perto, onde convergem, malgrado sua diferença de classe, o tirocínio e o golpe de vista que só a cultura superior propicia, podemos surpreendê-lo, acompanhando a reconstituição goetheana, por exemplo, nos primeiros tribunais do Império, onde se costumava colocar “em frente do banco dos nobres o dos doutos: a visão mais livre

Mas na passagem citada do *Wilhelm Meister*, se não chega a adotar de vez o ponto de vista nobre, manifesta o desejo de ver a elite burguesa cultivada antes coordenada do que subordinada à nobreza<sup>66</sup> – como se as ambições burguesas de formação superior só encontrassem livre curso fora da sua classe<sup>67</sup>. Goethe não concederia tão facilmente à nobreza o monopólio da cultura geral, caso não tivesse então completado sua ascensão social, logrando fazer esquecer sua *roture* de origem, coisa rara na Alemanha<sup>68</sup>.

dos primeiros harmonizava-se muito bem com o pensamento profundo dos outros, e não se observava na vida nenhum sinal de rivalidade” (*ibid.*).

**66.** A magnificação goetheana da nobreza evidentemente tem limites, é bom lembrar, como o faz Lukács, destacando as inúmeras passagens no *Meister* em que a sociedade estamental contraria frontalmente, tanto quanto a mediania burguesa, o novo ideal weimariano de *Humanität*. Prova eloquente dessa reserva, assinala Lukács, encontra-se na série de casamentos que arrematam a novela: do ponto de vista da sociedade nobiliária são todos “morganáticos”, casamentos entre nobres e burgueses; Schiller tinha, portanto, razão, quando via nisso a demonstração da nulidade dos estamentos à luz dos ideais humanistas (“Los Años de Aprendizaje de Guillermo Meister”, in: *Goethe y su Epoca*, ed. cit., p. 57). Não faltou quem visse, Bruford, por exemplo, em tal utopia goetheana de fusão entre cultura burguesa e *ethos* nobre, uma variante local do classicismo francês, entendido, entre outras coisas, como uma feliz aliança do bom senso burguês com o absolutismo que soubera dar passagem à nova classe. Cf. Bruford, *Germany in the Eighteenth Century*, ed. cit., p. 321-2.

**67.** “A classe governante do país mostrava tão abertamente seu tradicional desprezo pelo comércio e seu desgosto por associações com os comerciantes, a despeito da riqueza e importância crescentes destes últimos, que não lhes era fácil encontrar um meio de atingir certa dignidade”, lembra H. Arendt em *Imperialismo, a Expansão do Poder* (Rio de Janeiro, Comentário, 1976, p. 72). Para a classe média uma situação irremediável, para os mais sensíveis dos seus membros um convite aberto ao *déclassement*, daí o paradoxo do atalho tomado por *Wilhelm Meister*, o da alma burguesa cultivada à procura de respeitabilidade no meio equívoco dos atores.

**68.** Cf. Henri Brunschwig, *Société et Romantisme en Prusse au XVIII<sup>m</sup> Siècle*, ed. cit., p. 252-3. “Na Alemanha, os filhos talentosos e dotados de espírito provenientes da classe média ascendente eram, na sua maioria, mantidos afastados da vida das cortes e da aristocracia. Raros são os que, como Goethe, conseguiram alçar-se nesse meio” (Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 37). A célebre carta do *Meister* é mais do que um programa, também uma clara confissão. Nela, Auerbach entreviu a épura da harmoniosa curva ascendente descrita pelo próprio Goethe, filho de família patriciana po-

Nem sempre Goethe pensou desta maneira. Quando recorda as dificuldades enfrentadas por um homem talentoso como Byron devido ao seu alto nascimento, lembra que uma certa mediania burguesa é muito mais favorável ao talento<sup>69</sup>. Já o sofrimento do jovem Werther são patentemente os sofrimentos de um intelectual. Convidado a jantar por um conde, seu anfitrião fidalgo não hesita em despedi-lo tão logo chega a nobreza de alto bordo. Seu despeito é o do letrado cuja alma sensível procura consolo e reparação no acesso exclusivo e redentor da cultura: ruminando a afronta, Werther retira-se para uma colina distante onde, contemplando o pôr-do-sol, lê Homero<sup>70</sup>. Seja como for, de qualquer lado que penda a balança, nobre ou plebeu, o contraponto ilustrado pela anedota do Werther, sugere com razoável ênfase o significado social que principiava a alcançar a cultura “clássica”, desinteressada, à margem da vida prática<sup>71</sup>. Aos poucos, com-

rém burguesa: “também ele possuía uma inclinação irresistível para aquela formação harmônica de sua natureza; também o seu ideal de formação estava enraizado na concepção estamental-aristocrática da universalidade elevada e não-especializada e da ‘aparência’, embora nas suas mãos evoluísse para uma dedicação universal aos assuntos especiais; também ele procurava, como Wilhelm Meister, um caminho totalmente individual que conduzisse para fora da burguesia, sem se preocupar com o fato de que alguma vez pudesse mudar algo na constituição da sociedade, e o quê; e encontrou, muito mais rápida e seguramente do que Wilhelm Meister, que espera atingir a sua meta como ator, o caminho que estava de acordo com seus desejos, quando, contrariando o instinto desconfiado do seu pai, seguiu o chamado do duque de Weimar, criando-se ali aquele posto singular, universal no espaço mais estreito, talhado integralmente à sua medida” (*Mimesis*, ed. cit., p. 392).

69. Episódio referido por Thomas Mann em “Goethe Représentant de l’âge Bourgeois”, ed. cit., p. 14.

70. Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 36.

71. Cf. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, ed. cit., p. 20. Já a própria dimensão literária de *Wilhelm Meister* é o melhor indício dessa reviravolta social de que dá testemunho o classicismo weimariano: pela primeira vez – para logo a seguir tomar-se rotina entre os românticos – cabe a um “in-

binando fantasia e realidade, consolidava-se a religião alemã da cultura. Tratava-se, em duas palavras, de um culto nacional, conquanto timbrasse pelo cosmopolitismo (na virada do século XVIII para o XIX, todo alemão bem formado considerava “não-germânico”, *undeutsch*: indistinto, confuso, o que fosse “meramente germânico”, *bloss deutsch*), cuja celebração mais fervorosa estendeu-se por todo o “período artístico”, como Heine denominou mais tarde a Era de Goethe, ao qual a Revolução de 1830 vinha pôr um termo. Hans Rosenberg assim resumiu essa obsessão nacional:

Educação superior no sentido de *Bildung* [...] significava muito mais do que estudos superiores, gerais e especializados. Com certeza, *Bildung* exigia espírito disciplinado e conhecimentos acumulados, cada vez mais e melhor, porém, não menos do que isso, desenvolvimento de caráter e de personalidade. *Bildung*, portanto, implicava ênfase máxima na interioridade e na sensibilidade do coração: convidava o homem a procurar a felicidade em si mesmo orientando o conjunto de sua vida para a fusão harmoniosa de elevação

telectual”, mais precisamente, a uma figura híbrida, meio negociante, meio artista, o papel principal numa narrativa “séria”. A observação é de Bruford, ao considerar a nova condição de “artistas independentes” desfrutada pelos letrados alemães; até então, o homem culto apresentava-se travestido alguma pessoa de qualidade, de preferência algum fidalgo diletante; o *Meister*, agora, devia sua inestimável vantagem técnica (o autor, pondo em cena um herói “intelectual”, podia mais facilmente vasculhar a matéria bruta de sua experiência mais próxima) ao fato novo de o “artista passar a encarnar o ideal das classes médias instruídas na Alemanha, o ideal da cultura” (*Germany in the Eighteenth Century*, ed. cit., p. 321). O *Wilhelm Meister* era, portanto, duplamente um *Bildungsroman*: na exata medida em que relatava um “longo esforço de formação interior” – para nos atermos à fórmula de Kant, cujo contexto referiremos logo adiante –, ia modulando em filigrana a ideia mesma de Cultura cuja cristalização as citadas palavras de Kant a seu modo sancionavam. *Mutatis mutandis*, dá-se o mesmo com a *Fenomenologia do Espírito*, um “processo de formação” cujo anverso é a consagração da “maturidade” do homem bem formado. Voltaremos ao assunto.

espiritual, refinamento emocional, e perfeição mental e moral individualizada<sup>72</sup>.

Como se vê, uma religião secular em que a Cultura era antes de tudo promessa de redenção social. Ora, essa promessa era eminentemente burguesa, como mostrou Norbert Elias, numa análise célebre cujos termos devemos retomar.

Na Alemanha da segunda metade do século XVIII o par antitético “cultura”/“civilização” – de que partimos, como se há de recordar – expressa menos (ou ainda não) uma incompatibilidade entre espíritos nacionais divergentes, do que um conflito de classes. Em torno do núcleo formado pelas noções aparentadas de *Kultur* e *Bildung* cristalizou-se aos poucos uma certa constelação de ideias mediante as quais a burguesia em formação acreditou representar o principal do seu antagonismo com a aristocracia, assimilada por sua vez aos hábitos, de classe, da “civilização”. Tal é, segundo Norbert Elias, a chave social da oposição entre *Kultur* e *Zivilisiertheit* registrada por Kant – ao que parece pela primeira vez – na seguinte passagem das *Ideias para uma História Universal*:

Somos cultivados em alto grau pela arte e pelas ciências; somos civilizados à saciedade para exercer a polidez e as conveniências sociais [...]. A ideia da moralidade faz parte da cultura. Mas uma utilização desta ideia visando apenas o que no amor à honra assemelhasse à moral e à honorabilidade exterior é a

**72.** Hans Rosenberg, *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy – The Prussian Experience 1660-1815*, Boston, Beacon Press, 1966, p. 162. Para uma reconstituição da noção de *Bildung* tal como ela se delineava, durante o século XVIII, notadamente nos escritos de Herder e Humboldt, ver Hans Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Bonn, 1930, em cujas análises dos “homens cultivados, enquanto elite” inspiram-se Norbert Elias, Hans Rosenberg e Fritz Ringer.

própria civilização<sup>73</sup>.

O nobre, o homem do mundo, polido e policiado, é antes de tudo um ser destituído de cultura; a sua civilidade é da ordem da exterioridade e evoca as “amenidades tangíveis da existência terrena”. Em contrapartida, a *Bildung* expressa o imponderável de uma qualidade indelével, cifra de intimidade espiritual, quase uma ascese, que enobrece o burguês, enfim superior ao aristocrata não-iluminado, sobretudo nesse terreno mais etéreo em que o antagonismo de classe cede o passo a um confronto moral pensando em termos quase pessoais<sup>74</sup>. Erudição e virtude são os dois pilares da autoestima burguesa contrapostos à falácia da cortesia, à urbanidade enganosa da vida aristocrática. É assim a hostilidade da classe média alemã, do *Mittelstand*, às “boas maneiras” da nobreza de corte – se voltarmos a acompanhar o argumento de Norbert Elias – que preside à formação da oposição conceitual entre “cultura” e “civilização”<sup>75</sup>.

73. Apud Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 18-9.

74. Cf. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, ed. cit., p. 83-90.

75. Veja-se, por exemplo, a birra do jovem Goethe com a literatura francesa, invariavelmente tachada de *bejährt und vornehm*, algo assim como *vieux jeux* e *distinguée*, isto é alienada ao consumo conspícuo da sociedade nobiliária, “qualidades antes talhadas para repelir do que para atrair um moço cheio de ardor” e que timbrava em não admitir “outra coisa que não fosse a verdade e a sinceridade do sentimento, a sua expressão viva e forte”. Assim, no coração da *Deutschheit* preconizada pelo primeiro Goethe pulsava mais fundo, modelando-a à sua imagem e semelhança, o sentimento de classe mal dissimulado pelo rotineiro cotejo de estilos nacionais. Cf. *Poesia e Verdade*, ed. cit., vol. II, 3ª Parte, livro XI, p. 375; para o texto original, cf. *Dichtung und Wahrheit*, Munique, DTV, 1968, loc. cit., p. 38-9. Mas quando se trata de mostrar, à época mesma de sua formação, a diluição do “caráter nacional” nos meandros de um antagonismo de classe puramente local, nunca se pode deixar de lembrar o caso Lessing (do qual a animosidade goetheana supracitada é apenas uma especificação a mais). Ei-lo exposto por Anatol Rosenfeld: “O fulcro e a meta da crítica de Lessing é a luta por um teatro nacional e um

De um lado, profundidade, sinceridade, virtude autêntica, interiorização, leitura, formação da personalidade, franqueza; do outro, superficialidade, duplicidade, polidez exterior, etiqueta, convenção frívola, dissimulação – tal era o repertório ideológico da luta de classes na Alemanha da virada do século. Hegel dá sequência a essa polêmica de fundo (e forma) ao afirmar, na *Filosofia do Direito*, que uma nação carente de classe média ainda não alcançou um verdadeiro estágio de desenvolvimento; além do mais, acrescenta, é nesse elemento médio que se encontra “a cultura mais eminente”, é nele que se deve procurar a “inteligência cultivada” de um povo<sup>76</sup>. A esta inequívoca autojustificação das classes médias alemãs pela cultura faz eco a pergunta de Goethe (temperando as ilusões de *Wilhelm Meister*) magnificada por Thomas Mann: “de onde viria a cultura superior senão da burguesia?”<sup>77</sup>. Os termos da apoteose manniana – “cons-

teatro burguês, por um teatro dedicado aos problemas da burguesia a que se ligava, então, indissolivelmente, o progresso da nação; luta pela emancipação nacional que, na situação concreta, forçosamente havia de dirigir-se contra o classicismo francês, por este representar então um teatro alheio, que impedia a eclosão das virtualidades nacionais, e simbolizar, sobretudo, o espírito do absolutismo [...]. Sabendo que não é possível separar forma e fundo, não podia deixar de combater o ritual e a coreografia de um teatro que se destinava a glorificar o mundo rarefeito dos reis e da aristocracia; não podia deixar de lançar-se contra as rígidas regras do teatro clássico, com seu cerimonial solene e decoro da corte, com sua depuração e seu delicado requinte, seu esplendor e pompa que penetram até o âmago do senso e do vocabulário [...]. Que na polêmica de Lessing não há qualquer resquício de chauvinismo ou etnocentrismo vê-se pela grande estima que nutria por Diderot e outros franceses” (*Teatro Alemão*, São Paulo, Brasiliense, 1968, 1ª Parte, p. 42-3). Ainda a respeito desse mesmo repúdio “nacional” pelas formas clássicas assimiladas à aristocracia “estrangeirada”, sem prejuízo de adotar-se o feitio parisiense do novo drama burguês, cf. Bruford, *Germany in the Eighteenth Century*, ed. cit., p. 318-9.

76. K. Löwith (ed.), *Philo. Rech.*, Frankfurt, Fischer Bücherei, 1968, § 297 e Zus., p. 286; trad. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 304.

77. Apud Thomas Mann, “Goethe Représentant de l’Âge Bourgeois”, ed. cit., p. 42. Uma outra fórmula de Goethe é igualmente característica: “Esta bela e

ciente glorificação e sublimação dessa classe média da humanidade à qual damos o nome de burguesia alemã”<sup>78</sup> – surpreendem menos agora, assim como a transferência para um suposto caráter nacional das virtudes culturais burguesas sedimentadas ao longo de uma polêmica secular, e desencontrada, com as classes dominantes tradicionais do país. A existência de consenso acerca de uma concepção alemã da cultura seria indício seguro de que o aburguesamento da nação enfim se completara, que uma nova hegemonia estaria em vias de se consolidar, a ponto de Marx, em 1847, poder afirmar sem paradoxo que “a classe dos pequeno-burgueses legada pelo século XVI, e desde então renascendo sem cessar sob formas diversas, constitui a verdadeira base social da ordem vigente na Alemanha”<sup>79</sup>.

Mais tarde, por certo com o sinal trocado, Treitschke baterá na mesma tecla na qual ainda há pouco insistiam, sucessivamente, porém variando o registro, Hegel, Goethe, Marx (e, fechando o ciclo, Thomas Mann):

serena cultura que, na guerra como na paz, permite a esta classe aguentar firme” (cf. *ibid.*, p. 14).

**78.** *Ibid.*, p. 14.

**79.** Marx e Engels, “Le Manifeste Communiste”, in: *Oeuvres*, Paris, Pléiade, 1965, vol. I, p. 188. Lembremos que Thomas Mann também faz remontar ao século XV o princípio da “era burguesa” de que Goethe – e com ele a classe média alemã – seria o representante máximo; cf. art. cit., p. 10-1. Eis como Hauser, ao datar do *Sturm und Drang* o fim da cultura áulica, descreve esse processo de aburguesamento: “a Alemanha vai-se tomando o ‘país da classe média’, no qual a aristocracia mostra-se cada vez mais improdutiva, enquanto a burguesia, embora politicamente débil, se impõe intelectualmente e com o seu nacionalismo vai solapando todas as outras formas de cultura [...]. Em resumo, esta é a situação na Alemanha: a vida das camadas sociais responsáveis pela cultura se aburguesa, as formas do seu pensamento e da sua experiência se racionalizam e sofrem uma profunda transformação. Nasce um novo tipo de intelectual, interiormente livre de tradições e convenções, mas que não pode, e com frequência não quer, exercer sobre a realidade político-social uma influência adequada” (*Storia Sociale dell’Arte*, ed. cit., vol. 2, p. 123).

Aquelas camadas médias da sociedade, portadoras da nova cultura deslocaram-se a tal ponto para o primeiro plano da vida nacional, que a Alemanha, dentre todos os outros povos, tornou-se o país da classe média: o seu juízo sobre os costumes e a moral e o seu gosto artístico determinam a opinião pública<sup>80</sup>.

Sem dúvida o país aburguesara-se, ganhara até um caráter nacional, isto é, de classe, plasmado numa época, observa Hauser, na qual “os letrados em vias de emancipação atuam de modo decisivo no desenvolvimento intelectual da nação”; de sorte que

o hábito mental que designamos como “pensamento alemão”, “ciência alemã”, “estilo alemão”, não se pode, de fato, considerar manifestação de um constante caráter nacional, mas apenas um modo de pensar e de se exprimir proveniente de um determinado período da cultura alemã, isto é, da segunda metade do setecentos, e por obra de um determinado grupo social, o dos intelectuais excluídos do governo e praticamente privados de qualquer influência<sup>81</sup>.

De fato, esse cotejo metódico e conflituoso entre Cultura e Civilização não teria sobrevivido com o rigor que se conhece, caso não fosse alimentado por um grupo social interessado em perpetuá-lo, pois nele encontrava a fonte de sua legitimidade: essa elite cultivada na qual Ringer reconheceu *mandarins* alemães<sup>82</sup>. Pois na verdade a zona

80. Apud Hans Weil, *Die Entstehung des Deutschen Bildungsprinzips*, ed. cit., p. 181-2.

81. Arnold Hauser, *Storia Sociale dell'Arte*, ed. cit., vol. II, p. 125.

82. Cf. F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, ed. cit., p. 89.

de atrito mais aquecida entre as camadas médias e a aristocracia reinante mal excedia os limites traçados por uma *intelligentsia* burguesa à procura de um lugar ao sol no sombrio cenário social alemão. O conceito alemão de cultura não seria o que pretendeu ser, não fosse a crispação política dos intelectuais plebeus diante do “nominalismo do tacto”<sup>83</sup> imperante na boa sociedade do Antigo Regime:

Uma camada que encontra sua autojustificação unicamente nas suas realizações intelectuais, científicas e artísticas; diante dela ergue-se uma casta superior que, na acepção dos seus adversários, não “realiza” nada, mas coloca no centro de sua autoconsciência e de sua autojustificação um comportamento distinto e cioso das distâncias<sup>84</sup>.

Digamos, com algum exagero, que na Alemanha retardária o antagonismo social mais eloquente não tinha lugar entre as classes ditas fundamentais, mas encontrava-se a bem dizer confinado na oposição das classes instruídas aos excessos do *ancien régime*, àquilo que nas camadas dominantes contrapunha-se às suas aspirações de cultura e educação superior – e que portanto emperrava a ascensão social do homem culto. Em suma, fonte de distinção social e canal de relativa mobilidade de classe, a cultura, lembra Rosenberg, em sua acepção enfática, isto é, alemã, foi senha e grito de guerra de uma nova *intelligentsia* lutando por reconhecimento social num período de reação nobiliária: “a *Bildung*, enquanto movimento social no âmbito das ideias, foi uma brilhante réplica às pretensões da nobreza à superioridade humana e social

83. A expressão é de Adorno; cf. *Mínima Moralía*, Turim, Einaudi, 1954, p. 27.

84. Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 19-20.

congênita”<sup>85</sup>. Em parte construção imaginária ditada pela lógica das compensações ideais, em parte nexu objetivo, o fato é que o ideário ascendente da *Kultur* ia baralhando a antiga equação entre aristocracia e nobreza, minando a separação tradicional entre as classes (afinal nobres “educados” e plebeus bem formados não pertenciam à mesma confraria dos *Gebildeten*?) e, paulatinamente, abrindo a carreira ao talento do homem culto, a começar pela burocracia de Estado, como veremos<sup>86</sup>. E mesmo que esses “aristocratas da alma” não se sentissem propriamente como “*beati possedentes* no mundo sublime das ideias, podiam pelo menos encontrar algum consolo na depreciação, que se generalizava, do valor de prestígio nobre e, mais particularmente, no declínio de numerosos aristocratas titulados na escala social”<sup>87</sup>. A rigor, na virada do século, devido a esta convergência de elaboração ideológica e dinâmica histórica (de resto “defasada”), a estrela da cultura podia brilhar no céu da Alemanha, porém eram raros os que, como Goethe, logravam colher frutos dessas transfiguração. Imantados por este único exemplar dos *happy few*, o sem número dos que faziam da *Kultur* uma

85. Hans Rosenberg, *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy*, ed. cit., p. 182-3. Aos poucos também chegava à Alemanha o tempo em que “posição elevada não significava mais *ipso facto* excelência pessoal, em que, nas palavras de um contemporâneo, *Bildung* representava um metro decisivo para avaliar o grau de estima social até então exclusivamente determinado pela posição de classe e o brilho exterior” (*ibid.*, p. 183).

86. Cf. *ibid.*, p. 184-5. Segundo Hans Weil, para que as camadas burguesas se identificassem com o “princípio da cultura”, contribuiu em larga medida a situação de relativo eclipse das tradições sociais na Alemanha depois da Revolução Francesa. “Para a burguesia a ética da cultura encarnou a possibilidade, graças ao aprofundamento, aprimoramento e enriquecimento da própria personalidade, de conquistar novo e significativo status social” (*Die Entstehung des Deutschen Bildungsprinzips*, ed. cit., p. 260).

87. *Ibid.*, p. 185.

vocação. Tratava-se de um grupo social fluido, porém relativamente coeso, o que se explica em grande parte pela impermeabilidade de um ambiente hostil; além do mais disperso pelas desimportantes e provincianas capitais alemãs, no que diferia do similar francês, beneficiado pela concentração parisiense e o convívio com a sociedade mundana. Essa elite cultivada compunha-se basicamente de funcionários, de eclesiásticos, e sobretudo de *scholars* humanistas, enfim de homens cujos recursos provinham de algum modo, direto ou não, dos meios oficiais da sociedade de corte, aos quais, de resto, não tinham acesso. Todos haviam passado pela Universidade – foco da oposição burguesa ao absolutismo<sup>88</sup> – e baseavam suas aspirações sociais na nova educação superior: uma nova aristocracia da *Bildung*, constituída por “homens que exaltavam a vocação do intelectual puro com muito orgulho e algum *pathos*”<sup>89</sup>. Formava-se assim uma espécie de “classe média não-econômica”<sup>90</sup>, ancorada nas universidades e no serviço público civil, em cuja estufa floresceu a planta exótica da religião alemã da cultura.

É mais ou menos neste trilho que correm as análises de Ringer: ao que parece a vindicação entusiasta e exclusiva da qualificação intelectual teria alcançado o seu auge no período intermédio em que a sociedade tradicional alemã ainda não se desagregara de todo, nem

88. “É a partir da Universidade – lugar social onde se formava e irradiava a ‘cultura’ da classe média – que as gerações sempre renovadas de professores, eclesiásticos e funcionários médios difundiam no país um sistema de ideias bem determinado e ideais preciosos. A universidade alemã foi de certo modo o centro da oposição burguesa à corte” (Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 44).

89. F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, ed. cit., p. 21.

90. *Ibid.*, p. 15-16.

se consolidara o processo de transformação da Alemanha no mais formidável complexo industrial da Europa capitalista; nesse estágio peculiar da formação histórica da Alemanha, a fortuna tipicamente burguesa ainda não se formara e difundira o suficiente para assegurar a qualificação necessária ao *status* social, mas os títulos hereditários advindos da posse da terra, embora relevantes, não são mais pré-requisitos absolutos; em tais condições, o patrimônio simbólico constituído pelos bens culturais podia rivalizar com o prestígio tradicional da aristocracia; dito de outro modo: se uma burguesia empreendedora principia a crescer a ponto de assegurar a sua independência, é possível que plebeus cultivados falem pela nova riqueza à maneira de Defoe ou Benjamin Franklin; mas também, se a marcha do capital industrial é lenta e submetida ao controle do Estado, se a organização industrial tradicional perdurar por um bom tempo, então os intelectuais não-nobres veem multiplicadas suas chances de chamar sobre si a atenção do corpo social em função exclusiva dos direitos dos homens de cultura<sup>91</sup>. Não se pode separar a celebração alemã da Cultura dessa curiosa corrida aos diplomas, como não se pode negligenciar o peso da carreira política e social bloqueada na combinação alemã de desqualificação do intelectual “civilizado” e sagração do *scholar* “culto”. Ao mesmo tempo em que verberava o seu sócia parisiense “civilizado”, o intelectual alemão via-se projetado – por assim dizer empurrado pelos imperativos do “atraso” – na antecena nacional, elevado à condição de principal contendor da afrancesada aristocracia reinante, enfrentando-a porém no terreno neutro da cultura e da ética de classe. Palavras como *Bildung* e *Kultur* justifi-

91. Cf. *ibid.*, p. 7.

cavam-lhe a existência precária e carecida de um exutório menos tênue do que as veleidades teatrais de um Wilhelm Meister. Mas foram sobretudo palavras de ordem que traduziam e favoreciam a autoconsciência dos intelectuais alemães como corpo social à parte. Nem por isso, na figura do intelectual, o *deutsche Bürger* louvado por Thomas Mann deixava de embriagar-se com o sentimento do seu próprio valor<sup>92</sup>.

Dir-se-á que a autoestima generalizada em vigor nos meios cultivados alemães era a cifra de uma possibilidade histórica única – nascedouro da grande prosa “idealista” da filosofia clássica, mas também da excentricidade vanguardista do romantismo – que afinal desobstruía a carreira ascendente do talento? Talvez, caso fosse possível cancelar de um só golpe o que faz a singularidade do homem culto alemão, protagonista isolado de um combate imaginário. A *intelligentsia* alemã – “classe média não-econômica”, se quisermos – foi sem dúvida a “primeira formação burguesa alemã a tomar consciência do seu caráter tipicamente burguês, a elaborar ideais específicos das classes médias, assim como um conjunto de noções precisas dirigidas contra a aristocracia de corte dominante”<sup>93</sup>. Ora, na Alemanha a condição burguesa do homem cultivado estava muito longe de assegurar-lhe uma sólida retaguarda de classe; pelo contrário, vinha agravar sua aparente falta de identidade social – o que para Mannheim – quem sabe se de olho na tradição da inteligência alemã –, importava numa oportunidade rara para o processo in-

92. Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 48, 52.

93. *Ibid.*, p. 49.

telectual<sup>94</sup>. Caso nos fosse consentido ampliar o alcance de uma expressão de Norbert Elias (em cujas análises continuamos a nos apoiar), caberia observar, escandindo a evolução alemã no seu conjunto, o “gesto do isolamento”, inequívoca transformação de necessidade em virtude. A começar pelo flagrante confinamento do *Mittelstand*, insulado pela sua debilidade numa sociedade compartimentada e quase imobilizada pelos particularismos de toda ordem – o que Auerbach chamava de “obstinação local”<sup>95</sup>. Dessa ambivalência de base da vida ideológica nacional devemos procurar a justa medida, mais uma vez, em Goethe, pois à certeza autocomplacente de que a melhor cultura é sempre burguesa, vem juntar-se esta outra, menos gloriosa, de que “no fundo, levamos uma vida isolada e miserável”<sup>96</sup>. O desabafo se deve ao cotejo desalentador entre a atomizada vida intelectual do país e a formidável “soma de espírito” concentrada em Paris há três gerações. “Na França, os jovens respiram uma atmosfera intelectual rica e estimulante; na Alemanha, o jovem burguês vê-se obrigado a orientar-se num clima de relativa solidão”<sup>97</sup>.

94. Cf. Karl Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 138.

95. Cf. Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 39, 65; Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 387.

96. *Apud* Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 49.

97. *Ibid.*, p. 51. Na falta dessa sólida massa cultural acumulada, ao contrário do que ocorre em Paris, onde vagas sucessivas de intelectuais, de Molière a Diderot, “colocaram em circulação uma tal abundância de ideias como nunca se viu sobre a face da terra e reunidas numa única cidade”, não se pode exigir do letrado estreado um desenvolvimento rápido e feliz – observava Goethe, ainda impressionado com a maturidade precoce do escritor francês. Na Alemanha, um jovem autor, por assim dizer desamparado da tradição, deve resistir à tentação da estreia fulgurante, dessas em que as obras já nascem clássicas. Veja-se o caso de Schiller, recordava Goethe: “É verdade que era muito moço quando escreveu os *Bandoleiros*, *Cabala e Amor* e a *Fiesko*, mas se queremos ser sinceros, estes dramas são mais a expressão de um engenho extraordi-

Diante desse panorama pouco alentador, qual poderia ser, em meados do século XVIII, a reação de um letrado alemão que timbrasse em não transigir com o atraso do meio acanhado? Não custa imaginar o teor de suas palavras, certamente inflamadas pelo empenho em construir uma cultura nacional:

Na história do nosso desenvolvimento espiritual há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideias; por outros termos: entre nós um autor não procede de outro. É uma verdade que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido. Na história espiritual das nações cultas cada fenômeno de hoje é o último elo de uma cadeia. Seja a França o exemplo. Desde o século XVI não se tinha visto uma só vez a marcha da literatura francesa completamente interrompida; as perturbações internas, políticas e religiosas, assim como as guerras exteriores, haviam mesmo acelerado o seu progresso. Em nosso país, ao contrário, os fenômenos mentais seguem outra marcha: o espírito público não está ainda criado e muito menos o espírito científico. A leitura dos escritores estrangeiros, a predileção por um livro de fora vem decidir da natureza das opiniões

nário do que a prova de uma grande maturidade do autor, não era de Schiller a culpa, mas das condições da cultura do seu país e das dificuldades que nós todos precisamos enfrentar para abrir o nosso caminho solitário” (*apud* Eckermann, *Colloqui con il Goethe*, Turim, UTET, 1957, vol. I, 3.5., 1827, p. 425). Numa passagem de suas *Memórias*, Goethe descreve sua despreocupada inconsciência de jovem diletante diante das reais condições da cultura em seu país até o momento em que Herder o desengana impondo-lhe um novo fardo, o do homem culto alemão, o qual, confessa, “me pesava desmedidamente: ele rasgara a cortina que escondia aos meus olhos a pobreza da literatura alemã; destruíra implacavelmente as minhas ilusões e eu já não via no céu de minha pátria senão um pequeno número de estrelas brilhantes, pois ele considerava todos os outros como luzeiros efêmeros; havia, mesmo, reduzido a tal ponto o que eu podia esperar e presumir de mim mesmo, que começava a desesperar de minhas forças” (*Poesia e Verdade*, ed. cit., vol. II, 3ª Parte, Livro XI, p. 352).

de um autor entre nós. As ideias dos autores, que vou estudando, não descendem umas das outras pela força lógica dos acontecimentos. Nem, talvez, se conheçam uns aos outros na maioria dos casos e, se se conhecem, nenhum aproveitou do antecessor<sup>98</sup>.

Mais precisamente, em 1777, Herder caracterizava nos seguintes termos os efeitos provocados pela ausência de um passado nacional orgânico na evolução atrofiada da literatura alemã:

Dos tempos passados não herdamos nenhuma poesia viva a partir da qual tenha se esgalhado a nossa poesia moderna como um ramo no tronco da nação, enquanto as outras nações evoluíram com os séculos, formando-se sobre a própria base, sobre as crenças e

**98.** Nem sempre caberá insistir tão cruamente no caráter determinante do influxo externo na direção do movimento de conjunto da “ideologia alemã” – um dos focos de nosso problema, como aos poucos se verá. Basta por ora referir as razões do quiproquó em que se enredou um Gottsched, valendo-nos para tanto, do apanhado sugestivo de Anatol Rosenfeld: “Embora representante da Ilustração e da burguesia ascendente, Gottsched foi ao mesmo tempo, numa contradição curiosa, o mais ardoroso arauto do classicismo francês. Não percebeu que se tratava de uma arte que, no seu requinte aristocrático e na exaltação de heróis da realeza, tende a glorificar o absolutismo. Embora adepto das ideias filosóficas rebeldes de Bayle e Voltaire, não se deu conta, no seu apaixonado esforço de impor ordem no reino da literatura e do teatro, de que não se pode separar forma e fundo. Assim adotou o estilo de um teatro essencialmente absolutista.

A transplantação das regras da *tragédie classique*, embora útil, num sentido restrito, pela rigorosa disciplina, tinha de resultar nociva, na medida em que tais regras, impostas como leis absolutas e universais, de modo algum se moldavam à situação histórica e aos problemas particulares da Alemanha. Uma dramaturgia que tinha razões históricas na França, não as tinha na Alemanha, pelo menos naquela fase. O absolutismo fora na França uma força contraditória que dela fizera uma grande nação. No entanto, em face dos inúmeros principados da Alemanha era uma força desagregadora que impediu a unificação nacional. Na França estimulava o desenvolvimento da burguesia, ao passo que na Alemanha o paralisava, pelo estabelecimento de dezenas de divisas. Entende-se a partir daí a polêmica que Lessing desenvolveria contra Gottsched, por mais injusta que em muitos pontos possa ter sido” (*Teatro Alemão*, São Paulo, Brasiliense, 1968, 1ª Parte, p. 35-6).

o gosto do povo, sobre os restos dos tempos antigos. Assim, sua língua e sua poesia tornaram-se nacionais. Nós, pobres alemães, fomos destinados desde sempre a não permanecermos jamais nós mesmos: o canto alemão é um clamor de Pan, um eco do Jordão, do Tibre, do Tâmis e do Sena, e o espírito alemão, um espírito mercenário, que ruma o que já foi pisoteado por outros [...]. E vai se eternizando o fato de que, se não somos um povo, não temos nem público, nem nação, nem língua, nem poesia que seja nossa, que viva e atue em nós. Escrevemos, então, eternamente, para eruditos de gabinetes, fazemos odes, poemas épicos, cantos de igreja que ninguém entende, ninguém quer, ninguém ouve. A nossa literatura clássica é uma ave do paraíso, multicolor e gentil, toda voo e céu, porém sem nenhum contato com a terra alemã<sup>99</sup>.

Ninguém mais do que Goethe ressentiu-se dessa impopularidade da literatura clássica alemã: “enquanto viveu”, lembra Hauser, “sua nomeada jamais ultrapassou um âmbito inegavelmente restrito e, mesmo mais tarde, os intelectuais foram os únicos a ler-lhe os escritos”; e desta situação tinha plena consciência, atribuindo-a à falta de uma “vida intelectual coletiva”<sup>100</sup>, ela mesma o anverso exato desta outra carência há pouco assinalada por Herder, a de um passado nacional contínuo e articulado. Em 1827, fazendo um balanço, aliás pouco favorável, Goethe ainda alegrará curiosamente a circunstância atenuante de um país novo, sem dúvida para melhor agravar o fardo do homem culto alemão ante a enormidade de sua missão ci-

99. Não por acaso este trecho de Herder serve de epígrafe à *Breve Storia della Letteratura Tedesca* de Lukács, cf. ed. cit., p. 15.

100. Hauser, *Storia Sociale dell'Arte*, ed. cit.

vilizadora (da qual, de resto, tinham plena consciência os precursores Klopstock e Gleim, celebrados por Goethe em suas *Memórias*, o qual, por isso mesmo, ou seja em nome da benéfica influência intelectual deles, lhes perdoava graciosamente os tropeços literários): “nós alemães nascemos ontem. De um século a esta parte, muito fizemos em matéria de cultura, mas ainda deverão transcorrer alguns séculos antes que o espírito e a alta cultura penetrem no seio de nosso povo e ali se tornem patrimônio comum”<sup>101</sup>. Isso posto – afinal são os termos de nossa equação – podemos voltar por um momento à dificuldade do letrado alemão obrigado, pelas razões que estamos procurando alinhar, a “orientar-se num clima de relativa solidão”.

Não se trata apenas do natural e provisório desterro do intelectual principiante, nem de um efeito normal do contraste assinalado entre a vida cultural dispersa, de um lado, e centralizada, de outro, animada pela comunicação imediata, da conversação mundana inclusive; porém de algo mais entranhado no dia-a-dia ideológico de uma nação “retardatária”, difícil de definir pois abarca um pouco de tudo. Essa solidão é em parte a do recém-chegado que se vê na contingência de recomeçar, sem pressupostos, do marco zero: é a do autor que padece da falta de continuidade da literatura alemã – o caráter fragmentário da sua evolução de conjunto – como mostrou Lukács, explicando o fenômeno pela anomalia do caminho alemão para o capitalismo. “A literatura, na vida da nação alemã, é muito mais débil, menos estreita e intimamente ligada ao processo real do que em outros povos onde o processo

**101.** Apud Eckermann, *Colloqui con il Goethe*, ed. cit., vol. I, p. 428. Para o elogio de Klopstock e Gleim enquanto agentes catalisadores da incipiente vida literária alemã, cf. *Poesia e Verdade*, ed. cit., vol I, 2ª Parte, Livro X, p. 310-1.

de formação nacional desenvolveu-se em conexão com a participação ativa das massas populares”<sup>102</sup>. Sendo este o termo de comparação (onde repercutem as observações de Goethe há pouco citadas), é natural que ao desenraizamento do intelectual-burguês alemão se contraponham os vínculos orgânicos que ligavam os autores franceses ao público e à nação que estava por detrás de seus escritos (como o faz por exemplo Goldmann). Na França, “ser escritor não passava de uma profissão como qualquer outra [...]. Na Alemanha, a situação é exatamente oposta. O grande atraso no desenvolvimento social e econômico e a ausência por mais de dois séculos de uma burguesia poderosa” são responsáveis, prossegue Goldmann, pela carência, da parte dos letrados, de “todo contato verdadeiro com o público e a sociedade que os abrangia. A solidão é o tema fundamental que sempre aparece na biografia dos grandes humanistas alemães”<sup>103</sup>. Retomaremos o assunto mais adiante. Por ora registremos uma vez mais a diferença de ritmo entre os mecanismos de ascensão social na França e na Alemanha, e desse ângulo a clausura relativa do estamento médio alemão. “Na França, os intelectuais burgueses e, de maneira geral, os círculos mais evoluídos da classe média foram integrados muito cedo nos meios de corte”<sup>104</sup>. Para um intelectual alemão um *déclassement* (pelo alto) dessa envergadura seria impensável; já a penúria de recursos materiais acarretada pelo atraso econômico só fazia consolidar as barreiras “naturais” en-

102. G. Lukács, *Goethe y su Epoca*, ed. cit., p. 9. Cf. também, de Lukács, o Prólogo dos Realistas Alemanes del Siglo XIX, México, Grijalbo, 1970.

103. Lucien Goldmann, *Origem da Dialética. A Comunidade Humana e o Universo em Kant*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, p. 33-4.

104. Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 61.

tre a aristocracia e a burguesia, emperrando todo tipo de mobilidade social, enrijecendo a compartimentação inerente a uma sociedade estamental como a alemã. Um caso de assimilação (mesmo assim parcial) como o de Goethe é raro: aliás a serenidade que o singularizava em meio à infelicidade geral dos letrados alemães explica-se em razoável medida por esse “transformismo” bem-sucedido, que fazia de Goethe um “humanista” tardio, na acepção pouco lisonjeira que Gramsci costumava dar ao termo. Digamos que a marginalidade extemporânea de Rousseau tornava-se aqui regra constitutiva (*e veremos que o mesmo vale para a dialética dos intelectuais*). Tudo bem pesado, a *intelligentsia* alemã carecia de vínculos menos lábeis com o restante da sociedade, a começar pela sua própria classe. Pelo alto, a cooptação mostrava-se impraticável, e por isso mesmo indesejável. Nem mesmo a burguesia, haja visto sua debilidade congênita, poderia oferecer-lhes um respaldo social de alguma importância. Esses intelectuais sem público estavam a bem dizer condenados à secessão. A *intelligentsia* burguesa constituía uma vanguarda cujos membros “viviam sós, numa espécie de isolamento, elite aos olhos do povo, personagens de categoria inferior aos olhos da aristocracia da corte”<sup>105</sup>. O voto goetheano – a cultura superior é sempre burguesa –, além de autocomplacente, mostrava-se no mais das vezes apenas um voto piedoso ante o fantasma do filistinismo que se agitava no horizonte raso da “miséria alemã”. Seja como for, a esse ideário defensivo sobrepunha-se além do mais o desconsolo de saber que “do povo propriamente dito nos vem muita pouca cultura”<sup>106</sup>. Numa passagem do

105. *Ibid.*, p. 35.

106. Citado por Norbert Elias, *ibid.*, p. 49.

Werther transparece com nitidez o desconforto do homem de cultura: “o que mais me enraivece são as odiosas convenções sociais. Seguramente, como todo mundo sei o quanto é necessária a diferença das condições, quantas vantagens ela me traz; mas não gostaria de encontrá-la no meu caminho”. Ao serpentear assim entre duas frentes, essa *intelligentsia* sem território

gostaria de manter as barreiras inferiores, e ver se abrirem as comportas superiores [...] ela não pode sonhar em demolir as paredes que lhe vedam o acesso às classes superiores com medo de ver desmoronarem ao mesmo tempo as barreiras que a separam do povo<sup>107</sup>.

O concurso dessas circunstâncias, reunidas sob a égide do capitalismo “tardio”, fazia do *scholar* alemão uma das mais insólitas figuras da cena social europeia entre os setecentos e o oitocentos; assim laminado entre o filistino e a rudeza do aristocrata inculto não sobreviveria sem o recurso a uma “intensa fé no poder espiritual enobrecedor da palavra”<sup>108</sup>. A seu modo, uma consagração do “douto”, que no quadro anômalo do capitalismo retardatário evoluía com a desenvoltura de um peixe dentro d’água, posto que não o livrasse da maldição nacional da existência supérflua.

Em tais condições, convenhamos, era inevitável a ilusão de pairar acima das classes; ou ainda, a de formar a *intelligentsia* uma classe negativamente privilegiada, como Weber disse certa vez, não sem humor negro, do proletariado moderno. Malgrado o evidente conteúdo de classe do ideário da Cultura desinteressada, não deixava

107. *Ibid.*, p. 36-7.

108. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, ed. cit., p. 20.

o seu principal agente social de progredir por assim dizer numa espécie de vazio ideológico – afinal sua afinidade com um “estamento médio” permanentemente tutelada só fazia aumentar o *trompe l’oeil* da autonomia, independência dúbia que só a marginalidade confere<sup>109</sup>. Não fosse essa miragem – aliás consistente na sua realidade mais do que aparente – alimentada por uma efetiva carência de *arrière-plan* social, Ringer não teria cedido à tentação de assimilar os intelectuais alemães ao que denominou de “classe média não-econômica”, certamente escorado pela evidência palmar de que o ataque dos mandarins à civilização “democrática” de massas (do qual as *Considerações* de Thomas Mann são uma peça notável) foi antes de tudo uma polêmica de intelectual e muito pouco a apologia de uma aristocracia terratenente ou de uma elite empresarial. Essa ilusão entretanto está na origem da *Ideologia Alemã* e pensando dissipá-la de vez Marx fixou sua gênese na divisão do trabalho existente no seio mesmo da classe dominante; embora célebre, não custa citar por extenso a passagem em questão:

Ela [a divisão do trabalho, “uma das potencias capitais da história”] manifesta-se também na classe dominante sob a forma de divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho material, de tal modo que teremos duas categorias de indivíduos no interior dessa mesma classe. Uns serão os pensadores desta classe [os ideólogos ativos, que refletem e retiram sua principal substância da elaboração da ilusão que esta classe faz acerca de si mesma], ao passo que os outros terão uma atitude mais passiva e mais receptiva em face desses pensamentos e dessas ilusões [...]. No interior

109. Cf., neste volume, “O Partido da Inteligência”.

desta classe, essa cisão pode mesmo chegar a uma certa oposição e a uma certa hostilidade das duas partes em presença. Mas, assim que sobrevém um conflito prático onde a classe inteira é ameaçada, esta oposição cai por si mesma<sup>110</sup>.

A explicação é genérica e em princípio vigora nas duas margens do Reno toda vez que a fração dominada da classe dominante se dá a conhecer através de uma atividade simbólica por definição alheia à esfera da produção. Não obstante, a assimilação precipitada do intelectual ao ideólogo, inspirada sem dúvida pelo vínculo orgânico dos letrados franceses com uma burguesia triunfante, deixa na sombra o caso especial das “ordens que detêm o privilégio da ilusão”, vale dizer o “estamento dos intelectuais” (*der Gelerhten*), nada negligenciável se é verdade, como sublinhava Marx, que os pequenos burgueses e os seus intelectuais formam “os dois tipos mais numerosos da Alemanha”<sup>111</sup> – pletora que não exclui o isolamento social, como se viu. Por seu turno, Mannheim alinha com o equívoco simétrico, neste trecho, por exemplo, em que é visível a polêmica com Marx:

A burguesia moderna teve desde o início uma dupla raiz social – de um lado, os proprietários do capital, de outro, aqueles indivíduos cujo único capital consistia na sua educação. Era então usual falar de classes possuidoras e classes instruídas, sendo que o elemento educado de modo algum encontrava-se ideologicamente de acordo com o elemento proprietário<sup>112</sup>.

110. Marx e Engels, *L'Idéologie Allemande*, Paris, Ed. Sociales, 1968, p. 76.

111. Cf., neste volume, “O Partido de Inteligência”.

112. Apud Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, ed. cit., p. 2.

Desta vez é Mannheim quem generaliza a flutuação característica do intelectual alemão, sem amarras sociais menos frouxas do que as de uma fração avançada de uma classe politicamente nula. O mesmo fizera Alfred Weber, de quem Mannheim, como é sabido, emprestou a expressão “inteligência relativamente livre e oscilante”, a *relativ freischwebende Intelligenz*, indubitavelmente a alemã. Numa conferência de 1923, sobre os “trabalhadores do espírito”, Alfred Weber arrematava essa tradição dos intelectuais alemães ao reconhecer numa *rentier intelligentsia* (dependente de uma renda por assim dizer imerecida do ponto de vista do desempenho econômico) a última barreira contra uma nova idade das trevas (vale dizer o capitalismo monopolista), justamente por representar “a única ilha racional para além da antítese de classes e interesses”<sup>113</sup>. Seria injusto atribuir a Mannheim o pensamento apenas edificante de que esse asilo do espírito e da cultura estaria “completamente desligado e livre de relações de classe”: muito simplesmente o termo *relativ* “alude ao fato reconhecido de que os intelectuais não reagem diante de determinadas situações de modo tão coeso como por exemplo os empresários ou os operários”<sup>114</sup>. Por outro lado, arrombaríamos uma porta aberta caso associássemos o comportamento político volátil da *intelligentsia* à instabilidade ideológica da pequena burguesia – pois quem negaria que o intelectual tem muito de catavento, e é pouco mais do que uma crista de onda?<sup>115</sup> Para o nosso propósito interessa muito mais observar a matriz alemã

113. Cf. *ibid.*, p. 247.

114. Karl Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 82.

115. Cf. *ibid.*, p. 137.

do argumento de Mannheim: por exemplo, quando deplora o rápido avanço do pensamento dirigido em detrimento do pensamento independente, associa essa perspectiva sombria ao “declínio das classes médias independentes, particularmente na Alemanha, nas quais era recrutado um velho tipo de *intelligentsia* relativamente desvinculado; não surgiu outro estrato alternativo para assegurar a existência contínua de críticos independentes e descomprometidos”<sup>116</sup>. Se Ringer tem razão, estamos em plena ideologia dos mandarins alemães, em cujo seio floresceu a constelação de ideias associadas ao conceito de Cultura, por seu turno inexplicável caso omitíssemos as peculiaridades que presidiram à formação da *intelligentsia* alemã, como estamos procurando relembrar – e a principal delas, como se viu, é a certeza do *dégagement*, de fato reforçada pela indefinição social de uma camada que parece oscilar livremente por entre os protagonistas de uma luta de classes congelada. Variando o registro, a oposição manheimiana entre pensamento independente e dirigido reaparece em Adorno quando, referindo a concepção alemã de cultura, contrapõe (mas agora relativizando, e avizinhando, os termos antitéticos) cultura e administração:

Mas ao mesmo tempo a cultura se opõe à administração, justamente segundo os conceitos alemães; deveria ser o que há de mais elevado, mais puro e intacto, que não foi acomodado segundo critérios táticos ou técnicos. Na linguagem da cultura, isto se chama a sua autonomia. A opinião corrente associa-lhe de bom grado a personalidade. A cultura seria a manifestação da pura humanidade, sem nenhuma consideração pe-

116. *Ibid.*, p. 137.

las conexões funcionais da sociedade<sup>117</sup>.

Essa autonomia coextensiva à cultura tem a ver tanto com a virtude do homem cultivado que Kant fazia rivalizar com a mera civilidade do aristocrata inculto, quanto com a incompatibilidade do princípio da estética idealista – a finalidade sem fim – com a esfera burguesa do mercado<sup>118</sup>, mas ela exprime sobretudo o ideal de autarquia (a outra face do isolamento) da “inteligência relativamente desvinculada” alemã. Ora, nessa sede de autonomia do *Kulturträger*, em razoável parte alimentada pelo exílio que a cena alemã lhe impunha, reside a principal chave social do Idealismo – cultura idealista e vida intelectual separada andam juntas. O que Gramsci notou muito bem:

Visto que essas várias categorias de intelectuais tradicionais sentem com “espírito de corpo” a sua ininterrupta continuidade histórica e a sua “qualificação”, eles se consideram como autônomos e independentes do grupo social dominante; esta autoposição não deixa de ter consequências de grande alcance – toda a filosofia idealista pode ser facilmente relacionada com essa posição assumida pelo complexo social dos intelectuais e pode ser definida como a expressão desta utopia social segundo a qual os intelectuais acreditam ser “independentes”, autônomos, revestidos de características próprias etc.<sup>119</sup>

**117.** T. W. Adorno, *Scritti Sociologici*, Turim, Einaudi, 1976, p. 115-6.

**118.** Cf. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *La Dialectique de la Raison – Dialectik der Aufklärung*, Paris, Gallimard, 1974, p. 166.

**119.** Gramsci, *Quaderni del Cárcere*, edição crítica do Instituto Gramsci, Valentino Gerratana (dir.), Turim, Einaudi, 1975, vol. III, 12 (XXIX) § I, 2, p. 1515; cf. trad. bras., *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 6.

Não nos cabe por ora procurar entender como Gramsci, com os olhos postos na carreira intelectual de Croce, tenha descrito com tamanha justeza o vínculo entre a *intelligentsia* alemã e o Idealismo (*mutatis mutandis*, é esse mesmo vínculo com a Dialética que estamos perseguindo mais de perto); digamos, por enquanto, que a essa convergência não é estranha a circunstância histórica de um análogo desenvolvimento retardatário de ordem capitalista na Alemanha da “via prussiana” e na Itália da “revolução passiva”.

Reparemos por outro lado que, na formulação abreviada de Adorno, à cultura vêm associadas personalidade e humanidade pura: uma maneira de desentranhar da religião alemã da *Bildung* o *ethos* então reativado da vida teórica. Dessa retomada local da tradição antiga Marx decerto deu notícia ao polemizar com os ideólogos alemães – os quais Ringer inexplicavelmente deixou de incluir no rol dos mandarins, quando mais não seja na condição de dissidentes. Porém mais uma vez, por assim dizer diluiu (sem dúvida premido pelas próprias exigências de sua construção teórica) um problema próximo – a crença partilhada por esses *litterati* florescentes no flanco esquerdo do hegelianismo na autonomia das “ideias” separadas – no princípio mais abrangente da gênese da teoria pura:

A divisão do trabalho só se torna efetivamente divisão do trabalho a partir do momento em que se dá a divisão do trabalho material e intelectual. A partir desse momento, a consciência pode verdadeiramente imaginar que é algo diverso da consciência da prática existente, que representa realmente alguma coisa sem representar algo real. A partir desse momento, a consciência está em condições de se eman-

cipar do mundo e de passar à formação da teoria “pura”<sup>120</sup>.

Inútil lembrar que não é esta, nem de longe, a palavra final de Marx sobre os intelectuais-ideólogos dos anos 1840 – até lá fica apenas o registro de que formam um episódio decisivo no ideário cultural da *relativ freischwebende Intelligenz* alemã, de que expressam uma outra relação complicada com a cultura que não a pautada pela ironia.

Um último passo talvez nos reconduza ao ponto nevrálgico do nosso assunto mais próximo, o confinamento do homem de cultura, sem o qual a reinvenção moderna da ironia permaneceria inexplicada à sombra da esquisite intelectual. Recapitulemos, mais uma vez amparados por Auerbach: a atmosfera estreita e asfíxiante da pequena paisagem alemã era generosamente compensada, como se viu com insistência, “por um certo conforto devoto e pelo sentimento de se ter um embasamento histórico, tudo o que havia de mais favorável à especulação, à introspecção, ao autoencasulamento e à obstinação local”<sup>121</sup>. Ocorre – esquematizando ao extremo – que a ironia é justamente a estilização desse autoencasulamento característico da elite intelectual alemã, ela é a forma acabada desse gesto social supremo do isolamento; noutras palavras, ela é a cifra cultural da “interioridade radicalizada porém apolítica”<sup>122</sup>. A fórmula de Habermas aparentemente volta a

120. Marx e Engels, *L’Idéologie Allemande*, ed. cit., p. 60.

121. Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 387. Veja também “Emilia Galotti e o Nascimento do Realismo”, de Roberto Schwarz (in: *A Sereia e o Desconfiado*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965), onde justamente a obra de Lessing é examinada do ângulo da “figura encasulada”.

122. A expressão é de Habermas e designa um dos traços com que se costuma descrever os efeitos da “defasagem” histórica da Alemanha. Cf. *Profils Philosophiques et Politiques*, ed. cit., p. 30.

juntar o que Thomas Mann separara com tanto empenho, radicalismo e apolitismo, dando assim notícia da existência de um “radicalismo da teoria alemã”, na expressão do jovem Marx, de que a seu tempo trataremos – mas o radicalismo em questão também sugere a ambígua intransigência desses intelectuais de vanguarda que foram os primeiros românticos. Reconsideremos outra vez a genealogia desse elitismo intelectual, um pouco a “via prussiana” da consagração negativa do homem de letras. O mecanismo psicológico tantas vezes alegado pelas várias interpretações correntes do caráter nacional alemão – como quem diz: os intelectuais alemães, frustrados no seu pendor natural à influência política, procuraram refúgio na esfera da especulação, onde encontraram o consolo e a satisfação que o mundo real lhes negara – conquanto verdadeiro, é elementar e apenas parte do processo mais amplo de “compensação” na origem do idealismo da *Bildung*, que é social e comandado à distância pelas injunções do “atraso” – a burguesia alemã sempre chegou atrasada, dizia Engels. Pois a fragilidade congênita da ordem burguesa local, como se viu, deixava sem qualquer arrimo de classe os *litterati*, em busca de reconhecimento social, na verdade condenando-os ao intelectualo-centrismo, a um tempo exaltado e provinciano – o que a rigor constitui o próprio cerne do Idealismo –, vale dizer à via acanhada do intimismo culto, paralela a esta outra (se nos for relevado o abuso provisório da “analogia”), a “via prussiana”, pavimentada de capitulações e compromissos e que de fato principiara a ser trilhada pelo país desde a derrota das insurreições camponesas do século XVI, único movimento democrático que a história alemã registra<sup>123</sup>. “A ausência

123. Cf., por exemplo, em Leo Kofler, uma das versões consagradas dessa pe-

mesmo de carreira política, tão funesta às massas, dava ainda maior liberdade aos pensadores”<sup>124</sup>.

Expliquemo-nos. Por pouco que exploremos a ferina notação de Mme. de Staël, ou ainda sua outra *boutade* já mencionada – na Alemanha, quem não cuida do mundo nada tem a fazer –, nos veremos a braços com o nosso problema mais agudo, pois nessa latitude mais vasta da especulação, por seu turno ajustada ao horizonte raso do ponto de vista local, vem refletir-se a combinação *sui generis* de vantagens e desvantagens ideológicas amalgamadas pelo desenvolvimento retardatário do capitalismo na Alemanha. Por certo o livre curso da fantasia especulativa alimentado pela impotência política encontra seu equivalente exato naquele “inflexível radicalismo do espírito” de que falava Adorno a propósito do *pathos* do Absoluto que anima boa parte da ideologia dos mandarins alemães: daí essa “grande recusa” (desvirtuando um pouco o sentido

culiar “predisposição para o compromisso” (fenômeno para o qual o Marx dos anos 40 foi um dos primeiros a chamar a atenção até que Lênin o incluisse na síndrome geral da transição “prussiana” para o capitalismo e Lukács lhe estudasse os efeitos sobre a evolução de conjunto da ideologia alemã) que uma “longa cadeia histórica de frustrações” vinha metodicamente cultivando na burguesia local: “A debilidade generalizada da burguesia alemã data do momento em que se deslocaram as rotas comerciais, e da guerra dos Trinta Anos, que arrematou a miséria da Alemanha. Em consequência desse desenvolvimento infeliz trilhou-se, a partir de então, por assim dizer em linha reta, a via do compromisso e do inacabado, uma trajetória iniciada na época do humanismo e da Reforma, e da qual, uma vez derrotado o único movimento autenticamente democrático da história germânica – a insurreição camponesa do século XVI – não foi mais possível desviar-se. Mostramos o quanto foram pouco consequentes na Alemanha o humanismo e a Reforma. A burguesia, débil no seu desenvolvimento manufatureiro, não conheceu o impulso revolucionário do calvinismo combativo. Contrária a todo radicalismo em razão da estreiteza de sua situação, a classe burguesa permaneceu prisioneira do luteranismo conservador, nascido de um compromisso com o feudalismo e que se caracteriza por sua fidelidade à ordem estabelecida e por sua ambiguidade ideológica” (*Contribución a la História de la Sociedad Burguesa*, ed. cit., p. 415-6).

124. Mme. de Staël, *De L'Allemagne*, ed. cit., vol. I, p. 137.

original da palavra de ordem marcuseana), um tanto co-movente na sua ingênua cegueira, o gesto solene de tomar as coisas pela raiz, vale dizer de confundir, com escasso entendimento do acerto involuntário, a reação estamental à expansão do capitalismo monopolista na Alemanha com o “nihilismo europeu”, a “decadência da cultura ocidental”, ou o “esquecimento do Ser”. Ao seu modo, o primeiro romantismo, voltemos a frisar, foi a manifestação mais enfática desse mesmo “inflexível radicalismo do espírito”. À desenvoltura irrefreada da especulação corresponde, como vimos, a flutuação desimpedida de *litterati* sem amarras sociais definidas; só aí prospera a veleidade “radical” de ir ao fundo das coisas. Vem a dar no mesmo, por outro lado, vincular esse radicalismo cultivado, inusitado no seu apolitismo, à “estrutura quase antitética da vida política alemã, em cujo quadro se produziu uma situação em que era impossível até mesmo a interpenetração parcial dos partidos e dos estratos sociais”<sup>125</sup>. Ao contrário do que ocorria na França (e em maior grau na Inglaterra). Comparada com os intelectuais franceses associados ao movimento de reforma deflagrado pela fisiocracia, a *intelligentsia* alemã, burguesa e apolítica, mostrava-se muito mais radical: no sonho dos seus livros forjava

conceitos que se distinguiam essencialmente dos modelos da camada dominante e travava assim, num terreno politicamente neutro, todas as batalhas que as instituições e a correlação de forças não lhe permitiam travar ou sequer projetar no plano político e social; enquanto opunha, nos seus livros, ao tipo humano da camada dirigente, à sua “civilidade”, ideais

125. Karl Mannheim, *Ensayos sobre Sociología y Psicología Social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 92.

e tipos de comportamentos novos, os intelectuais reformadores franceses ainda permaneceram um bom tempo prisioneiros das tradições da corte<sup>126</sup>.

A cooptação bloqueada, ao mesmo tempo em que obriga o homem culto marginalizado ao encasulamento, acirra e imobiliza a luta de classes, de tal sorte que a subjetividade assim extraviada vê-se impelida ao extremo de “pensar por completo, até o fim”. Vezo que Mannheim explica pela prática política confiscada. “Na Alemanha sempre existiu uma tendência de ir aos extremos, levando os argumentos lógicos às suas últimas conclusões”<sup>127</sup>. Radicalismo favorecido pela ausência de vida parlamentar (à inglesa), cuja luta de facções certamente tornaria inviável a vontade intelectual de consistência. Prossegue Mannheim:

A magia da Revolução Francesa proporcionou exatamente o estímulo preciso para induzir as pessoas a ocuparem-se por si sós de questões políticas e filosóficas, enquanto os duros fatos da realidade ainda não estavam bastante maduros para exigir a ação, a qual conduz inevitavelmente ao compromisso e à inconsequência lógica<sup>128</sup>.

Daí a compulsão alemã de “pensar até o fim”. O clichê humorístico de Heine, segundo o qual os alemães são filhos de um “país metódico” onde jamais se renuncia a uma ideia antes de desdobrá-la por inteiro até os seus confins, deve ser posto contra esse pano de fundo, onde se estampam

126. Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 68-9; cf. também p. 83.

127. *Ibid.*, p. 92.

128. Karl Mannheim, *Ensayos*, ed. cit., p. 90.

as marchas e contramarchas ideológicas do “atraso”<sup>129</sup>. Não custa notar que o argumento de Mannheim não deixa de afinar com a polêmica conservadora de Tocqueville-Cochin, além de fazer eco à tirada de Heine acerca do extremismo embutido na obstinação especulativa dos clássicos alemães: por um lado, a centralização absolutista anterior à Revolução, tornando impraticável a carreira política, já pela ausência de corpos intermediários, condenava os *hommes de lettres* à abstração da política dita literária; por outro lado, o fascínio exercido pelo fantasma de uma Revolução distante era mais do que um convite à especulação extremada de uma *intelligentsia* isolada da ação, exilada em sua própria terra, e por isso mesmo à altura da apatia política de sua classe de origem – por onde esbarramos uma espécie de radicalismo do intelectual convencido de que não deve passar à ação, caso não previsto por Thomas Mann, conquanto seja o dos românticos da primeira hora e de cuja ironia o mesmo Mann fez o seu cavalo de batalha contra os *litterati* “afrancesados”. Mais particularmente, no caso dos intelectuais alemães imantados pelos acontecimentos franceses,

as representações que integravam o ideário pós-revolucionário só podiam ser acolhidas isoladas dos interesses reais que a seu modo tratavam de dar conta, isto é sob a forma de determinações conceituais puras e que passavam a demandar agora uma fundamentação própria, sem dúvida desmesurada por força daquela separação<sup>130</sup>.

**129.** Cf. carta de 1º de março do editor Cotta, citada por Pierre Grappin, “L’Allemagne telle que Heine la présentait aux Français”, Prefácio a Heine, *De l’Allemagne*, Paris, Le Livre de Poche, 1981, p. 15, 507.

**130.** Paulo Eduardo Arantes, “Idéia e Ideologia”, in: *Discurso*, n° 6, São Paulo, 1975, p. 27 (artigo publicado neste volume).

Dito isto, principiamos a respirar a tênue atmosfera da produção social das ideias, deslocada. Entretanto o próprio Mannheim nos obrigava à alusão, pois é a versão “radical” que o conservantismo europeu assumiu na Alemanha que o faz ressaltar essa tendência alemã de desenvolver uma ideia até a desmesura (*e, se nossas conjecturas fazem sentido, por que não chamar esse processo intelectual de Dialética?*):

Que o conservadorismo tenha sido levado na Alemanha até suas últimas conclusões lógicas [...] pode-se atribuir em parte à falta de uma classe média importante, capaz de manter um equilíbrio social independente e produzir, assim, uma síntese intelectual independente entre os dois extremos. Se existiu uma classe média, esta desenvolveu-se dentro do marco do conservadorismo, onde desempenhou um papel moderador<sup>131</sup>.

Ainda há pouco vimos Mannheim associar a independência da classe média alemã à existência da verdadeira matriz do grupo social que denominou “*intelligentsia* relativamente desvinculada”, sem a qual, a seu ver, não há processo intelectual autônomo (aliás do mesmo modo pelo qual Thomas Mann atribuía a mais elevada cultura à *Bildungsbürgertum* alemã); não nos cabe obviamente pesquisar as razões dessa variação de opinião, mesmo porque como foi lembrado, o ideário dos mandarins alemães quadra muito bem com a tradição conservadora. Interessa mais chamar a atenção para o fato de que o argumento de Mannheim corre, neste episódio, pelo trilho já assinalado: o do destino que conhecem as ideias e demais formações intelectuais quando variam os seus pressupostos sociais.

131. Karl Mannheim, *Ensayos*, ed. cit., p. 93-4.

Noutras palavras [acrescenta Mannheim], a Alemanha fez pela ideologia do conservadorismo o que fez a França pela Ilustração: explorou-a até onde permitiram suas conclusões lógicas. A Ilustração principiou na Inglaterra, na zona mais ativa e progressista do desenvolvimento capitalista. Depois passou à França, onde assumiu sua forma mais radical, abstrata, ateia e materialista<sup>132</sup>.

Está visto que esta difusão seria inviável caso não encontrasse na França um terreno propício, pois ali o Iluminismo foi tudo menos uma planta de estufa. Considerando as coisas desse ângulo, Mannheim está simplesmente reatando com um estilo de sopesar ideias e interesses inaugurado por Marx nos anos 1840. O Utilitarismo inglês (para não nos afastarmos muito das referências de Mannheim), por exemplo, essa “teoria da exploração recíproca”, conhece na França uma sorte de “idealização” que Marx explica pelo desenvolvimento desigual da ordem burguesa num e noutro país:

A teoria, nos ingleses ainda simples constatação de um fato, desenvolve-se com os franceses para se tornar um sistema filosófico. Este caráter de generalidade, com o desaparecimento do conteúdo positivo que se manifesta em Helvetius e d’Holbach, é fundamentalmente diferente da universalidade alimentada de dados concretos que encontramos pela primeira vez em Bentham e Mill. A primeira corresponde à burguesia em luta, em vias de desenvolvimento, à burguesia triunfante, que encerrou o seu crescimento<sup>133</sup>.

132. *Ibid.*, p. 93.

133. Marx e Engels, *L’Idéologie Allemande*, ed. cit., p. 453.

Deixemos a simetria dessas correspondências por conta do materialismo dos anos 40, além do que a dificuldade de cumprir tal programa no detalhe não parece comprometer sua verossimilhança de conjunto – e nem o nosso propósito é metodológico, apenas evocamos um esquema, que é sugestivo e vai direto ao ponto de fuga do nosso assunto. Lukács via em tal mudança de registro na generalidade das ideias uma vantajosa quebra de dogmatismo, espontaneidade ideológica que o “atraso” alemão tornava inviável. O ideal da “bela alma”, por exemplo, de Schiller a Hegel, é uma renovação alemã do velho *moral sense*; ora, observa Lukács,

nos ilustrados ingleses, o fundamento social desse *moral sense* era o simplicíssimo e ingênuo dogmatismo de uma classe burguesa firme e vitoriosa política e economicamente. Era segurança ingênua e dogmática proporcionada pela convicção de que as necessidades de classe próprias do florescimento econômico e cultural da burguesia eram simplesmente características psicológicas naturais inatas do homem em geral [...]. Esse ingênuo dogmatismo era impossível para os poetas e pensadores da Alemanha clássica. [...] o atraso econômico e social da Alemanha tinha que dar necessariamente a essa concepção um caráter mais ou menos utópico idealista [...]. A “bela alma” tinha que enfrentar de um modo ou de outro o absolutismo feudal imperante<sup>134</sup>.

Utopia e idealismo são os termos lukácsianos para os resultados inflados da especulação de uma vida intelectual cuja insólita intensidade parece destoar no cenário europeu.

134. Lukács, *Aportaciones a la História de la Estética*, México, Grijalbo, 1966, p. 30.

Esse incurável vezo especulativo ainda dá o que pensar – além de revelar-se inesgotável fonte de ideias feitas acerca do “caráter nacional” alemão. Fazendo-os desaguar na utopia (deixemos por enquanto de lado a questão aparentada do “idealismo”), Lukács talvez induza um gramsciano de estrita observância a qualificar o ideário do classicismo alemão de “elucubrações individuais”. Extravagância de intelectual isolado, sem vínculo orgânico com um grupo social fundamental, personagem tão sem importância quanto as ideologias que produz. Não é esta, evidentemente, a opinião de Gramsci a respeito do “período artístico goetheano”, como veremos noutro estudo; e no entanto, a incipiente ordem burguesa alemã de algum modo reduziria a dispersa *intelligentsia* do país à condição de casta à parte, aparência tanto mais poderosa, pelo que se viu, quanto os próprios *literatti* eram os primeiros interessados em alimentar o círculo vicioso de que se nutria a dita aparência de corpo estranho e supérfluo, pelo qual a segregação compulsória apresentava-se transfigurada em elevação social, enraizando ainda mais a primeira tendência, objeto, por seu turno, de nova elaboração compensatória. Acresce que tais elucubrações solitárias, por abstrusas que fossem, concerniam a assuntos que estavam na ordem do dia. À época de *História e Consciência de Classe*, Lukács esbarrava em dificuldade análoga ao observar que, em termos literários, o classicismo alemão estava condenado à estilização, ou seja, em termos mais gerais, à utopia. É que, observara Lukács, o classicismo alemão jamais chegou a ser a expressão ideológica de uma classe no seu apogeu, antes representara o desenvolvimento interno – que se deu, por assim dizer, num espaço vazio – da *intelligentsia* burguesa numa sociedade que ainda não era de classes sem ser mais esta-

mental. Produtos da especulação de intelectualilhado no marasmo nacional, obras e teorias não era “nem corrigidas, nem controladas pela realidade social que elas porventura logravam alcançar ou perder de vista. Por isso mesmo elas não foram jamais representações – fatores de aceleração ou de desenvolvimento – de uma realidade social, mas sempre utopias individuais”. À crítica não cabia hesitar entre as duas grandes tendências: Lukács, em 1922, alinhava com a utopia lessinguiana do “reino da humanidade” e descartava a reconciliação goetheana com a realidade, estilização fulgurante da “capitulação da *intelligentsia* burguesa ante as forças diante das quais essa mesma *intelligentsia*, uma geração antes, soubera situar-se com muito mais liberdade e consciência”<sup>135</sup>. Mas

**135.** Lukács, *Littérature, Philosophie, Marxisme*, Paris, P.U.F., p. 79-81. Na carta a Marx de março de 1849, Ruge não encontra nada que expresse tão bem as razões do grau zero político-social em que vegeta a Alemanha quanto a réplica famosa do Tasso (ato II, cena I): “Não creia que um ímpeto selvagem de liberdade me encha o peito. O homem não nasceu para ser livre, e para um espírito nobre não há maior felicidade do que servir o príncipe, que ele respeita” Cf. Karl Marx, Arnold Ruge, *Los Anales Franco-Alemanes*, Barcelona, Martinez Roca, 1973, p. 48-9. Convém lembrar, entretanto, que a aversão de Lukács, nos idos de 20, pelo *juste milieu* representado por Goethe, a despeito de sua incomparável preeminência literária (e, no artigo em questão, Lukács não chega a formular por inteiro o problema desse nexo singular entre conformismo social e superioridade literária da estilização desse mesmo conformismo), diverge expressamente da liquidação niveladora do classicismo weimariano, periodicamente em voga na cultura alemã de oposição desde a secessão da esquerda hegeliana, infatigável na glosa da sentença condenatória de Goethe e Hegel, “o filisteu em versos e o filisteu em prosa”. Essa revolta recorrente contra a influência preponderante de Goethe, observava Lukács, exprime “um sadio instinto de classe da *intelligentsia* burguesa; uma tentativa de oposição ao estreitamento cada vez mais acentuado do horizonte intelectual, à desolação da vida interior. Entretanto, tal gesto anti-Goethe não é capaz de localizar o verdadeiro problema: no vínculo existente entre o classicismo alemão e o desenvolvimento da classe burguesa na Alemanha” – fronda de “intelectual” fadada a resvalar no “anarquismo literário pequeno-burguês” (cf. ed. cit., p. 78-9). Completando o quadro das referências da época, é preciso assinalar também que neste artigo Lukács comentava obra recente de um jovem lobo do radicalismo na qual se contrapunha à apoteose goetheana do filistinismo o radicalismo de “refratários” como Stirner e Nietzsche... A seu tempo estudaremos essa querela, um dos pontos de clivagem da “ideologia alemã”.

voltemos ao Lukács postermidoriano, que saberá fazer justiça não só à “magnificência desses versos vibrando de paixão contida” nos quais Goethe envolvia a asfixiante nulidade nacional, mas a própria linha evolutiva encarada por Goethe.

Assim, o pendor de Lessing, Schiller, Goethe para a teoria estética é menos pedantismo provinciano do que exigência da infelicidade nacional, de sorte que a elucubração utópica passa a atender às exigências internas do material, ele mesmo rarefeito.

Quando a vida nacional se desenvolve felizmente, os grandes objetos poéticos nascem orgânica e espontaneamente dela; até mesmo seus problemas formais decisivos, esteticamente fundamentais, e suas possibilidades de solução artística se encontram, por assim dizer, no ar [...]. Quando essa apreensão da conexão estética entre a temática histórico-social produzida pelo presente atual e os princípios formais que lhe são adequados pode consumir-se de um modo espontâneo e orgânico, então a reflexão do poeta pode concentrar-se quase exclusivamente nos problemas técnicos da composição do detalhe. A situação alemã é muito distinta e até mesmo contrária [...]. Os grandes poetas alemães tiveram que conquistar e purificar o tema atual no sentido histórico-social mediante uma elaboração complicada e profunda de suas vivências, graças a mediações intelectuais; por isso tiveram que sublimar sua experiência vital e poética até o conscientemente estético: para conseguir as formas adequadas a essa atualidade e aos aspectos nacionais e humanos nela implícitos<sup>136</sup>.

136. Lukács, Goethe y su época, ed. cit., p. 11-2. Mais uma vez colhamos em Go-

## Não é a primeira vez, nem a última, que encontramos em nosso caminho essa constelação de efeitos da infelicidade

ethe o melhor comentário do que acaba de dizer Lukács: “Considere-se o caso de Béranger. Ele é filho de pais pobres, descendente de um pobre alfaiate, mísero auxiliar de uma oficina gráfica e mais tarde empregado nalgum escritório com um modestíssimo salário. Nunca frequentou um liceu ou uma universidade e, no entanto, as suas poesias demonstram maturidade, além de serem plenas de graça, de espírito, de finíssima ironia e de tal perfeição artística e de tal domínio da língua que ele desperta admiração não só na França mas em toda a Europa culta. Imaginemos agora este mesmo Béranger, em vez de ter nascido em Paris, nessa cidade universal, filho de um pobre alfaiate de Iena ou de Weimar e condenado a fazer sua carreira literária numa dessas pequenas cidades; perguntemo-nos, então, quais frutos poderia dar a mesma planta crescida em tal solo e em tal atmosfera” (*apud* Eckermann, *Colloqui con il Goethe*, ed. cit., vol. I, p. 426). Considerações de talento à parte, responderia Lukács (evidentemente a esquematização extrema corre por nossa conta), muito provavelmente o horizonte raso da *Kleinstaaterei* seria o trampolim natural para o alto voo da especulação estética, mediação preliminar dilatada até a desmesura pela consideração melancólica dos obstáculos a transpor, sendo o principal deles a ausência na Alemanha de “um ponto central de formação social da vida”. Outra fórmula de Goethe que, devolvida ao seu contexto, sugere de imediato o argumento lukácsiano; obras clássico-nacionais, declarava Goethe por volta de 1795 num escrito polêmico intitulado *Litterarischen Sansculottismus*, não podem nascer sem que o autor “encontre na história de sua nação grandes acontecimentos e os seus sucessos, em unidade feliz e significativa”; ora, “veja-se a nossa situação, tal como era e tal como é, observem-se as circunstâncias individuais, nas quais se formam os escritores alemães, e facilmente se encontrará o ponto de vista a partir do qual devem ser julgados. Na Alemanha, não há, em parte alguma, um ponto central de formação social da vida, onde pudessem se reunir os escritores para se formarem, cada um na sua especialidade, segundo um gênero, segundo um sentido. Nascidos dispersos, educados das formas mais diferentes, abandonados quase sempre, somente a si próprios e às impressões de circunstâncias totalmente diferentes [...]” (*apud* Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 394). Mais de uma vez Goethe refere-se a esse obstáculo maior na rota do escritor à procura de um público nacional, sempre de olhos postos na bem-aventurança francesa e inglesa, como falta de “cultura geral”, evidentemente um sequela do caruncho regionalista e paroquial da *Kleinstaaterei*: “Visto que nenhuma cultura geral consegue implantar-se por si mesma em nosso país, cada parte dele persiste em seu próprio caminho, vangloriando-se de sua singularidade”, diz Goethe; e mais: “somos uma coleção de indivíduos privados [...] todo mundo está contente com as opiniões de sua província, de sua cidade e com as suas próprias, e seguramente ainda temos pela frente um longo período de carência antes de alcançarmos um padrão razoável de cultura” (*apud* W. H. Bruford, *Germany in the eighteenth century*, ed. cit., p. 45, que cita observações análogas de Justus Möser e de Knigge, autor de um tratado de civilidade, *Umgang mit Menschen* (1788), ao assinalar, por exemplo, a posição desfavorável do escritor ou ator alemão, contrastando-a com a de seu confrade francês, que, dispendo do gosto parisiense como norte, está certo de ser compreendido em qualquer parte do país).

nacional. O principal deles é a dialética. Surpreendida na “hora difícil” (*schwere Stunde*, diria Thomas Mann) do seu renascimento moderno, não é fácil distingui-la da bizarria, do exibicionismo, da excentricidade do intelectual de vanguarda cujas evoluções arriscadas – como à pomba de Kant – parecem tanto menos perigosas e responsáveis por se darem no “espaço ideológico socialmente vazio” da miséria alemã e que justamente “não oferece nenhuma resistência à expansão do pensamento até as suas últimas consequências”<sup>137</sup>. Ora, convém insistir, a *Dialética*, salvo engano, confunde-se com o radicalismo desse “pensar-até-o-fim”, tantas vezes mencionado mas afinal esclarecido por Lukács:

A explicação é esta: precisamente porque na Alemanha os fundamentos e as consequências sociais de certas questões teóricas ou poéticas não aparecem imediatamente na vida prática, dá-se para o gênio, para a concepção e a exposição, uma ampla margem

137. Lukács, *Breve Storia della Letteratura Tedesca*, ed. cit., p. 29. Convém chamar mais uma vez a atenção para o gigantismo da reflexão estética por parte dos protagonistas do “período artístico goetheano”, fenômeno incluído por Lukács no rol dos efeitos ideológicos do desenvolvimento retardatário do capitalismo na Alemanha. Num escrito de juventude, o mesmo Lukács classificava o drama clássico alemão de drama de esteta: no seu “profundo desenraizamento”, Weimar teria sido um “sonho estético” em cujo palco fabuloso desenrolavam-se “experimentos colossais” (cf. *La Genesi della Tragedia Borghese* de Lessing a Ibsen – *Il Dramma Moderno*, vol. II, Milão, Sugarco, 1977, p. 57-8). Na verdade, como ficou indicado, drama do intelectual condenado, por falta e não por excesso, a um singular exercício especulativo como quem diz: quando se tem tal “carência como horizonte”, inverte-se de tal modo o curso natural da vida do espírito que “a reflexão precede a percepção”. Dito de outro modo, o raciocínio de cunho metodológico acerca das condições de possibilidade das formas, gêneros, etc. assume tais proporções que, se não substitui, tendo a sobrepôr-se à própria obra. A olhos vistos foi o que se deu com os românticos, dos quais, via de regra, poder-se-ia afirmar com segurança: aqui a arte poética tient lieu de poesia. Algo análogo ocorrerá com a nova filosofia: ou seja, à “poesia sobre a poesia”, kantiano e pós kantianos farão corresponder um não menos hipertrofiado “pensar sobre o pensar”; numa palavra, aqui também a “filosofia da filosofia precede a própria filosofia”. Voltaremos ao assunto.

de liberdade, que parece muitas vezes limitada, de que não podiam dispor os contemporâneos intelectuais das sociedades mais desenvolvidas do ocidente. Tudo isso pode resumir-se assim: não é por acaso que as leis acerca da natureza contraditória do movimento histórico, os princípios capitais do método dialético, apareçam para a consciência precisamente na Alemanha do período que vai de Lessing a Heine<sup>138</sup>.

**138.** Lukács, *Goethe y su Epoca*, ed. cit., p. 61. Feitas as ressalvas de praxe, passemos a observar o curso sinuoso de um raciocínio análogo em Auerbach. Em linhas gerais, o conhecimento da “natureza contraditória do movimento histórico”, de que fala Lukács, encontra seu equivalente literário no que Auerbach denomina “realismo”. De um lado, vocação realista da dialética; de outro, história e conflito social no cruzamento dos estilos de outrora segregados. Na raiz daquele conhecimento, como é sabido, Lukács nos convida a reconhecer o renascimento moderno da dialética, enquanto Auerbach identifica no “historicismo” o fundamento estético do realismo literário. Dialética e historicismo por certo não se confundem, porém a primeira, tal como a entendeu Lukács, não ressurgiria do seu multissecular eclipse, caso não afinasse com o novo ponto de vista ao qual o historicismo vinha acomodando o olhar dos “ideólogos” alemães a partir da segunda metade do século XVIII. Este justamente o nó em que se atam os laços de família que aproximam os dois quadros interpretativos: ambos situam na “atrasada” Alemanha da era de Goethe a cristalização desse duplo e privilegiado ponto de vista sobre o curso do mundo, vasto horizonte especulativo vedado à inteligência dos países mais “adiantados”. De fato, apenas Lukács procurou uma explicação de fundo para essa “vantagem de atraso”, em que a percepção da periferia suplanta a miopia do centro na dinâmica singular do aburguesamento tardio da sociedade alemã. Já Auerbach, sem recuar até o plano mais abrangente desse processo de base, registra no detalhe um dos seus efeitos paradoxais (aparentado ao fenômeno mencionado na última nota), a simbiose entre a envergadura do pressuposto estético e o acanhamento da sua realização literária – um divórcio tipicamente alemão: enquanto a “miséria” local dá asas à invenção especulativa (transformando-a inclusive em conhecimento, não obstante sua travessão abstrusa), a notação literária por ela induzida, sendo mimética, volta a estampar os estigmas de sua origem mofina, traindo assim as promessas do “historicismo” alemão. Eis como Auerbach apresenta esse descompasso. “Na Alemanha de então, a revolta contra o gosto francês clássico e racionalista foi levada aos seus extremos; com isso superou-se aquilo que chamamos separação de estilos, a segregação entre o realismo e a alta tragédia, o que constituiu um pressuposto básico para um realismo tanto histórico quanto contemporâneo de nível trágico” (*Mimesis*, ed. cit., p. 387). Por onde se vê, observemos de passagem, que a ruptura com a separação clássica entre os níveis de representação literária, abrindo caminho para o realismo moderno, também integra o ideário da *intelligentsia* alemã em conflito com as formas de civilização estamental; noutros termos, o “historicismo” – brevemente, uma modificação na percepção da história acar-

reta uma concomitante alteração no modo de observação da atualidade, eis o aspecto salientado por Auerbach, de tal sorte que vai se impondo a convicção de que o essencial dos acontecimentos não deve ser procurado somente no topo da ordem social, mas sobretudo nas “profundezas do dia-a-dia do povo”, de sorte que a realidade mais ínfima passa a ser vista como um pedaço da história “incomparavelmente peculiar”, “movimentado por forças internas e em constante movimento” (cf. *ibid.*, p. 386) – o “historicismo” assim entendido é parte, portanto, da utopia (de) intelectual da cultura na Alemanha, aliás, do ângulo da gênese propriamente conceitual, sabe-se que em Herder, por exemplo, as noções de *Bildung* e história nascem juntas (basta lembrar, entre outros, o escrito inaugural de 1773, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*). Para ainda não falar em Hegel, admitindo mais uma vez, está claro, que o conceito enfático de *Kultur* foi antes de tudo uma construção de intelectual assediado pelo meio adverso. Pressuposições estéticas favoráveis, portanto, e por assim dizer únicas no cenário europeu; daí o paradoxo: de modo geral, prossegue Auerbach, a literatura alemã afastou-se do “realismo do presente, que mistura energeticamente os estilos e, representa concreta e rigorosamente o político e o econômico; a mistura de estilo, entusiasticamente recebida sob os auspícios de Shakespeare, aparece quase exclusivamente em assuntos históricos ou poéticos-fantásticos; quando trata do presente, aferra-se a âmbitos pequenos e apolíticos, ou se apresenta de forma idílica, ou irônica exclusivamente dirigida para o pessoal; o realismo enérgico e a problemática temporal considerada tragicamente nunca coincidem. Isto é tanto mais digno de atenção e, se quiser, tanto mais paradoxal, quanto foi justamente o movimento espiritual alemão da segunda metade do século XVIII que criou o fundamento estético para o realismo moderno: refiro-me àquilo que recentemente denominou-se historicismo” (*ibid.*). Repetindo: a mesma malformação nacional que favorece a cristalização do pressuposto (o golpe de vista historicista), frustra o pleno desenvolvimento da consequência (realismo literário). São vantagens e desvantagens do atraso cujo balanço comanda o juízo de Auerbach sobre o realismo limitado e fragmentado da literatura de Lessing a Fontane. (Sobre os intentos realistas malogrados de Lessing, cf. Roberto Schwarz, “Emília Galotti e o Nascimento do Realismo”, in: *A Sereia e o Desconfiado*, ed. cit.) Além do mais, é preciso notar que esta mesma alternativa verifica-se nas duas esferas reunidas pelo argumento de Auerbach: representação literária e movimento de teor ideológico predominante.

Assim, do lado da figuração artística da realidade, a platitude do pequeno mundo alemão, em cujos confins anacrônicos prolongara-se a sobrevida de arcaísmos culturais, tanto quanto afogara a pequena aristocracia de interesse local num ambiente burguês-doméstico pouco propício à estetização sublime, plasmara, tudo somado, uma matéria social naturalmente moderna do ponto de vista literário, a ponto de ajustar-se com relativa naturalidade ao influxo externo mais avançado; enfim, no limiar dos novos tempos, o “atraso” antes promovera do que entravara as manifestações locais do realismo literário: “na Alemanha, onde a mistura estilística cristã-criatural se manteve através do século XVII e também mais tarde não foi totalmente suplantada pela influência clássico-francesa, a evolução burguês-realista adquiriu formas especialmente vigorosas; as influências de Shakespeare e as de Diderot e Rousseau encontraram-se aqui; as circunstâncias locais, estreitas e dilaceradas, forneciam temas arrebatadores; surgiam quadros que eram, simultaneamente, sensíveis, estreitamente burgueses, realistas e revolucionários” (*ibid.*, p.

Substituamos “gênio” por *intelligentsia* burguesa relativamente desvinculada, isto é, por uma camada cultivada proveniente em larga medida da função pública, na sua acepção mais ampla, afastada de toda a atividade política, como de resto a sua classe de origem, concentrando exclusivamente na proeza intelectual, no domínio íntimo e palpável do *rein Geistige*, sua única e tênue fonte de legitimação social; por outro lado, reservemos também para o momento oportuno a nem sempre fecunda porém inadiável questão de método (mas o que são essas “leis” e “princípios” da Dialética?); isto posto, estão disponíveis os termos do nosso assunto real: no contexto do desenvolvimento retardatário da ordem capitalista, dialética e intelectuais apresentam-se de tal modo entrelaçados que talvez alguma luz se faça (esperemos) sobre a enigmática realidade do pensamento dito dialético caso nos dediquemos, como aliás estamos fazendo, ao estudo do pormenor dessa combinação original.

Dito isto, deixemos a questão amadurecer outro tanto e retomemos o fio de nossa meada no ponto em que o abandonamos, o ponto de inflexão da “interioridade radicali-

380). Em contrapartida, no plano do juízo, o mesmo anacronismo provinciano que precipitara as forças reativas responsáveis pelo florescimento da inegável renovação teórica representada pelo historicismo alemão imprimiu nesse último sua marca peculiar, conservadora e especulativa, renunciando o realismo falhado que em princípio deveria inspirar: “os primórdios do historicismo alemão mostram claramente os traços deixados pelas circunstâncias nas quais se formou. Justus Möser baseou suas reflexões no estudo da evolução histórica de uma região muito limitada, a diocese de Osmabrück; Herder, pelo contrário, viu o mais geral e o mais amplo, e também o profundamente peculiar na história, mas apresentava-o de forma tão pouco concreta, que dele não se pode obter imediatamente nenhum apoio para a construção do real. Nelas já se anunciam as linhas fundamentais que o historicismo alemão conservou durante longo tempo: tradicionalismo particular e popular por um lado, e um esforço especulativo pela totalidade, pelo outro, ambas estão muito mais interessadas no espírito supratemporal da história e no processo de gestação do existente, do que nos germes atuais de um futuro concreto” (*ibid.*, p. 387-8).

zada porém apolítica”: de algum modo, ainda tão vago quanto nossas cogitações, ironia e dialética parecem convergir no radicalismo da livre ideação conduzida ao seu limite mais extremado, fora de esquadro em qualquer circunstância contemporânea salvo a alemã, marcada pelo atraso e pela defasagem histórica e responsável também pelo apolitismo, cifra dessa marginalidade burguesa em cujo seio tem lugar a recente e sutil intenção da *Innerlichkeit* celebrada pelo homem de cultura alemão. Resumidamente são estes os termos da equação do intelectual romântico, cujo encasulamento emblemático precisamos entender melhor, se é verdade que a ironia vem a ser a modulação específica do êxtase intelectual do homem isolado.

Conforme foi sugerido, o autoencasulamento de que fala Auerbach tem muito do mecanismo compensatório do intelectual sem público. Quando Schlegel exalta “a parte mais sadia da nação”, a classe média, porque nela podemos encontrar a verdadeira cultura alemã, entendamos: os círculos aristocráticos, que nisto não discrepavam da tradição europeia da “boa sociedade”, eram francófilos, pensionavam os autores estrangeiros e tinham em péssima conta a literatura nacional<sup>139</sup>. A nobreza alemã mostrou-se incapaz de “transformar a esfera da ‘sociedade’, privada de qualquer função seja política, seja econômica, e em comunicação com os intelectuais burgueses, na esfera culturalmente influente de um público crítico”<sup>140</sup>. De modo geral, inexistia, pelo menos com a mesma intensi-

139. Cf. Henri Brunschwig, *Société et Romantisme em Prusse au XVIII<sup>ème</sup> Siècle*, ed. cit., p. 203; Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs*, ed. cit., p. 28, 30.

140. J. Habermas, *Storia e Critica dell’Opinione pubblica*, ed. cit., p. 91.

dade do fenômeno na Inglaterra e na França, o indispensável suporte material e ideológico da “opinião pública”, se é verdade, como quer Schumpeter, que o poder paradoxal do intelectual independente é incompreensível na ausência dessa invenção moderna que é o “mecenas coletivo”, isto é o público burguês<sup>141</sup>. Na Alemanha, lamentava Georg Foster, “temos sete mil escritores e ainda não existe entre nós uma opinião pública”<sup>142</sup>. Aos poucos as primeiras peças do pequeno jogo infeliz do ressentimento e da reparação simbólica iam se apresentando, sobretudo quando reforçado na sua armação pelo cotejo desfavorável com o *pendant* francês:

Duclos observa [escreviam os irmãos Schlegel] que há poucas obras notáveis que não provenham de escritores profissionais. Na França há muito tempo que este estado é tratado com consideração. Entre nós, valia-se quase nada quando se era apenas escritor. Ainda agora esse preconceito persiste [...]. O ofício de escritor é, segundo a maneira que o exercemos, uma infâmia, uma devassidão, uma tarefa de diarista, um trabalho de artesão [...]. Costuma-se lamentar o fato de que os autores alemães sempre escreveram para um pequeno círculo, com frequência para eles mesmos e entre si. Mas isto é bom. A literatura alemã ganhará assim muito mais espírito e caráter. E talvez nesse meio tempo nasça um público<sup>143</sup>.

141. Cf. *Capitalismo, Socialismo e democracia*, ed. cit., p. 186-7.

142. Citado por Lukács, *Breve Storia della Letteratura Tedesca*, ed. cit., p. 18.

143. Apud H. Brunschwig, *Société et Romantisme em Prusse au XVIII<sup>ème</sup> Siècle*, ed. cit., p. 231. Sobre a situação do homem de letras na Alemanha setecentista, cf. Bruford, *Germany in the Eighteenth Century*, ed. cit., Parte IV, cap. 1, “The Profession of Letters”.

“Desde que os poetas alemães não estavam mais unidos como um só homem, na qualidade de membros de uma confraria”, recorda Goethe, alguns anos mais tarde,

já não gozavam da menor vantagem na vida civil, nem tinham valor, nem classe, nem dignidade, a não ser que por outro lado se encontrassem numa posição favorável, e só o acaso decidia se o talento nascera para a honra ou para o opróbrio. Um pobre filho da terra, que tinha consciência de seu espírito e dos seus talentos, devia levar uma vida miserável e, acossado pelas necessidades do momento, malbaratar o dom que recebera das Musas. O poema de ocasião, o primeiro e o mais genuíno dos gêneros poéticos, era desprezado a tal ponto que a nação ainda hoje não sabe reconhecer-lhe o mérito supremo, e um poeta que não seguisse os passos de Günther aparecia na sociedade com o mais triste dos subordinados, como um jogral e um parasita, tanto assim que no teatro, como no palco da sociedade, ele fazia um personagem de que era lícito escarnecer à vontade<sup>144</sup>.

Neste quadro pouco alentado de marginalidade e impotência, as promessas insatisfeitas da *Aufklärung* – o prestígio de uma carreira moral, a miragem de um pequeno grupo de oráculos cuja influência igualaria o magistério de um censor universal<sup>145</sup> – só faziam aumentar a crispação e o acabrunhamento do homem de cultura. Com o triunfo da Revolução parecia ter passado para todos a idade de ouro (e dela os alemães teriam menos a re-

144. *Poesia e verdade*, ed. cit., vol. I, p. 30.

145. Cf. *ibid.*, p. 228-9.

alidade do que a legenda) em que bastava exercer o ofício de homem de letras para alinhar-se sem aviltamento com a classe ascendente. Malgrado as diferenças de fuso histórico, generalizava-se o mal-estar entre os letrados conforme consolidava-se e expandia-se a nova ordem burguesa: na sua origem o romantismo confundia-se com essa infelicidade permanente do intelectual à deriva.

Para onde quer que se volte, o burguês alemão egresso da Universidade não encontra o que procura. Nem sempre pode fazer carreira na administração; e o estado dos costumes não lhe permite viver da sua condição de intelectual. O número de insatisfeitos aumenta; pequenos funcionários, candidatos de teologia, preceptores, advogados sem causa, médicos sem clientes, escritores sem público se dão conta com uma amargura de que a sociedade não lhes oferece um lugar digno de seu mérito<sup>146</sup>.

Não se pode dizer, portanto, que a crise europeia do Antigo Regime tenha aberto a carreira ao talento burguês cultivado na Alemanha. Variemos nosso termo de comparação e consideremos o caso inglês, onde o anticapitalismo do intelectual romântico tomou uma feição curiosamente “moderada”: a experiência dramática da sociedade industrial era imediata<sup>147</sup>. Ao contrário do que ocorria na Alemanha, a noção mais enfática de Cultura elaborada pela

**146.** Brunschwig, *Société et Romantisme em Prusse au XVIII<sup>ème</sup> Siècle*, ed. cit., p. 237.

**147.** No que segue apoiamos-nos no que escreveu Raymond Williams sobre o artista romântico. Cf. *Cultura e Sociedade*, ed. cit., cap. II, reconstituição retomada por Maria Odila da Silva Dias, *O Fardo do Homem Branco*; Southey, *Historiador do Brasil*, São Paulo, Ed. Nacional, 1974, cap. I; cf. também, por ex., E. P. Thompson, *La formación Histórica de la Clase Obrera, Inglaterra: 1780-1832*, Barcelona, Laia, 1977, vol. I, p. 238-9, vol. 2, p. 229-30.

*intelligentsia* inglesa, em razoável medida com o fito de marcar uma nítida distinção de classe de molde a apartar de vez os *learned few*, o “reduzido número de pessoas cultas”, da multidão, não fora concebida originalmente no calor da polêmica do intelectual burguês com a civilidade de bom-tom do *honnête homme* aristocrata, mas interpretada na sua gênese como a “antítese normal do mercado”. Estudando o ideário dos escritores ingleses do período, Raymond Williams notou que nos

documentos aparecem, sem sombra de dúvida, alguns elementos que sugerem um mecanismo de compensação: ao mesmo tempo em que o artista vinha sendo apresentado como simples elemento adicional no sistema de produção de bens para o mercado, ele descreve a si mesmo como pessoa especialmente dotada, como luz orientadora da vida comum<sup>148</sup>.

Convém no entanto lembrar – contrariando um pouco a imagem convencional da sensibilidade romântica – que para essa geração de poetas, de Blake e Wordsworth a Shelley e Keats, seria descabido dissociar empenho social e efusão lírica: “uma conclusão sobre sentimento pessoal fazia-se conclusão a propósito da sociedade”, de sorte que a atividade publicista de todos eles era antes exigência da matéria poética mais singular do que a prosa de circunstância ditada pela prosa mesma da Revolução Industrial em curso, cujo andamento traumático não operava à distância e fazia de toda experiência, literalmente relevante, algo a um tempo geral e pessoal. Vê-se logo o quanto essa *démarche* seria precária numa “nação retardatária” como a Alemanha – onde, aliás, o impacto defasado da Revolução Industrial viria reforçar o “apolitismo” dos

148. Raymond Williams, ed. cit., p. 58.

homens de cultura<sup>149</sup>. Num ponto, porém, aproximaram-se da rotina alemã: quase todos sobrepuseram ao ardor revolucionário dos primeiros anos de radicalismo anti-capitalista o conservantismo burkeano da maturidade. Mas importa sobretudo voltar a ressaltar na trajetória dessa desilusão o solo em que toma pé o conteúdo de experiência do intelectual romântico às voltas com o movimento selvagem de uma sociedade de classes em plena formação. Não se pode afirmar que algumas carreiras não estivessem abertas ao talento: tudo concorria, a começar pela constituição de um novo público leitor ávido de informações, para a rápida profissionalização do escritor<sup>150</sup>. Mas para um “intelectual tradicional” – se nos passam a expressão tão maltratada e fora de contexto – como o poeta romântico, isso era a danação. A principal fonte de renda de um Southey eram as resenhas, aliás muito bem pagas, para a *Quarterly Review* – onde publicou recorde-se, incentivado por Coleridge, um violento ataque às ideias malthusianas<sup>151</sup>. Assim escravizado à colaboração regular, dependia exclusivamente da pena para viver, a ponto de Walter Scott apresentá-lo certa vez como o mais completo homem de letras do seu tempo<sup>152</sup>. E no entanto, vivia-se, nas palavras de Shelley, a “idade do desespero”, “o mundo inteiro se mostra adverso”, dizia um verso de Wordsworth – e nele o poeta é o andarilho ressentido à procura da comunidade perdida. Nisso *intelligentsia*

149. Cf. p. ex. Helmut Plessner, *Die verspätete Nation*, ed. cit., p. 90-1.

150. Cf. Ian Watt, *The Rise of Novel*, Penguin, 1977, cap. II.

151. Cf. Francis Donald Klingender, *Arte e Rivoluzione Industriale*, Turim, Einaudi, 1972, p. 160-1.

152. Cf. Maria Odila da Silva Dias, ed. cit., p. 35.

romântica e classes laboriosas convergiam: na oposição e sabotagem (em efígie, nos poetas) às forças destrutivas do novo sistema industrial, na resistência tradicionalista comum, no agrarismo utópico, na evocação da aldeia abandonada<sup>153</sup>. Entrementes, o curso da lenta revolução social já consumara a ruptura das classes educadas com o radicalismo plebeu e os novos rumos da cultura popular, além do mais, tornara-se fatal o desencontro dos “poetas do lago” com o público burguês e inevitável a contraposição da cultura às leis do mercado. Daí à intromissão da iluminação poética do intelectual romântico é apenas um passo: “a altura dos reclamos dos artistas é também a altura do seu desespero”<sup>154</sup>.

Compreende-se então, na esteira dessa substituição do *philosophe* ilustrado pelo literato inspirado, que se possa considerar o romanismo menos uma transformação da literatura do que um formidável mecanismo ideológico de celebração do fato literário como derradeiro refúgio do espírito, enfim como um imenso gesto de promoção da literatura. Na verdade, ao acompanharmos Bénichou, “foram as necessidades dessa promoção que comandaram em larga medida a reforma literária”<sup>155</sup>. Aquela substituição, de resto, além de claramente compensatória, era pouco menos do que uma piedosa ilusão retrospectiva: jamais a aspiração solitária e nostálgica a intérprete e guia da sociedade, afinal burguesa e moderna, poderia rivalizar em influência e prestígio com o que fora antes da Revolução,

153. Cf. *ibid.*, p. 30; Klingender, ed. cit., 159, 161ss. Cf. também Raymond Williams, sobre os *Rural Rides de Cobbett*, ed. cit., p. 40.

154. Raymond Williams, ed. cit., p. 62.

155. Paul Bénichou, *Le Sacre de L'Écrivain*, Paris, José Corti, 1973, p. 275-6.

para bem e para mal, a hegemonia dos intelectuais ilustrados. Por certo os românticos sabiam dessa impossibilidade histórica e não por acaso, como mostrou Sartre, o romantismo francês introduziu o malogro no coração da literatura, “como a sua mais íntima substância”<sup>156</sup>. Um mesmo sentimento acabrunhante de impotência, exclusão e exílio emanava os primeiros intelectuais românticos europeus: eram a rigor *homens supérfluos*. O que até então fora um triste privilégio do letrado alemão parecia tornar-se – ressalvadas as diferenças assinaladas – o quinhão comum da *intelligentsia* europeia<sup>157</sup>. Tornemos a sublinhar o resultado paradoxal dessas voltas singulares. Com efeito, é do fundo mesmo do seu insulamento social que o poeta romântico extrai a substância preciosa com que forja os elementos de um ideário destinado a justificá-lo e redimi-lo, o sentido de missão do intelectual moderno, que se pode resumir como segue:

Ora em revolta contra a profissionalização do homem de letras, ora em resposta à insegurança de uma época de transição, atribuíam ao poeta e aos homens de saber o papel de conservadores e guardiães de uma cultura ameaçada, como se coubesse a eles a responsabilidade de manter viva a continuidade da cultura, da memória nacional, que associavam a uma visão orgânica da comunidade ameaçada de desintegração<sup>158</sup>.

O que nos devolve à tensão original da inteligência alemã, que se resolve também no ajuste paradoxal do espírito de

156. Sartre, *L'Idiot de la Famille*, Paris, Gallimard, 1972, vol. 3, p. 121ss.

157. Cf. Arnold Hauser, *Storia Sociale dell'Arte*, Turim, Einaudi, 1956, vol. 2, p. 183.

158. Maria Odila da Silva Dias, ed. cit., p. 33.

missão que aqui se denominará, entre outras expressões capitais, *Bestimmung* – ao sentimento da existência supérflua. Talvez ninguém tenha exaltado com tanta ênfase a destinação (*Bestimmung*) superior do intelectual (*Gelehrter*) quanto Fichte, a ponto de precisar temperar, pelo menos com uma cláusula retórica, a imodéstia do seu entusiasmo de “mandarim”:

E, se descobro para esse estamento uma destinação muito honrada, sublime e nitidamente situada acima de todos os demais, como poderia trazê-lo à luz do dia sem ofender a modéstia, desprezar os outros estamentos, e parecer engeuecer pela minha própria obscuridade? Mas falo enquanto filósofo [...]. Estudemos portanto o assunto, permanecendo frios e como se não se tratasse de nós<sup>159</sup>.

A este ser de elite, declara Fichte, “está confiada a cultura da minha época e das seguintes”<sup>160</sup>. Mais tarde, referindo-se às conferências de Erlangen sobre a *Essência do Douto*, onde Fichte retomara mais uma vez o tema, Carlyle não encontrará dificuldades em afinar de imediato com esse diapasão hiperbólico onde no fundo se comunicam sem maiores conflitos Ilustração e Romantismo na consagração problemática do novo poder espiritual da Idade Moderna. “No verdadeiro homem literário”, disse Carlyle, há sempre, esteja ou não reconhecido pelo mundo, um caráter sagrado; ele é a luz do mundo; ele é o sacerdote do mundo; guiando-o como sagrada coluna de fogo, na sua tenebrosa peregrinação através do deserto do tempo, Fichte discriminava com agudo zelo o verda-

159. Fichte, *Conferences sur la Destination du savant* (1794), Paris, Vrin, 1968, p. 67.

160. *Ibid.*, p. 77.

deiro homem letrado, o que nós aqui chamamos de o herói como homem de letras, na multidão dos falsos e não-heroicos<sup>161</sup>.

Pois esse heroísmo de quem se julga o sal da terra ainda se faz sentir com força do seu primitivo ímpeto no arremate final dessa tradição, por exemplo, no indisfarçável sentido de missão que Alfred Weber confere aos intelectuais, por certo *rentiers* e *relativ freischwebenden*: toda sociedade, declarava na já citada conferência, confiou “a esfera espiritual e intelectual” a um grupo de guardiães; “um segmento social portador de cultura sempre existiu como algo especial; seria um terrível engano pseudodemocrático acreditar que agora ele não existe ou que poderíamos dispensá-lo”<sup>162</sup>. Está claro que tal sacerdócio perpétuo do letrado, como diria Carlyle glosando Fichte, não se apresentaria com tamanha eloquência se não atendesse ao imperativo de fazer frente, como se viu, à confluência nefasta de capitalismo e civilização material. Assim, no juízo contemporâneo de Max Weber, sem dúvida partilhado por uma larga fração da *intelligentsia* alemã, vibra ainda a longínqua e nostálgica impressão de desamparo do intelectual romântico diante do desconcerto do novo mundo organizado pelo Capital:

Os intelectuais veem com desconfiança a abolição das condições tradicionais da comunidade e o aniquilamento de todos os inumeráveis valores éticos e estéticos ligados a essas tradições. Eles duvidam de que a dominação do Capital possa oferecer garantias superiores e mais duráveis à liberdade pessoal e ao desen-

161. T. Carlyle, *Os Heróis*, ed. cit., p. 227.

162. Apud Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, ed. cit., p. 247.

volvimento da cultura intelectual, estética e social que eles representam [...]. Acontece portanto hoje em dia nos países civilizados que os representantes dos interesses superiores da cultura voltam as costas e se opõem com uma profunda antipatia ao inevitável desenvolvimento do capitalismo<sup>163</sup>.

Se agora voltarmos à matriz original da ponderação resignada de Max Weber, será forçoso convir que a “miséria alemã” vinha abafar, nessa sensibilidade de elite representada pelo intelectual romântico, a consciência de sua vocação sublime, que entretanto suscitava sem cessar, como se viu. Tal era, em poucas palavras, o fardo do homem culto alemão, *conformado por essa combinação antitética de segregação e missão*. Para aliviá-lo não havia como resistir à tentação da “emigração interior”, caminho real do encasulamento, traçado por assim dizer pela “via prussiana” e trilhado pelo “intelectual que se aparta de sua época e sociedade e se volta para o mundo melhor e mais seguro do espírito”<sup>164</sup>. Tirante o “*luxe, calme et volupté*” – muito pelo contrário – voltamos ao gabinete calafetado do humanista (pensemos, por contraste, na vida, toda ela voltada para o mundo, do ilustrado francês extrovertido e bem-falante). Entre quatro paredes, esses bichos de concha entregavam-se às mais “audaciosas possibilidades do pensamento”. “Os estúdios dos filósofos alemães estavam hermeticamente fechados e a experiência sobre a qual edificaram e desenvolveram seus sistemas era justamente o isolamento, a solidão, a ausência de qual-

163. Max Weber, *Essays in Sociology*, p. 371-372, citado por Michael Löwy, *Pour une Sociologie des Intellectuels Révolutionnaires*, Paris, P.U.F., 1976, p. 77.

164. Ralph Dahrendorf, *Sociedad y Libertad*, Madrid, Tecnos, 1971, p. 254.

quer influxo prático”<sup>165</sup>. Visto no conjunto, o *idealismo da Cultura* que procuramos evocar é a fórmula apoteótica dessa emigração interior do intelectual ensimesmado. “Esse domínio”, diz Marcuse, variando uma vez mais o tema,

tornou-se a verdadeira realidade, transcendendo a mediocridade lamentável das condições reinantes; é o asilo da verdade, do bem, da beleza e da felicidade; o refúgio enfim de uma disposição crítica que não pode se exercer pela vida social. A cultura alemã é portanto essencialmente “idealista”, muito ligada à ideia das coisas que as próprias coisas. Dá primazia à liberdade de pensamento em detrimento da liberdade de ação, coloca a moralidade antes da justiça, a vida interior antes da vida em sociedade<sup>166</sup>.

“Idealismo aquiescente”, denominou certa vez Anatol Rosenfeld, “essa interiorização dos ideais para os sagrados e silentes espaços do coração”<sup>167</sup>. Por essa senda perdida enveredou o Hölderlin da segunda época, cujo conformismo sentencioso – “que importa o naufrágio do mundo, não conheço nada fora da minha ilha bem-aventurada”<sup>168</sup> – é característico do emigrado interior. Para os grandes protagonistas do “período artístico” nada tinha valor caso não fosse elemento de cultura; eles queriam se educar (*sich bilden*, como se lê num fragmento de Schlegel); me-

165. Hauser, *Storia Sociale dell'Arte*, ed. cit., vol. II p. 128.

166. Herbert Marcuse, *Raison et Révolution*, Paris, Minuit, 1968, p. 64. Sobre o caráter “idealista” da cultura alemã, ver ainda Lukács, *Breve Storia della Letteratura Tedesca*, ed. cit., p. 17, qualificação à qual voltaremos com mais vagar noutro lugar.

167. Teatro Moderno, ed. cit., p. 26.

168. Citado por Dahrendorf, *Sociedad y Libertad*, ed. cit., p. 254.

lhor dizendo, como notava o primeiro Luckács a propósito da filosofia romântica da vida, eles queriam “organizar a genialidade”, criar enfim uma nova cultura. O projeto deu em nada, como se sabe, tirante a autocelebração do intelectual como herói dos tempos modernos. “Uma vez que não se podia pensar num progresso exterior, todas as energias se orientaram para a vida interior. Mas com isso o abismo que separa o ápice da base tornou-se cada vez maior”<sup>169</sup>. E com ele aumentava a vertigem e o convite à viagem, isto é à emigração real. Como a de Heine, por exemplo (para não citar outras mais espetaculares, como a de Marx, ou de Thomas Mann), cujo desencanto, “e de muito de seus sucessores menores, com o seu país, alcançara um ponto tal em que desesperara de poder contribuir, através da crítica, para uma mudança das circunstâncias existentes”<sup>170</sup>. Melancolia de esquerda, talvez, mas seguramente romântica e intelectualizada. Um crítico jovem-hegeliano do romantismo, Ruge, a bem dizer fazia-o derivar de uma espécie de consciência confusa da infelicidade nacional: “o romantismo enraizava-se nos sofrimentos da vida e, assim, será tanto mais romântico e elegíaco quanto mais infeliz é seu país”<sup>171</sup>. Mais uma vez, tomado agora no plano da consciência nacional, o desalento que se desprende dessa conjuntura deplorável não é incompatível com o senso de missão de que fazem praça intelectuais sem território como os românticos. “Na Alemanha”, observa Schelling, “como nenhum vínculo exterior é capaz [pois falta aí um ponto central de formação social da vida, como diria Goe-

169. Lukács, *L’Ane et les Formes*, ed. cit., p. 78, 84, 83.

170. Dahrendorf. *Sociedad y Libertad*, ed. cit., p. 254.

171. Apud A. Hauser, *Storia Sociale dell’Arte*, ed. cit., p. 183.

the], só um vínculo interior, uma religião ou uma filosofia dominantes podem chamar à vida o velho caráter nacional que se desagregou e se desagrega cada vez mais no particularismo”<sup>172</sup>. Por onde se vê que o messianismo nacional, nos primórdios do século XIX, e no contexto mais abrangente e preciso das “nações retardatárias”, encontrou um solo fértil ao generalizar uma ilusão característica dos intelectuais: alemães, italianos, poloneses etc., procuravam consolo na metamorfose de seu martírio político em virtude sublime, de sorte que a pátria derrotada era o prenúncio da próxima redenção do mundo<sup>173</sup>.

Não avançamos muito, está visto, ao repararmos quanto o messianismo nacionalista anterior às revoluções de 1848 encerra de ideologia compensatória, alguma coisa, talvez, caso notemos, na trilha do exposto até aqui, que o culto alemão da Cultura é em larga medida fruto da articulação minuciosa dessa consciência nacional infeliz a que se entregaram os homens de cultura: como os seus intelectuais, a nação desmembrada e combalida também teria uma missão. Em contrapartida, ingleses e franceses, ao que parece, não estavam tão insatisfeitos em serem tais, nem lhes ocorria perguntarem pela própria identidade, pelo que pudesse enfim significar ser inglês ou francês no século XIX<sup>174</sup>. Junte-se ainda ao quadro desolador da

**172.** Schelling, *Leciones sobre el Metodo de los Studios Academicos*, ed. cit., p. 54.

**173.** Cf. Marin Malia, *Alle Origini del Socialismo Russo*, ed. cit., p. 416. Como se sabe, a ideia de que a nação alemã, pondo fim ao seu cativeiro, regenerará e renovará o mundo percorre os *Discursos* de Fichte; cf. p. ex. *Discorsi alla Nazioni tedesca*, Turim, Unione Tipografico, 1965, p. 256.

**174.** “No início do século XIX, a Inglaterra e a França eram as únicas nações, dentre as mais importantes da Europa, que tinha uma consciência nacional feliz [...]. Sua situação interna oferecia uma arena adequada aos ambiciosos ou pelo menos àqueles que, se excluídos, tinham suficiente capacidade de criar

miséria nacional, a percepção mais ou menos articulada da síndrome lastimável do “súdito”, do “servilismo encravado na consciência nacional” (Engels), astro de primeira grandeza na órbita do apolitismo<sup>175</sup>. A esse lugar comum da queixa intelectual nem mesmo Hegel deixou de pagar o seu tributo: “nós alemães somos, em primeiro lugar, passivos diante das instituições vigentes, e as suportamos, em segundo lugar, se elas são subvertidas, somos ainda passivos: pois foram subvertidas por outros, e nós nos adaptamos, deixamos fazer”<sup>176</sup>. Não custa reparar, desde já, que

dificuldades” (Martin Malia, ed. cit., p. 415).

175. Cf. Lukács, *El Asalto a la Razón*, México, Grijalbo, 1968, p. 47-8.

176. *Gesch. Philo.* A lista de desabafos como o de Hegel é evidentemente longa; dentre os clássicos lembremo-nos por exemplo de Kant, para quem o alemão apresenta, entre outros traços pouco lisonjeiros “uma certa mania de método que recusa entre cidadãos um princípio de aproximação igualitária mas exige uma classificação meticulosa segundo os níveis de precedência e hierarquia; nisto [...] são inesgotáveis e servis por puro pedantismo, o que seguramente deve ser atribuído ao regime alemão” (*Anthropologie*, Paris, Vrin, 1964, p. 159). Aqui ainda são visíveis os sinais da batalha da *intelligentsia* burguesa com a sociedade do Antigo Regime. Mais adiante, o desalento do intelectual, emigrado embora já não mais desistido da vida, ou o ímpeto da revolta anarquista, acreditam encontrar entranhado de vez na burguesia, e portanto no caráter nacional, a pulsação apolítica da servidão voluntária. “O alemão”, escrevia Heine, “assemelha-se ao escravo que obedece ao senhor mesmo sem grilhões, a uma simples palavra, ou mesmo a um olhar, o servilismo está nele mesmo, na sua alma; pior do que a escravidão material é a espiritual; é preciso liberar os alemães interiormente, do exterior não adianta” (*La Scienza dela Libertá*, ed. cit., p. 13-4). Mesmo percorrida em sentido contrário, é difícil abandonar a via costumeira da cultura dita idealista. “Na Alemanha”, proclamava por seu turno Bakunin, “o despotismo natural dos príncipes não encontrava obstáculos. Todo o passado do povo alemão, tão cheio de sonhos, mas tão pobre de pensamentos livres e de ação, ou de iniciativa popular, tendo-o fundido, por assim dizer, no molde da submissão piedosa e da obediência respeitosa, resignada, passiva [...]. Se quiséssemos julgar a Alemanha segundo os feitos e gestos da sua burguesia, deveríamos considerá-la predestinada a realizar o ideal da escravidão voluntária” (*De la Guerre à la Commune*, Paris, Antropos, 1972, p. 273-4). Marx, como veremos, será o primeiro, já nos idos de 1848, a abandonar o terreno cediço do caráter nacional, e vincular a tibieza dos diversos comportamentos de classe ao desenvolvimento retardatário do capitalismo na Alemanha. Mas nem mesmo o conhecimento do mecanismo dessa fatalidade era capaz de impedir que a ideia fixa da servidão voluntária continuasse deprimindo o melhor da inteligência nacional. Seja como for, a

a serenidade confirmada desta declaração destoa em mais de um ponto de alternância de mania e depressão; também nisto Hegel aproximava-se de Goethe, que “lamentava a situação política da Alemanha, mas sem paixão, e considerava-a como dada”<sup>177</sup>. Nesta distância, que não é bem indiferença, devemos buscar uma das chaves da acolhida que reservou o Sistema à experiência intelectual dos românticos embaraçados no dia-a-dia ideológico da vida nacional. Em suma, os alemães eram o povo mais infeliz da Europa, posto que essa infelicidade se alastrasse pela inteligência europeia com a nova ordem pós-revolucionária<sup>178</sup>.

O mais infeliz, porém o mais culto. Novamente esbarramos no mecanismo elementar do raciocínio de consolação graças ao qual o alemão bem formado ia tecendo a ficção intelectual do “povo de poetas e pensadores”, fugindo assim da miséria rasteira para a miséria arrebatada, como disse certa vez Engels<sup>179</sup>. Alguns versos famosos das *Xenien*, compostos a quatro mãos por Goethe e Schiller, balizam o terreno dessa obsessão nacional (aliás é de praxe citá-los toda vez tais assuntos vêm à baila): “Deutschland?

esquerda hegeliana timbrou desde o início por sublinhar a matriz progressista desse vezo (cf. Bruno Bauer, *La Trompette du Jugement Dernier*, Paris, Aubier, 1972, p. 108ss); assim, embora noutro registro, o jovem Marx, em 1843-1844, retomava ponto a ponto, os termos do juízo hegeliano citado há pouco: “nós alemães, compartilhamos das restaurações das nações modernas sem que tenhamos participado de suas revoluções. Passamos por uma restauração, em primeiro lugar, porque outros povos se atreveram a fazer uma revolução e, em segundo lugar porque outros povos sofreram uma contrarrevolução; a primeira vez porque nossos senhores tiveram medo e a segunda porque não tiveram” (*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Introdução, trad. de José Carlos Bruni e Raul Mateos Castell, in: *Temas* nº2, São Paulo, Grijalbo, 1977, p. 3).

177. Auerbach, *Mimesis*, ed. cit., p. 393.

178. Cf. A. Hauser, *Storia Sociale dell'Arte*, ed. cit., p. 183.

179. Cf. Anatol Rosenfeld, *Teatro Moderno*, ed. cit., p. 26.

*Aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden. / Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf.*”, aos quais faz eco esta outra exortação célebre: “*Zur Nation euch zu bilden, Ihr hoffet es, Deutsche, vergebens / Bildet, Ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus*”. Como se vê, são versos armados o suficiente para tornar coisa de pouca monta a ausência de um Estado nacional, por certo vistas as coisas do ângulo mais nervoso da autoestima da elite letrada do país, que assim ia cicatrizando as feridas abertas por secular humilhação, curtida à sombra das infundáveis mazelas da *Kleinstaaterei*. De fato, o principal dogma da religião alemã da Cultura – onde ela principia, cessa o político – era o da *Kulturnation*, uma maneira confortável e edificante de desdenhar as conquistas políticas – filistinas, portanto – de *Staatsnationen* mais “avançadas” como a Inglaterra e a França. Assim, no esboço de um poema “político”, datado de 1797 e que deveria se intitular *Deutsche Grösse*, o mesmo Schiller contraporia à nulidade política da Alemanha sua “grandeza moral, entranhada na cultura e no caráter da nação”<sup>180</sup>. Inútil insistir na falácia da ideologia do caráter nacional, cristalizada, como se viu, à medida em que se firmava a ascendência social dos mandarins – aliás um dos poemas de que acabamos de citar um par de versos trazia justamente o título palavra-de-ordem *Deutscher Nationalcharakter*. No entanto, por mais que as circunstâncias adversas estimulassem o autoengano, não se pode dizer que vives-

**180.** Cf. Claudio Cesa, *La Filosofia Política di Schelling*, ed. cit., p. 80. Pouco antes, em 1792, numa epístola em versos intitulada *Glória Nacional Alemã*, Herder, cotejando a miséria social do país e suas aspirações intelectuais, voltava a declarar que a missão da Alemanha não era política (excluindo inclusive a guerra de conquista), mas a constituição de uma nação de pensadores e educadores. Cf. Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, Londres, Chatto and Windus, 1976, p. 161.

sem permanentemente empulhados. Por que tanto afã em realçar a fisionomia da *Deustchheit*, perguntava-se F. Schlegel à época do *Athenäum*? É que “a germanidade é um dos assuntos preferidos dos explicadores do caráter nacional (*Charakteriseur*) na medida mesma em que, tanto menos uma nação está constituída, tanto mais torna-se objeto da crítica, e não da história”<sup>181</sup>. Nem por isso deixava o jovem Schlegel de integrar o coro dos mandarins, entoando o hino do povo eleito no céu da cultura. Por volta de 1800 – com certeza escarmentado pelas terríveis peripécias da Revolução Francesa – dedicava um poema aos alemães, mais ou menos nos seguintes termos: o espírito da Europa extinguiu-se, mas na Alemanha brota a fonte da nova era<sup>182</sup>. É bem verdade que uma profissão de fé deste calibre na *relève* alemã vinha acompanhada de ressalvas, restringindo o círculo dos eleitos, conforme se lê, por exemplo, num fragmento do *Lyceum*: “disse que os alemães, no que concerne à elevação do seu senso estético e do seu espírito científico, são o primeiro povo do mundo. Seguramente; ocorre que há muito poucos alemães”<sup>183</sup>.

Não se ignora também a intensidade com que tal raciocínio de consolação atravessa a lírica de Hölderlin, para quem os alemães eram “pobres em ação, mas ricos pensamento”. Para um mandarim como Humboldt, o “caráter intelectual da nação alemã” era ponto de honra indubitável<sup>184</sup>. Em sua aula inaugural de Heidelberg, em

181. F. Schlegel, *Frammenti Critici*, ed. cit., p. 51; cf. também F. Schlegel, *Kritische Schriften*, Munique, Hamer, 1964, p. 28.

182. Cf. Jacques Droz, *Le Romantisme Allemand et l'État*, Paris, Payot, 1966, p. 52.

183. F. Schlegel, *Frammenti Critici*, ed. cit., p. 41.

184. W. von Humboldt, “Sur l'Organisation Interne et Externe des Établisse-

1817, Hegel sacra a Alemanha portadora do Espírito Absoluto: “nós alemães recebemos da natureza a alta missão de preservar esse povo sagrado”<sup>185</sup>, um ano mais tarde, em Berlim, reprise: “a nós alemães foi confiada a conservação dessa luz sacrossanta, e é nossa vocação alimentá-la bem como cuidar para que a coisa preciosa que o homem pode possuir, a consciência de sua essência, não se extinga e desapareça”<sup>186</sup>. Em suma, na virada do século, o nacionalismo que se esboça na terra de ninguém da *Kleinstaaterei* é criação exclusiva dos *gebildeten Stände*; evapora-se o lastro político (e burguês) da ideia de nação, que passa a ser definida e termos puramente culturais, consumando-se a identificação do conjunto do país com os ideais de aperfeiçoamento cultural máximo de seus mandarins<sup>187</sup>. Poder-se-ia multiplicar indefinidamente flagrantes dessa operação nos clássicos graças à qual o êxtase solitário do intelectual vai alimentando o ideário comprometedor da missão universal da Alemanha. Detenhamo-nos por mais um instante no caso Hegel, já que a ele voltaremos com mais vagar. Como se há de recordar, na *Fenomenologia*, depois de fazer o curso do mundo desaguar na Revolução Francesa e na nova ordem social por ela sancionada, Hegel concluiu o capítulo sobre a Liberdade Absoluta e o Terror nos seguintes termos: “a Liberdade Absoluta abandona a sua realidade autodestrutiva para ingressar numa outra

ments Scientifiques Supérieurs à Berlin”, in: *Philosophies de l’Université, L’idealisme Allemand et la Question de l’Université*, Paris, Payot, 1978, p. 323.

185. Apud Lukács, *O jovem Hegel*, ed. cit., p. 489.

186. Aula inaugural de Berlim, 22/10/1818, ed. Glockner, vol. III, p. 34; trad. Burgeois, *Encyclopédie*, p. 147.

187. Cf. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, ed. cit., p. 117.

terra do espírito consciente de si, onde a Liberdade Absoluta, na sua inefetividade (*Unwirklichkeit*) vale como o verdadeiro; tendo isto em mente, o espírito se deleita na medida em que é e continua sendo pensamento e reconhece este ser encerrado na autoconsciência a essência perfeita e completa. Assim, nasce sua nova figura, a do espírito *moral*<sup>188</sup>. Neste ponto os comentadores costumam remeter à carta a Niethammer, de 28 abril de 1814, onde Hegel declara ter pensado numa terra bem determinada ao redigir as linhas supracitadas. É o quanto basta para surpreender nelas mais uma variante do mito compensatório da *Kultur* forjado por uma *intelligentsia* decidida antes a “aprofundar” o conceito de liberdade do que realizá-lo. O intelectual alemão substituiu-se assim ao cidadão revolucionário: mais precisamente, compete a um “povo de poetas e pensadores” exercer a função terminal de guia ideológico da nova ordem mundial; habilitava-o, não sem paradoxo, justamente sua posição periférica, na franja desse mundo novo descortinado pelas guerras napoleônicas<sup>189</sup>. Para que se possa aquilatar o largo fôlego desse estereótipo, basta observar de relance dois momentos extremos da evolução de conjunto da “ideologia alemã” tomada em sua acepção mais ampla de representação, estilização, formalização conceitual etc., das vantagens e desvantagens da transição tardia para o capitalismo. Ainda em 1844, rompendo com Ruge, Marx pagava seu tributo ao clichê do “caráter intelectual da nação alemã”, sem

188. Phäno, p. 442, trad. II, p. 141.

189. Cf. Lukács, *O jovem Hegel*, ed. cit. p. 487-90; *idem*, *A destruição da Razão*, ed. cit., p. 35; *idem*, *Thomas Mann*, ed. cit., p. 28; J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, vol. II, p. 453.

dúvida com o propósito de tingi-lo de vermelho. Repisava, portanto, variando-o uma vez mais, o tema obrigatório de todo intelectual alemão: a “desproporção entre o desenvolvimento político e o desenvolvimento filosófico da Alemanha”. É conhecida a alternativa esboçada por Marx naquela quadra do *Vormärz*, ziguezagueando a meio caminho do intelectual deprimido pela lamentável demonstração de anacronismo oferecida pelo país e da pura e simples exaltação da idiosincrasia nacional; ou melhor, fazendo uma atitude voltar-se contra outra (modernizar ou celebrar a diferença?), temperando a sublimação própria da segunda com o realismo que por vezes acompanha a meditação do intelectual acabrunhado com o vexame pátrio: em suma, de tal combinação resultava a transformação do conjunto das desvantagens do atraso numa apreciável vantagem, considerada tal, está claro, do ângulo do socialismo, inesperadamente ao alcance da mão num país atrasado de uma Revolução. Assim, a nulidade política da Alemanha admitia uma interpretação que não deixava de alinhar o país entre os primeiros na corrida da História: tal carência era na verdade o avesso de uma abundância insuspeitada, o que era estigma, sinal de eleição, um convite enfim a decifrar na formação singular do país a marca de sua “vocaçãõ clássica para a revolução social”. O mesmo cálculo *sui generis* do “menos” ao “mais” punha em evidência a supremacia do proletariado alemão, na qualidade de “teórico” do movimento operário europeu. Numa palavra, somente no socialismo podia um “povo filosófico” como o alemão reencontrar-se afinal com o seu destino<sup>190</sup>. Não cabe avaliar agora o real alcance destas

190. Cf. “Gloses Critiques Marginales à l’Article: ‘le roi de Prusse et la Réforme sociale’. Par um Prussien”, in: Marx, *Textes* (1842-1847), Paris, Spartacus, s.d., p. 84-5; cf. Marx, *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 405.

tiradas, lançadas no papel da ocasião da insurreição dos tecelões da Silésia, irrupção que se destacava, um tanto superestimada por Marx, sobre o pano de fundo de um incipiente movimento operário.

O fato é que um raciocínio político original desdobrava-se e não por descuido ou demasia retórica, na franja de um lugar que vinha a ser o lugar imaginário ocupado pelos intelectuais alemães à procura de um centro de gravidade: o cromo do “povo filosófico”<sup>191</sup>. No outro extremo dessa trajetória no “atraso” que foi a “ideologia alemã”, voltamos a deparar a operação simétrica e oposta, a transfiguração do provincialismo alemão no idílio metafísico-pastoral heideggeriano. O jargão de Messkirch – inteiramente postiço na intimidade afetada com o *ethos* camponês num momento em que o capitalismo industrial na Alemanha alcançava o seu fastígio<sup>192</sup> – elevava o pequeno mundo alemão ao plano imponderável de uma revelação ontológica: convertida numa entidade espiritual superior, a Alemanha era o lugar natural de um “povo metafísico”. Lugar acanhadíssimo, por sinal: “*Por que permanecemos na província?*”, *Der Feldweg, Der Hausfreund* (para mencionar os escritos mais categóricos), são pastiches pré-socráticos onde, com indisfarçável esnobismo e solene ênfase metafísico-moral, apregoa-se o bucolismo regenerador da vida aldeã. O travestismo camponês do “povo metafísico” reata em efigie com a estreli-

191. Michael Löwy passa ao largo desse cacoete de intelectual e prefere ver, pelo contrário, na fórmula “povo filosófico” antes a cifra da anulação do divórcio entre “povo” e filosofia do que uma sequela da autoestima da *intelligentsia* alemã. Cf. *La teoría de la Revolución em el Joven Marx*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1972, p. 148.

192. Cf. Adorno, *La Ideología como Lenguaje*, ed. cit., *passim*.

teza espacial e anímica da *Kleinstaaterei*; como restaura no plano da fraseologia arcaizante a antiga “confusão das pequenas paisagens históricas”. Se estas impressões de leitura procedem, é preciso convir que o perfil da “ideologia alemã” traçado pelo jovem Marx ainda retrata o seu desfecho: “a abstração e a arrogância de seu pensamento estavam sempre emparelhadas com a unilateralidade e a pequenez de sua realidade”<sup>193</sup>. Ocorre, no entanto – e voltamos ao anverso consolador posto a descoberto por esse mesmo diagnóstico em que o anacronismo é promessa de emancipação – que a filosofia clássica alemã, exercendo sua circunstância mesquinha, de que entretanto dependia, era um dos únicos protagonistas a contracenar com os assuntos do mundo contemporâneo, a visar o “foco do tempo presente”. O mesmo se dava com a literatura, onde o Goethe weimariano, por exemplo, “buscava engrenar com a grande sociedade e assim alçar-se ao nível internacional da consciência, funcionando como o agente da desprovincianização do espírito alemão”<sup>194</sup>. Ora, pelo contrário, o “jargão da autenticidade” (para usar a fórmula de Adorno), reativo e arcaizante, voltava a enraizar a especulação filosófica no torrão natal. Dito de outro modo, nos termos do nosso assunto e dos motivos deste sobrevoosumaríssimo da “ideologia alemã”: na fraseologia heideggeriana do “povo metafísico” desaguava já um tanto exaurido, o ideário clássico da *Kultur*nation, mas correndo agora por um leitor menor: o ressentimento burguês, que aos poucos ganhara foros de sentimento nacional, ante o rude exclusivismo da sociedade aristocrática e que se ex-

193. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Introdução, ed. cit., p. 7.

194. T. W. Adorno, “Sul Classicismo dell’Efigenia di Goethe”, in: *Note par Literature* (1961-1968), Turim, Einaudi, p. 176.

pressava, como vimos, na oposição entre cultura (alemã) e civilização (francesa e material; e em cujo elenco de artigos estrangeirados os novos ventos autoritários incluíam com muito alarde a “democracia”, “mercadoria ocidental de importação”), afunilara-se ainda mais, concentrando-se num único ponto doloroso e sublimado, a província (Biedermeier redivivo) envolta no manto sagrado da *Kultur*. Em suma, o mesmo vezo antigo de exaltar (com maior ou menor demagogia) as sequelas da inércia nacional (e do conseqüente dinamismo de *rattrapage*) apresentando a diferença de fuso histórico entre país e o ocidente europeu (Inglaterra e França) como a cifra de uma essência superior, como uma espécie de sentimento trágico do destino. Completemos a digressão a que nos obrigou esse esquemático cotejo entre duas projeções características do *ethos* intelectual posto na berlinda pelo “atraso” sobre o conjunto do país, chamando a atenção para a notável analogia formal entre os caminhos da salvação da miséria nacional divisados pelo primeiro Marx e pelo Heidegger dos anos 30: num e noutro caso a malformação do país era promessa de uma transfiguração final, de um lado o socialismo, de outro o nacional-socialismo, de cuja “verdade interna” e “grandeza” se ocupava sem rodeios a *Introdução à Metafísica* de 1935. Não é difícil atinar com as razões – ou pelo menos com uma delas, e a mais forte – dessa simetria dos extremos opostos, por um momento de acordo na repulsa ao *juste milieu*. Tudo se passa como se o livro aberto da “miséria alemã” inspirasse de imediato dois “radicalismos” antagônicos<sup>195</sup> – por certo bem diverso daquele temido por

195. “A reflexão filosófica na Alemanha”, observou certa vez Habermas, “caracteriza-se pela reação crítica com o seu tempo, o que a coloca singularmente em contradição com o seu academicismo” (*Profils Philosophiques et Politiques*, ed. cit., p. 27). Um certo estilo de pensamento, prossegue o mesmo autor,

Thomas Mann da parte dos literatti “ilustrados”. Torne-mos a lembrar que o *radicalismo da teoria alemã* (outra expressão empregada pelo jovem Marx e corrente nos meios hegelianos de esquerda – na qual, de resto, está presente a confiança na capacidade de um “povo filosófico” em tomar as coisas pela raiz) não se imporia com a ênfase que se conhece caso não fosse alimentado por uma secular *fausse position* diante do processo de socialização capitalista, posição “esquerda” que Ernst Bloch qualificou de “não-contemporânea”<sup>196</sup>. Pois é a essa defasagem que Adorno atribui, como se há de recordar, respondendo à pergunta “O que é alemão?”, a ambivalência da sensibilidade filosófica alemã, permeável às duas situações limites que acabamos de referir:

Na medida em que as malhas da rede civilizatória, do aburguesamento não foram tecidas tão estreitamente na Alemanha durante todo o longo período da pré-história burguesa (quanto na Inglaterra e na França), uma reserva de forças naturais incontrolláveis conservou-se nesse país. Pois essa reserva suscitou tanto o radicalismo inflexível do espírito quanto a possibilidade permanente de uma regressão<sup>197</sup>.

“a contracorrente das tendências objetivas do desenvolvimento do seu tempo”. Assim, mesmo ao escapismo retrógrado rumo à imediatez do Ser repugna “a serenidade de uma filosofia que se instalou na quietude do meio-termo, que se sabe unida às tendências do dia e se contenta em participar da pesquisa no quadro da divisão do trabalho”, tais identificações também estão ausentes no pensamento liberal alemão (Habermas refere-se ao “jacobinismo secreto de um Jaspers” e à rigidez abstratamente ilustrada” dos epígonos de Popper), para não falar, obviamente, no pensamento “que se quer emancipador” (cf. p. 29). Portanto, uma espécie de descompasso generalizado, descarrilhando, ora à direita, ora à esquerda, da trilha batida do senso comum.

**196.** Cf. Ernst Bloch, *Heritage de ce Temps*, Paris, Payot, 1978, p. 102ss.

**197.** Apud Habermas, *Profils Philosophiques et Politiques*, ed. cit., p. 30-1. Noutros termos, Lukács, no início dos anos 20, resumia as razões dessa mesma ambivalência de base da “ideologia alemã”: “É difícil dizer em que medida foi uma oportunidade histórica ou uma infelicidade para a evolução intelectual

Numa palavra, para voltarmos ao enunciado geral do esquema lukácsiano de interpretação da “funesta evolução de conjunto da ideologia alemã” (o que faremos constantemente, como se está vendo, no decorrer deste estudo): no destino da Alemanha moderna pesa decisivamente o seu “atraso” (*Zurückgebliebenheit*; Ernst Bloch preferia falar de “descompasso temporal”, a *Ungleichzeitigkeit* do país), o fato de ter engrenado muito tarde no processo de desenvolvimento do capitalismo, alcançando-o, já na sua guinada monopolista; todavia, um simples balanço formal e prévio das vantagens e desvantagens do “atraso” (a rigor, o que define a circunstância da “defasagem” não é precisamente esse “balanço” permanente em que um termo se apresenta nas vestes do seu contrário?) não define o lugar da maior ou menor oportunidade histórica, se o chegar muito cedo ou demasiado tarde no concerto das nações e do Capital (de um lado, exemplifica Lukács, é inegável a dianteira de ingleses e franceses, que souberam consumir a tempo suas respectivas crises revolucionárias, em relação à ordem burguesa atrofiada dos alemães: por outro lado, pondera, não fosse o desenvolvimento capitalista retardatário da Rússia czarista e o povo russo não teria logrado canalizar sua revolução burguesa na trilha da revolução proletária; ainda às sequelas de conjunto do “atraso” histórico cabeira creditar, em larga medida, no capítulo das “desvantagens”, o fascismo na Alemanha, Itália e Japão, bem como o desfecho buro-

da Alemanha o fato de que no momento mesmo em que as verdadeiras lutas de emancipação da burguesia podiam ganhar impulso, não somente o proletariado tenha aparecido no campo de batalha enquanto força internacional, mas todas as batalhas de ideias decisivas para a classe burguesa em vias de emancipação na Alemanha já tenham sido travados há muito tempo” (*Littérature, Philosophie, Marxisme*, ed. cit., p. 80).

crático da revolução soviética – se nos for consentido completar tão sumariamente o modelo lukácsiano). Seja como for, nesse período de transição para o capitalismo em que os povos europeus moldaram sua moderna fisionomia nacional, a Alemanha seguiu outro caminho, e mesmo o “caminho contrário”; mas isto não quer dizer, de modo algum, acrescenta Lukács, “que ela tenha logrado esquivar-se a todas as necessidades impostas pelo desenvolvimento geral da Europa capitalista, para evoluir como nação por caminhos absolutamente próprios e peculiares, como sustentaram os historiadores reacionários”<sup>198</sup>.

Reconsideremos o cromo surrado do “povo de pensadores e poetas”, criado à imagem e semelhança dos seus intelectuais. Imagem dialética? Devaneio de mandarim? À primeira vista, singela *image d'Épinal* que a partir dos idos de 48 começa a fazer água a olhos vistos, quando então se completava de vez a cristalização do modo de produção capitalista na Alemanha, conforme dá a entender Marx no posfácio da segunda edição alemã de *O Capital*: o *ci-devant* país de sonhadores dava passagem ao país dos empreendedores. Imagem pré-capitalista, então? De fato, nela refletia-se, com fundamento variável, a autoestima a um tempo contrariada e exaltada do homem de cultura posto justamente em evidência no limiar da ordem burguesa ainda indecisa; aburguesando-se o país, uma imagem consoladora, etérea e decantada, do “país clássico da não-contemporaneidade”, como designava Bloch a Alemanha; já a elaboração dessa mesma imagem – como se viu através de suas duas variações extremas – denunciava uma forma peculiar de espírito, “mistura excepcional de intuição e de autismo, de presunção e de sensibilidade”,

198. Cf. Lukács, *El asalto a la Razón*, ed. cit., p. 29.

explicável no contexto de uma “evolução marcada pelo atraso e pela defasagem histórica”<sup>199</sup>. Tal imagem (como tantas outras celebradas na religião alemã da cultura) pode ser chapada, mas não caberia dizer o mesmo do raciocínio que a engendra, que é *sui generis* e tem envergadura, como se viu, malgrado o seu desenho primitivo de “racionalização” de uma situação adversa, metamorfoseando o obstáculo em ponto arquimediano, o negativo em positivo, a penúria em plethora: truque psicológico ou dialética? Um pouco dos dois, talvez inextricavelmente emaranhados na profissão de fé do homem culto, vergando sob o peso do seu fardo e não obstante nele decifrando um recado do destino, como quem diz: “somos uma nação atrasada, e é justamente aí que está a nossa salvação”. Conhecemos o instrumento privilegiado desse nebuloso processo salvífico, a Cultura, por seu turno meio de reconhecimento social e afirmação nacional. Somos a própria consciência infeliz, e mais, nossa infelicidade confunde-se com a da própria nação (conforme manda professar o vezo vicariante da *intelligentsia*), porém, a mais cultivada que há. Enfim, eis a palavra de ordem do intelectual em missão, enunciada por Novalis: “Estamos em uma missão: somos convocados para educar a Terra”<sup>200</sup>. Entendamos, em tom menor: podemos ser uns joões-ninguém, e no entanto somos o sal da terra. O próprio Novalis nos convida a trocar em miúdos esse apelo civilizador:

O Alemão foi durante muito tempo um Joãozinho (Hänschen). Muito em breve ele talvez venha a ser

199. *Profils Philosophiques et Politiques*, ed. cit., p. 29.

200. “Wir sind auf einer Mission: zur Bildung der Erde sind wir berufen” (“Grãos de Pólen, nº 32”, in: *Pétits Écrits*. Paris, Aubier, 1947; ed. bilíngue, p. 44-5).

o maior João de todos os joões. Dá-se com ele o que acontece com todos os meninos meio lerdos: ele crescerá e ficará esperto, ao passo que seus irmãos precoces já estarão mortos há muito tempo. E então ele será o único dono da casa<sup>201</sup>.

A Alemanha nasceu ontem, dizia Goethe, compensando o vexame com as promessas de uma cultura ainda jovem (isto é, eminentemente burguesa e antifrancesa). O humor da reflexão falsamente ingênua de Novalis, tênué véu a dissimular o adulto intelectualizado ruminando sua revanche, realça, mantendo-a por um momento à distância, a lógica pueril do raciocínio: ri melhor quem ri por último; quem perde, ganha; os últimos serão os primeiros etc. Triste consolo, pobre elite. São raciocínios bifrontes: numa face a Cultura como Vocação; na outra, pequenas manobras de restauração do amor-próprio ferido. Ou ainda: de um lado, filosofia da história; do outro, artifícios de consagração do intelectual. Nestas condições, como deixar de saudar o feliz acaso que permitia à dialética emergente pôr método no ressentimento do alemão bem formado? Caso chamemos “dialética”, está visto, a maneira singular pela qual, em 1844, Marx ia desafiando as vantagens do anacronismo nacional, estratagema que gozava da sólida tradição nos meios cultos, como se indicou. Mais exatamente, caso reconheçamos no raciocínio de consolação estilizado por Marx a expressão da “dialética do caráter ao mesmo tempo bastante atrasado e bastante avançado da sociedade alemã” – “dialética” destinada, entre outras coisas, a reaparelhar o espírito de um “jovem” intelectual como Ruge, por exemplo, naturalmente propenso à prostração diante do “mundo animal político”

201. *Ibid.*, p. 54-5.

alemão; assim procedendo, Marx renovava uns dos gestos fundantes da dialética hegeliana, como trataremos de sugerir mais adiante.

“Dialética do caráter ao mesmo tempo bastante atrasado e bastante avançado da sociedade alemã”. A formulação é de Michael Löwy e lhe ocorre para melhor sublinhar os elementos precursores da teoria da revolução permanente cuja presença julga reconhecer nas análises da sociedade alemã esboçada por Marx na *Introdução de 1844*<sup>202</sup>. Trata-se de uma denominação capital cuja propriedade, ou impropriedade, ainda não podemos discutir frontalmente, se quisermos respeitar, pedindo a paciência ao leitor, a maturação necessariamente meândrica de nosso problema. Até lá duas palavras. Eis o trecho dessa análise notável, à qual voltaremos seguidamente, cujo movimento vertiginoso de implicações inesperadas sugere irresistivelmente o nome-senha “dialética”, visto ser decisivo, ao que parece, o batismo desse amálgama sem nome de proeza retórica, achado sociológico, conclusão política intempestiva e fraseado especulativo:

Cada uma [das diversas esferas da sociedade alemã] começa a ter consciência de si fazendo chegar às outras suas pretensões, não quando é oprimida, mas quando as circunstâncias do momento, sem sua intervenção, criam uma base social sobre a qual ela, por sua vez, possa exercer pressão [...]. Não são, portanto, apenas os reis alemães que chegam ao trono *mal-à-propos*, mas todas

**202.** Cf. Michael Löwy, “Revolução Burguesa e Revolução Permanente em Marx e Engels”, in: *Discurso*, nº 9, São Paulo, Ed. Ciências Humanas, 1978, p. 139. Para uma breve, porém cerrada análise “lógica” do artigo dos *Anais Franco-Alemães*, ver também Ruy Fausto, “Sobre o Jovem Marx”, in: *Discurso*, nº 13, São Paulo, Ed. Polis 1982. Michael Löwy chama “dialética” (gerada pela duplicidade da sociedade alemã a um só tempo avançada e atrasada) o que Ruy Fausto denomina “universalização pela negação” (“a Alemanha representa o conjunto dos Estados porque reúne todos os seus defeitos”).

as esferas da sociedade civil sofrem sua derrota antes de ter comemorado a vitória, desenvolvem suas próprias limitações antes de ter ultrapassado as que enfrentam, impõem sua pusilanimidade antes de ter imposto sua arrogância, de tal modo que mesmo a oportunidade de desempenhar um grande papel desaparece antes de ter existido, de tal modo que cada classe, tão logo começa a lutar contra a classe que está por cima dela, se vê emaranhada na luta com aquela que está por baixo. É por isso que os príncipes lutam contra a burguesia, os burocratas contra a nobreza e os burgueses contra todos eles, enquanto o proletariado já começa a lutar contra o burguês. A classe média nem sequer se atreve a conceber o pensamento da emancipação, a partir de seu próprio ponto de vista, e já o desenvolvimento das condições sociais, como também o progresso da teoria política, declaram que tal ponto de vista ficou antiquado ou, pelo menos, problemático<sup>203</sup>.

Segue-se o desenlace conhecido, e já mencionado, desta ciranda de desencontros e *renversements*, desentranhando o positivo do negativo:

A Alemanha, como a ausência do presente político constituído em um mundo próprio, não poderá derrubar as barreiras especificamente alemãs, sem derrubar a barreira geral do presente político. O sonho utópico, para a Alemanha, não é a revolução radical, não é a emancipação humana geral, mas, pelo contrário, a revolução parcial, a revolução meramente política, a revolução que deixa em pé os pilares do edifício<sup>204</sup>.

203. Marx, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Introdução, ed. cit., p. 11-2.

204. *Ibid.*, p. 10.

Surpreendente privilégio dos que chegam tarde ao festim do progresso? Messianismo de país atrasado, a rigor projeção do sentido de missão de ideólogos que ainda professam a religião nacional da Cultura? São outros tantos ingredientes a pesquisar de um singular raciocínio cujo autor hesitaria em chamar “dialético”, mormente num período de ruptura com o hegelianismo. Seja como for, a *intelligentsia* de oposição convivia mal com o permanente vexame de um país “abaixo do nível da história”, fora do “foco do tempo presente”, e no entanto a expansão do capitalismo parecia excluir a repetição do ciclo modernizador, tal como conheceu a França, espectro benfazejo a rondar o espírito dos ideólogos. Marx por assim dizer limitou-se a anotar esse descompasso entre o voto piedoso dos intelectuais e a posição em falso da Alemanha no concerto das nações capitalistas, do qual participava embora desafinado. É que a sobrevida do *ancien régime* na Alemanha não era de uma simples relíquia, mas a de uma constelação de arcaísmo em simbiose com a nova ordem burguesa. Acresce que a assimilação impreterível das formas modernas – afinal não era possível permanecer à margem do mundo capitalista – não se fazia sem tropeços –, para não falarmos ainda em “contradição” – perpetuando, paradoxalmente, as reminiscências do passado, o mais das vezes agravadas em seu peso morto.

Se considerarmos agora os governos alemães, vemos que devido às condições da época, à situação da Alemanha, do ponto de vista da cultura alemã e, finalmente, ao seu próprio certo instinto, são forçados a combinar os defeitos civilizados do mundo dos Estados Modernos, cujas vantagens não possuímos, com os defeitos do *ancien régime*, que possuímos em sua

totalidade [...]. Acaso existe, no mundo, por exemplo, um país que compartilhe tão ingenuamente como a chamada Alemanha constitucional de todas as ilusões do Estado constitucional sem compartilhar de suas realidades? E não foi por acaso um achado do governo alemão combinar os tormentos da censura com os tormentos da lei de setembro francesas, que pressupõem a liberdade de imprensa? Assim como no Panteão romano encontrávamos os deuses de todas as nações, no sacro império romano-germânico encontraremos os pecados de todas as formas de Estado<sup>205</sup>.

Em suma, combinava-se o inútil ao desagradável, daí o curto circuito e o imperativo do salto enunciado pelo jovem Marx. Noutros termos, atalhando e resvalando no jargão: do ângulo periférico da Alemanha – porém central no que concerne à ideologia, conforme supunha o jovem Marx – o capitalismo deixava à mostra o caráter desigual e combinado do seu desenvolvimento, personificado em chave paródica na falta de caráter de um rei alemão, cuja “*gourmanderie* estético-política” aspira desempenhar “todos os papéis de monarquia, a feudal e a burocrática, a absoluta e a constitucional, a autocrática e a democrática”<sup>206</sup>. Mais adiante veremos que essa falta de caráter do monarca Hohenzollern também era partilhada pelos súditos intelectuais, em cujo “ecletismo” (outro nome dado pelo jovem Marx a um dos efeitos notáveis do peculiar “atraso” alemão), ou “diletantismo ocasionalista”, caso pensemos em particular na vanguarda romântica, repercutia o ritmo sincopado da socialização capitalista do país. No-

205. *Ibid.*

206. *Ibid.*

ta-se que essa caracterização da idiossincrasia nacional persiste na obra de maturidade. Assim, do antigo vezo nacional de enxertar os vícios civilizados nos poros da má-formação local, ainda dá notícia, em 1867, *O Capital*:

Onde a produção capitalista já se encontra plenamente aclimatada em nosso país, por exemplo, nas verdadeiras fábricas, a realidade alemã é muito pior do que a inglesa pois lhe falta o contrapeso das leis fabris. Em todos os demais campos [...] nosso país padece não só dos males implicados pelo desenvolvimento da produção capitalista, mas também daqueles causados pela carência desse mesmo desenvolvimento. Além das misérias modernas devemos suportar uma série de misérias herdadas, fruto da sobrevivência de modos de produção antigos e caducos, com todo o seu séquito de relações políticas e sociais anacrônicas<sup>207</sup>.

Anacronismo constitutivo? De qualquer modo um descompasso crônico à espera de um conceito desde os idos de 40. Na *Crítica do Programa de Gotha*, em 1875, na definição burlesca do Estado Bismarckiano, volta à tona a tirada da juventude: “um despotismo militar de moldura burocrática, colocado sob proteção policial, ornamento por florituras parlamentares, com ingredientes feudais e já sofrendo a influência da burguesia”<sup>208</sup>. Portanto, o máximo de “ecletismo”, de combinação possível de elementos heteróclitos, num momento em que a dominância local do modo de produção capitalista impunha-se sem contraste. Tal rosário de epítetos na caracterização

**207.** Marx, *El capital*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, vol. I, p. XIV.

**208.** Marx, “Critique du Programme du Parti Ouvrier Allemand”, in: *Ouvres*, Paris, Pléiade, 1965, vol. I, p. 1430.

do novo Estado nacional alemão revela, segundo Perry Anderson, exasperação e dificuldade de conceituação. Afinal, não estamos no país clássico do desenvolvimento desigual e combinado?<sup>209</sup> Adiemos até um próximo capítulo a exploração em detalhe do conjunto dessas anomalias, cujo sistema constitui o cenário do renascimento moderno da Dialética e, se não nos enganarmos, uma de suas chaves-mestras – e voltemos ao prognóstico do jovem Marx, cuja força explicativa, segundo Michael Löwy, deriva da percepção fulminante da “dialética” que articula o duplo caráter moderno e tradicional da sociedade alemã ao mesmo tempo em que libera a carga de energia negativa acumulada nesse amálgama bifronte. Digamos muito rapidamente que o tirocínio fulgurante demonstrado pelo golpe de vista do jovem Marx em pleno *Vormärz* só encontra equivalente à altura no desmentido que lhe infringiu a “via prussiana” trilhada pelo tardio capitalismo alemão, congelando as promessas da “dialética” do novo e do velho, desde então coagulada numa espécie de permanentemente conciliação com o “atraso”. Pois é este o preço pago na bitola estreita do caminho prussiano para o capitalismo, está visto, um caminho mais do que ingrato para o nascimento da sociedade burguesa. Desnecessário lembrar que a tipologia é de Lenin, sendo adotada por Lukács como ponto de vista global de apreciação da evolução de conjunto da ideologia alemã<sup>210</sup>. Resumidamente, o foco estratégico desse processo de transição reside, como é sa-

**209.** Cf. Perry Anderson, *L'État Absolutiste*, Paris, Maspero, 1978, vol. II, p. 53, 97-8.

**210.** Cf. Lênin, *O programa Agrário da Social-Democracia na Primeira Revolução Russa de 1905-1910*, São Paulo, Ciências Humanas, 1989, p. 29-33; Cf. Lukács, *El asalto a la Razón*, ed. cit., p. 41-2.

bido, no sequestro da via revolucionário-plebeia e no consequente compromisso de classe com as antigas formas de dominação, graças sobretudo à lenta transformação, mediante reforma pelo alto, da grande propriedade fundiária pré-capitalista numa empresa burguesa-junker. Não evocaríamos tão sumariamente este esquema caso ele não nos devolvesse, passado a limpo, o assunto real das conjecturas de Marx em 1843-44. Quando este denunciava – como quem subentende: não importa quanto o peso morto do passado atrofie a germinação do novo, pois esta sina funesta anuncia uma oportunidade histórica única – o mal superior alemão, esse vezo de “combinar os defeitos civilizados do mundo moderno, cujas vantagens não possuímos, com os defeitos bárbaros do *ancien régime*, que possuímos em sua totalidade”, estava na verdade registrando, na forma de princípio geral de estilização da vida nacional, a síndrome da “via prussiana”, mais precisamente as sequelas do fato capital de que há um bom tempo, a rigor desde o Período das Reformas, a aristocracia dos *Junkers* vinha somando às vantagens de uma conversão ao capitalismo agrário a conservação de todos os privilégios patrimoniais possíveis<sup>211</sup>. Mais longe não podemos ir neste parêntese, salvo um derradeiro palpite que o curso presente de nosso argumento também nos obriga a deixar em suspenso. Recorde-se a convulsionada atmosfera ideológica do entreguerras alemão e, banhada por ela, a bizarra estratégia de Ernst Bloch empenhado em ganhar o campesinato para a Revolução – ainda na ordem do dia – graças à resolução – teórica e prática – do enigma do enraizamento extemporâneo daquela classe abandonada à própria sorte desde os tempos de Th. Münzer. Urgia então

211. Cf. Perry Anderson, *L'Etat Absolutiste*, ed. cit., p. 94.

conquistar para a Revolução algo aparentado às forças do êxtase liberadas pela cultura de vanguarda dos anos 20, mais precisamente anticapitalista das camadas sociais “não-contemporâneas”, relegadas à periferia do moderno pelo “presente” do Capital, a começar pelo camponês preso nas malhas da “diferença temporal entre a cidade e o campo”. A frágil situação dos camponeses, dizia Bloch em 1934, não se deve a uma suposta idiotia rural, não é bem o reflexo de alguma arraigada índole retardatária, mas o produto de uma “autêntica não-contemporaneidade”: hoje, acrescentava, “as contradições dessa não-contemporaneidade servem exclusivamente à reação” – e não apenas à mais truculenta. Ora, em matéria de pulsões anticapitalistas, como estamos vendo, a *intelligentsia* alemã sempre demonstrou, para bem e para o mal, uma acuidade especialíssima. Cabia, portanto, cogitar numa sorte de empatia relativa – a vocação mesma do intelectual, segundo Mannheim – com tais “resíduos ideológicos e econômicos de épocas mais antigas”, via de regra desprezados pelo progressismo de cunho iluminista da política de esquerda, capaz de traçar uma estratégia alternativa em condições de rivalizar com a direita num campo em que esta triunfava sem esforço, pois encontrava ali seu refúgio e seu arsenal. Em suma, se era possível lançar mão desse insólito e derradeiro triunfo, pelo menos arquitetar tal lance, no intrincado e desesperador tabuleiro político-ideológico da República de Weimar agonizante, isto se devia, mais uma vez, à percepção de mão única própria dos conservadores dos mais variados matizes, responsável pela monocórdia idealização da idiossincrasia nacional –, ao reconhecimento, enfim, de que a Alemanha era o “país clássico de não-contemporaneidade”, um país, insistia Bloch, que se mostrava incapaz de dar uma forma

homogênea e unívoca à razão capitalista, ao contrário da Inglaterra e da França, em que a revolução burguesa vin-gava em sua hora e vez. Era preciso, arrematava Bloch, tornar “dialética” a “não-contemporaneidade”<sup>212</sup>.

Eis aí, redivivo e chamado pelo nome, o argumen-to *sui generis* do Jovem Marx, igualmente ideado numa conjuntura de crise e pré-revolução. Ambos falhados em suas promessas, convém não esquecer: em 1848 abortam tanto a estratégia permanentista quanto a jacobina; por seu turno, a partir de 1933, a virtual energia negativa do “não-contemporâneo” fundiu-se de vez no “presente” do Capital (trocando em miúdos, na língua do Jovem Marx: a totalidade de nossos defeitos bárbaros somou-se às des-vantagens do mundo civilizado) com o resultado sinistro que se conhece. Malogro à parte, resta no entanto, a recor-rência da dominação, devolvendo-nos ao nosso ponto de partida: a consideração da singular constelação de efeitos do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo na Alemanha parece atrair invariavelmente o termo *pas-se-partout* “dialética”. É também a derrocada das pro-messas dessa dinâmica redentora entranhada no bifronte anacronismo alemão que volta a sugerir com igual força (descontada a do hábito inculcado pelo jargão) o termo em questão, malgrado sua irredutível fluidez conceitual: en-fim, abusando um pouco dos esquemas terminológicos, porém não mais do que necessário, por que não referir a “dialética do não-contemporâneo” tão prezada por Bloch na esteira do jovem Marx e de olho nas anomalias do país ao modo prussiano de emperrar as marchas e contramar-chas da bola de neve formada pela fusão do avançado e do arcaizante, diluindo-a numa perene conciliação com

212. Ernst Bloch, *Héritage de ce Temps*, ed. cit., p. 8, 98, 104-5.

o “atraso”? Tratar-se-ia porém – no caso de mantermos a denominação – do enorme girar em falso – mas nem por isso desprovido de interesse – de uma “dialética” infeliz, represada e, por que não, *negativa*. Mas retomemos, não sem tempo, o fio de nossa meada.

Assim articulamos na bizarra arquitetura espiritual do *Kulturträger*, raciocínio dialético (na acepção precária que estamos lhe emprestando neste passo) e ruminação ressentida ganham peso objetivo, para além do mero truque lógico e do simples tique psicológico: convergem na condição de efeitos do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo no momento em que vai apanhando a Alemanha em suas redes. Dito isto – se nos for consentido conjecturar mais um pouco – impõe-se com naturalidade a perspectiva inversa: tomar o raciocínio de consolação (capaz de operar milagres como a transformação do negativo em positivo) inspirado aos “estamentos cultivados” pelo seu ressentimento objetivo (a um só tempo de classe e pautado pela humilhação imposta pelo espetáculo do concerto das nações “felizes”, isto é as *Staatsnationen* justamente desprezadas pelos paladinos da Cultura) como matriz da própria dialética, cujas origens “intelectuais” estamos perseguindo. Afinal, entre outras coisas, não estamos reconhecendo, desde o início – a partir de uma indicação de Peter Szondi –, na ironia romântica uma reação de inequívoco efeito consolador (compensação ilusória, dirá Hegel, o que no entanto não o impedirá de estilizá-la) da parte do intelectual isolado procurando suportar uma situação crítica? Se assim não fosse, como explicar a sobrevida do mito compensatório da *Kulturnation* malgrado a bifurcação à esquerda de uma parcela considerável da *intelligentsia* alemã? Neste sentido, para um bom número de intelectuais alemães a dialética podia aparecer

como efetivamente “redentora”. Dos mandarins ao jovem Marx por certo algo muda na resposta do homem culto às frustrações do meio inóspito em sua inércia colossal; salta aos olhos a mudança de registro: a “consciência amena de atraso” cede o passo a uma consciência paródica desse mesmo atraso, entendido agora como atraso de uma Revolução – dessa nova sensibilidade dá testemunho o modo pelo qual Marx apresentará a intriga ziguezagueante da ideologia alemã no “fim do período artístico”, uma comédia de erros (em cuja singular carpintaria transparece, como veremos a seu tempo, a intriga em nova chave dessa “dialética” dos intelectuais que estamos procurando reconstituir)<sup>213</sup>.

O anacronismo alemão era, portanto, uma fábrica de ilusões compensadoras: ele reforçava no homem culto sua “tendência à hipercompensação”<sup>214</sup>, pondo-lhe ao alcance da mão a alquimia capaz de transmutar retaguarda em vanguarda. É neste sentido que o “idealismo” entra no capítulo das compensações:

A *intelligentsia*, composta de funcionários subalternos, mestres-escolas, poetas alheados do mundo, habitua-se a traçar uma linha divisória entre a vida privada e a política, e a renunciar sem mais a toda influência prática. Compensa tal estado de coisas aumentando o próprio idealismo e acentuando o desinteresse, abandonando as rédeas do Estado aos poderosos [...] [o intelectual burguês] se retrai até um plano “genericamente humano”, acima das classes e dos grupos, transforma em virtude sua carência de

**213.** Para um esboço muito sumário e parcial desse esquema explicativo, cf., neste volume, “Ideia e Ideologia”.

**214.** Cf. Hauser, *Storia Sociale dell’Arte*, ed. cit., vol. II, p. 131.

senso prático, e o chama idealismo, interioridade, triunfo sobre os limites espaciais e temporais<sup>215</sup>.

Se assim é, conviria acolher com ressalva o dito famoso, segundo o qual Kant seria o único alemão sem compensações – em primeiro lugar, porque desdenhou viajar. Ou então, a exceção a confirmar a regra, a legião de emigrados, “interiores” ou de fato. Isto, caso renunciemos a especular acerca das razões que a seus olhos cimentavam vida intelectual e vida sedentária e deixemos de lado, por enquanto, a explicação célebre pelo sociologismo mal compreendido, que vinculava o formalismo da moral kantiana à “impotência, à prostração, à ‘miséria’ dos burgueses alemães” – enfim, um consolo e tanto. Em contrapartida, já se disse de Winckelmann que ele é só compensação<sup>216</sup>. Sabe-se que “após longos anos de estadia em Roma, volta, para rever amigos, à Alemanha; mal atravessa a fronteira, é tomado de tal horror por sua pátria, de tal mal-estar diante da ‘terrível, deprimente paisagem’, que suspende os seus planos e retoma apressadamente para a Itália”<sup>217</sup>. Por certo, a “necessidade da compensação gre-

**215.** *Ibid.*, p. 117-8. Já o dissemos, tornamos a insistir, antes de retomar o assunto noutra capítulo: incluir o “idealismo” – tanto o da cultura quanto, em particular, o dos filósofos clássicos – no rol das ilusões compensadoras, forjadas pela consciência infeliz do atraso nacional, evidentemente não o explica. Em contrapartida tampouco o entenderemos em sua justa medida se ignorarmos suas origens intelectuais, isto é, se passarmos ao largo do fato elementar de que a centralidade da “ideia” trai justamente a consagração compensatória do homem culto posto em evidência com zelo redobrado na circunstância adversa da defasagem histórica. Adversidade num certo sentido vantajosa, quando mitigada por pequenas desforras, cuja soma culminava na entronização social da *Bildung*, em proporções desconhecidas em países onde a generalização de forma mercadoria alcançara os “bens culturais”.

**216.** Cf. Gerd Bornheim, “Introdução à Leitura de Winckelmann”, *Reflexões sobre a Arte Antiga*, Porto Alegre, Movimento; URGs, 1975, p. 10.

**217.** *Ibid.*, p. 11.

ga” atendia à voga europeia do gosto neoclássico, mas não atingiria a amplitude que se conhece, a torto e a direito, de Hölderlin (“Alemães! Tornai-vos semelhantes aos gregos e tereis uma pátria alemã”<sup>218</sup>) a Heidegger, caso não brotasse dessa obsessão nacional que estamos pesquisando nos “estamentos cultivados” do país. Pois a nostalgia do Sul instilada por Winckelmann no letrado alemão, exilado em sua própria terra, preparava ao mesmo tempo o antídoto da identificação redentora como o foco luminoso de *Kultur*, consolando-o em seu desterro.

A qualidade geral e significativa das obras-primas gregas é uma simplicidade nobre e grandeza tranquila, na atitude e na expressão. Assim como a profundidade do mar continha sempre calma, por mais que a superfície se torne tempestuosa, assim também a expressão das estátuas revela acima das paixões, uma grande alma, quieta.

Não é possível ler estas linhas canônicas de Winckelmann, observa Carpeaux, sem pensar na “luz íntima” que inspira a “bela alma” – acrescentemos – do nosso humanista alemão: a mesma energia espiritual que alimentará a “síntese greco-alemã como base de uma cultura de perfeição universal, nos indivíduos, e de uma religião da cultura, na nação”<sup>219</sup>. Nada fere tão profundamente o amor-próprio de uma elite que já o traz à flor da pele, num país reticente ante suas proezas de espírito, quanto o seu “incurável vezo de imitar”. Noutras palavras, na circunstância ingrata do “atraso” (e nestes casos, é bom insistir, importa menos o rumo realmente tomado por um proces-

218. Apud Jacques Droz, *Le Romantisme Allemand et L'Etat*, ed. cit., p. 52.

219. O. M. Carpeaux, *História da Literatura Ocidental*, Rio de Janeiro, Alhambra, 1980, 2ª ed., vol. IV, p. 1026.

so social, aliás difícil de perceber, do que a representação de sua malformação da parte dos círculos intelectuais que arcam com os seus efeitos, imagens e juízos que de resto são parte mais ou menos eficiente desse mesmo processo), tendência à hipercompensação e mimetismo andam juntos. De uma e outra balda os próprios interessados tinham notícia. Assim o jovem Schelling não se furtou de fustigar a mania de comparar “a nação com povos antigos e modernos, em detrimento do próprio, de sorte que esta não logra se libertar de sua tendência a imitar os outros e a desconfiar de suas próprias forças”<sup>220</sup>. A réplica do F. Schlegel de Iena vem azeitar o mecanismo de pesos e contrapesos a comandar a economia psíquica da elite de cultura: “não se pode censurar o dom de imitação dos alemães; pois é graças a ele, pelo contrário, que a Alemanha pode se apropriar das culturas estrangeiras, assimilá-las e lançar as bases de uma cultura universal”<sup>221</sup>. Um singular “nacionalismo cosmopolita”<sup>222</sup> inspirava a invocação da *Deutschheit*, metamorfoseando (mais uma vez em ação a balança das reparações) a falta de caráter da ventoinha local no penhor de uma inédita universalidade. É como se a tão almejada afirmação nacional não cristalizasse sem o concurso de sucessivas identificações que no entanto só faziam evaporar o ponto de arrimo buscado. Daí o anverso do raciocínio de consolação: nada nos é estrangeiro pois somos universais, isto é, indefinidamente moldáveis. A Alemanha nasceu ontem, lembra o homem de letras, pen-

220. Apud Claudio Cesa, *La Filosofia Política di Schelling*, ed. cit., p. 81.

221. O comentário é de Jacques Droz, *Le Romantismo Allemand et l'État*, ed. cit., p. 52.

222. *Ibid.*

sando na longa e gasta continuidade da literatura francesa: portanto, o peso do passado não agrava nosso fardo, antes alivia-os dos preconceitos nacionais. A condição de emigrado, desterrados alhures ou em casa, nos confins do espírito, é antes uma oportunidade histórica de plasmar o homem universal (à imagem e semelhança do mandarim, repetimos), do que uma desgraça na qual se reflete a infelicidade política do país. Em resumo, o intelectual alemão é o mais independente do mundo. Dialética redentora ou balanço permanente entre mania e depressão? Seja como for, o foco desse contraponto deve ser procurado na “dissensão interna do intelectual alemão”, sempre à procura de “compensações e oscilando entre sujeição e orgulho, pessimismo e energia viril”<sup>223</sup>. Veja-se, a propósito, o desfecho da opinião discrepante do jovem Schelling, há pouco referida: depois de repudiar o mimetismo das elites, volta-se contra um dos pontos de honra da *intelligentsia* da época, o da vocação filosófica entranhada no caráter nacional, que inclui no rol dos mitos compensatórios fabricados pelos intelectuais:

Não é estranho que os alemães, que há tanto tempo fizeram de sua pátria um teatro posto à disposição das outras nações, que aí desempenham cada uma o seu papel, tenham reservado para si pelo menos o prazer de julgar e analisar segundo princípios, encontrando nisso uma compensação para a inatividade a qual estão condenados<sup>224</sup>.

**223.** Hauser, *Storia Sociale dell'Arte*, ed. cit., vol. II, p. 131.

**224.** Citado e comentado por Claudio Cesa, *La Filosofia Política di Schelling*, ed. cit., p. 81-2. Pouco depois, Mme. de Staël, como se sabe, sublinharia no sansculotismo literário e filosófico dos intelectuais alemães a revanche da atividade política frustrada (cf. Hauser, *Storia Sociale dell'Arte*, ed. cit., vol. II, p. 126).

Sarcasmo veleitário, a julgarmos pelo comentário de Cláudio Cesa, mais ou menos o seguinte: denunciando o marasmo político em que vegetavam os melhores espíritos do país, bisonhamente entretidos pela beata satisfação doutrinária de julgar e condenar em nome de princípios, Schelling dá a entender que cogitava então da constituição de um Estado alemão que disputasse o próprio território às potências estrangeiras, que alimentava (à maneira de Hölderlin e do jovem Hegel), a contrapelo do ressentimento destilado pela humilhação nacional, a visão redentora de um Teseu que unisse e renovasse o povo; ledo engano, arroubo efêmero: por várias razões, que derivam todas justamente do ideário clássico da *Kultur*, dentre as quais avulta a indiferença política de mandarim, Schelling continuou, em plena Europa conflagrada pela Revolução exportada pelos exércitos napoleônicos, reproduzindo em tom menor o *páthos* goetheano da distância, a meditar questões atinentes à educação do gênero humano, à liberdade do indivíduos transfigurado pela cultura, e outras tantas aparentadas, as únicas que julgava dignas de ocupar a vida do espírito e, por via de consequência, de inspirar formas de vida coletiva e individual<sup>225</sup>. São altos e baixos que se alternam no diapasão ideológico sincopado das classes cultivadas, idas e vindas de entusiasmo inflado e desativado que se prendem à singularidade da “não-contemporaneidade” alemã (para falar como Bloch), onde dinamismo e inércia andam juntos, de tal sorte que a tensão carregada de promessas entre o “novo” e o “velho”, apenas armada, se desmancha no anticlímax de uma conciliação dolorosa como o “atraso”. Por assim dizer um movimento descontínuo de sístole e diástole responsável,

225. Claudio Cesa, *La Filosofia Política di Schelling*, ed. cit., p. 82.

em última instância, pelas “dissonâncias que dilaceram a falsa ordem, a ordem morta da Alemanha” – dissecada por Hölderlin no *Hyperion*<sup>226</sup>. O primeiro grande manifesto alemão a pôr na berlinda esse estado de coisa foi o *Werther*<sup>227</sup>. Voltemos a ele, do ângulo que nos interessa.

Já dissemos – amparados numa observação de Norbert Elias –, os sofrimentos do jovem Werther não seriam o que foram caso não os padecesse a alma labiríntica de um intelectual. Recorde-se mais uma vez o episódio da embaixada. Com a morte na alma, malferida pelo preconceito de classe, Werther refugia-se numa aldeia próxima, onde, do alto de uma colina carregada e “atmosfera” à inglesa, vê o sol se pôr e lê, no original, “o belo canto em que Homero apresenta Ulisses acolhido pelo digno guardador de porcos”<sup>228</sup>. O cenário é conhecido, a começar pela sua inequívoca moldura rousseauísta: escorraçado do salão, onde ainda há pouco era festejado, o intelectual pobre e enjeitado consola-se na companhia da natureza e do povo<sup>229</sup>. E dos livros, evidentemente: já se disse que a vida desses espíritos solitários seria intolerável sem tal apego aos livros<sup>230</sup> – não por acaso encontra-se aberto sobre a mesa do suicida um exemplar da *Emilia Galotti*, atestan-

226. Cf. Hölderlin, *Ouvres*, Paris, Pléiade, 1967, p. 258.

227. Cf. Hans Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, ed. cit., p. 252.

228. Cf. Goethe, “Les Souffrances du Jeune Werther”, in: *Romans*, ed. cit., p. 66.

229. “Werther foge da mortal deformação da sociedade aristocrática e se refugia na natureza e no povo”, lembra Lukács, chamando a atenção para a tonalidade plebeia estilizada da *Stimmung* wertheriana (cf. *Goethe y su Epoca*, ed. cit., p. 82).

230. Cf. W. H. Bruford, *Germany in the Eighteenth Century*, ed. cit., p. 304.

do triplamente a condição de moço culto do infeliz herói desse manifesto alemão da nova classe: renúncia estoica, fronda burguesa e o vício de entregar-se à leitura nos momentos de transe. Em suma, tudo concorria para pose livresca, embora nem tudo fosse postigo nessa encenação da decepção amorosa e social do jovem burguês cultivado. Num certo sentido, dava-se justamente o contrário. Assim, Hans Weil, analisando a gênese do novo ideal alemão de cultura, deixa ver o quanto tal concepção superlativa da “personalidade cultivada” vinha a calhar para a burguesia wertheriana, cujo mal-estar clamava por uma compensação de prestígio:

Para uma camada burguesa cujo estado de espírito caracterizava-se pelo apego à literatura e sua crítica, pela autorreflexão e confiança na própria capacidade de julgar, e por uma particular resignação social, oferecia-se um programa de condições de arrancá-lo do seu isolamento e da sua completa desorientação, patentes na *Wertherstimmung*<sup>231</sup>.

O próprio Goethe dá notícia dessa convergência pela distância que toma em relação às atribulações do homem culto que colocou no centro de sua novela – alguém “fortemente tolhido pelo excesso de vida interior”. Já o veio popular-plebeu que a sulca, devidamente diluído no idílio em que repousa adormecida a sociedade patriarcal alemã, serve-lhe de contraponto para melhor destacar a desordem sentimental que grassava na linha de frente dos *gebildeten Ständen*: assim, cotejando o mal secreto que o consome com a tranquila determinação do homem simples diante de igual frustração amorosa, desabafa o herói dos nossos tempos: pobre de nós que “a cultura formou

231. Hans Weil, ed. cit., p. 261.

para melhor nos deformar”<sup>232</sup>. Três anos depois escreve Goethe uma paródia do wertherianismo, o *Triunfo da Sensibilidade*, epidemia que assolava justamente a estrutura mais vibrátil dos estamentos cultos do país<sup>233</sup> – para voltar ao assunto mais tarde nas páginas famosas de *Poesia e Verdade* em que reconstitui a atmosfera ideológica que impregnara a época da composição do *Werther*. Por um lado, mimetismo e muita afetação; por outro, a tábua de salvação da Cultura em meio à infelicidade nacional, que era de classe. Numa palavra (era mais ou menos esse o problema formulado por Goethe), como se dava a condensação dos vapores ingleses no tédio da província alemã?<sup>234</sup> Indubitavelmente, por toda Europa cultivada, o *spleen* era uma pose social e uma voga intelectual de prestígio, por ser inglesa e aristocrática. A Alemanha não poderia fugir à regra. “Essas reflexões sombrias”, ponderava o Goethe da maturidade,

que levam a perder-se no infinito quem a elas se abandona não teriam podido desenvolver-se de maneira tão acentuada nas orações da mocidade alemã se uma causa exterior não as tivesse excitado e encorajado nesse funesto trabalho. Isso foi obra da literatura sobretudo da poesia inglesa<sup>235</sup>.

Ocorre que os pressupostos da melancolia inglesa, dava a entender Goethe, não se repetiam no estreito solo alemão: a carreira aberta ao talento e a especial deleitação mórbida

232. Cf. Goethe, *Les Souffrances du Jeune Werther*, ed. cit., p. 75.

233. Cf. Lukács, *Goethe y su Epoca*, p. 83.

234. Cf. Georges Gusdorf, *Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1976, p. 207, 209.

235. *Poesia e Verdade*, ed. cit., vol. II, p. 445.

da que acompanha a vida ativa truncada em seu fastígio, que só uma sociedade de mercado em expansão permite; o *désœuvrement* a que se via condenada a “mocidade ociosa” alemã não tinha o mesmo quilate do similar estrangeiro<sup>236</sup>. Desnecessário lembrar que não custa muito a Goethe atinar com as razões locais dessa letargia de elite:

Num meio assim, numa sociedade assim, com gostos e estudos desse gênero atormentado por paixões insatisfeitas, sem ser excitada por nenhum móbil exterior a uma atividade séria, sem outra perspectiva além da obrigação de encerrar-se numa insípida e lânguida vida burguesa, a gente se familiarizava, no seu dolorido orgulho, com o pensamento de poder deixar a vida quando quisesse, quando não achasse mais do seu

**236.** “O inglês inteligente”, prosseguia Goethe, “vê-se cercado desde a infância por uma sociedade poderosa que estimula todas as suas energias; cedo ou tarde percebe que para ajustar-se a ela tem de concentrar toda a sua inteligência”. Segue-se uma enumeração de frustrações que só a fluidez de uma sociedade relativamente permeável ao talento proporciona, promessas contrariadas que deflagram o “o pensamento da vaidade e da fragilidade de todas as coisas terrenas”. Ora, em comum com tal estado de coisas, os amigos alemães do *spleen* têm, quando muito, o apreço pela seriedade das meditações terminais. “O alemão também é sério, e por isso lhe convinha perfeitamente a poesia inglesa; e, como sua poesia emanava de uma condição superior, ela lhe parecia imponente. Por toda parte deixa transparecer uma inteligência grande, forte, experimentada, um sentimento profundo e delicado, uma vontade excelente, uma atividade apaixonada, as mais nobres qualidades, que admiramos nos homens inteligentes e cultos” (*Poesia e Verdade*, ed. cit., vol. II, p. 445-6). Um sombrio sentimento da vida passava a alimentar o amor próprio das classes cultivadas. E vesti-lo; recorde-se o traje à inglesa dos wertherianos: “Fraque azul, véstia e colete amarelo, botas de canhões marrons”. Ainda no rol dos efeitos lisonjeiros da diferença de fuso histórico, é preciso incluir o prestígio literário que os escritos de Goldsmith vinham conferir à inercia sufocante da sociedade patriarcal alemã: “o *deserted village* de Goldsmith não podia deixar de encantar-nos a todos, no grau de cultura e com os sentimentos que venho expondo. Encontrava-se retratado ali, não como vivo e atuante, mas como passado e desaparecido, tudo o que prazerosamente víamos com os nossos olhos” (*ibid.*, p. 419). Assim, o anacronismo alemão via-se guindado à posição eminente de objeto literário moderno, e das vilegiaturas na roça, redescobertas em sua real essência de personificação do “verdadeiro idílio alemão”, “até os dândis tomavam parte”, agora sem remorsos.

agrado, e com isso se furtava um pouco às injustiças e ao tédio cotidiano<sup>237</sup>.

“Mórbido devaneio juvenil” cujo segredo de polichinelo está na brutal desproporção entre capacidade e oportunidade<sup>238</sup> numa Alemanha dilacerada pelas dissonâncias de uma ordem morta, como diria Hölderlin. Inútil lembrar também que Goethe nunca escondeu a pouca simpatia que lhe inspirava a principal vítima desse estado de coisas, o intelectual “perfeitamente desfibrado pela prática cotidiana da introspecção”, que padecia portanto da “disposição reinante a que a pintura de Werther se destinava a pôr um termo”. A seus olhos, os “complexos e cacoetes” de um Lenz, os constantes “torcicolos de sua carreira”, tornavam-no um virtuose da vida intelectual, faziam dele o mais acabado representante desses “homens desocupados ou semiocupados que viviam a roer-se por dentro”. “Já conhecemos essa autotortura”, prosseguia, arrematando seu retrato do intelectual wertheriano,

que, na ausência de sofrimentos exteriores, estava na ordem do dia e inquietava precisamente os espíritos de escol. O que não atormenta senão de passagem os homens comuns, que não observam a si mesmos; o que eles procuram banir do pensamento, os melhores notavam-no, consideravam-no e registravam-no cuidadosamente em seus escritos, em seus diários. As mais severas exigências morais quanto a si e quanto aos outros associavam-no, porém, à maior negligência na prática, e uma certa vaidade, fruto desse conhecimento parcial de si mesmo, arrastava aos mais

237. *Poesia e Verdade*, ed. cit., vol. II, p. 447.

238. Cf. W. H. Bruford, *Germany in the Eighteenth Century*, ed. cit., p. 224.

estranhos hábitos e desordens<sup>239</sup>.

Enfim, na Alemanha os “espíritos de escol” sentiam a vida “como um penoso fardo”, tanto maior quando mais aguda a consciência que elevava esses mesmos seres alados à excelsa condição de “porta-voz” da “natureza divina”, como declarava Hölderlin na diatribe final do *Hyperion* – outro manifesto alemão do intelectual pobre e erradio, prestes a expatriar-se, pois “não importa que astro é preferível a esta terra” onde os filhos do Espírito conhecem toda a sorte de afrontas – dentre elas, algumas “desagradáveis experiências na alta sociedade”, como preferiria dizer, não sem humor negro, o bem-sucedido Goethe weimariano<sup>240</sup>. “O espetáculo que oferecem poetas, artistas, todos os que ainda estimam o gênio amam e cultivam a beleza, não é menos desalentador”, proclama *Hyperion* num inequívoco tom wertheriano, em nome de todos os seus infortunados pares alemães; “os desgraçados! Vivem no mundo como estrangeiros na própria casa, como o paciente Ulisses mendigando à sua própria porta, enquanto os pretendentes com sua algazarra insolente diziam: quem trouxe este vagabundo?”<sup>241</sup> Em seguinte exortação: “sê homem e não me imites”<sup>242</sup> – destinada, sem dúvida, à

239. *Poesia e Verdade*, ed. cit., vol. II, p. 461.

240. *Ibid.*, p. 454.

241. Hölderlin, “*Hypérion*”, in: *Oeuvres*, ed. cit., p. 269.

242. Cf. Lukács, *Goethe y su Epoca*, ed. cit., p. 39. Assim procedendo, Goethe atendia em parte ao reclamo de Lessing: “Para que uma obra tão calorosa quanto esta”, escrevia Lessing em carta a Eschenburg, a propósito do *Werther*, “faça menos mal do que bem, você não acha que seria preciso acrescentar um pequeno epílogo que esfriasse as coisas, algumas modificações das causas que produziram em *Werther* esse caráter tão bizarro, o contraste de outro jovem ao qual a natureza teria provido com as mesmas disposições e que soubesse resistir a elas? Você acredita que um jovem romano ou grego teria se suicidado, e pelos mesmos motivos? Claro que não [...]. Assim, caro Goethe, ainda um

intelectualidade wertheriana, chamando-a à ordem, por certo em nome de uma concepção da “personalidade cultivada” que excluía o “narcisismo da dor”<sup>243</sup> e as demais formas de “astenia” intelectual geradas no seio da infelicidade nacional.

Se afirmássemos agora, caso tenha cabimento tudo o que ficou sugerido por nossa pequena filologia de segunda mão, que a bela alma encastelada do intelectual romântico é o avesso exato, além de principal protagonista, dessa consciência nacional infeliz, estaríamos nomeando não só o alvo mais próximo da crítica hegeliana, mas estaríamos também, e por isso mesmo, garimpando a matéria bruta a que darão forma as idas e vindas da Dialética – a mesma substância intelectual de que se nutre o homem isolado e culto que, segundo Schlegel, teria exumado a antiga eficácia da ironia. De fato, desde a virada do século, não era outro o assunto real do hegelianismo que, com ra-

pequeno capítulo para terminar, e quanto mais cínico melhor”. Lukács, ao citar esta carta, comenta: “compreende-se que passe por alto o episódio da embaixada um homem como Lessing, que se formou numa permanente guerra de guerrilhas com o absolutismo em miniatura dos príncipes alemães, experimentando inúmeras vezes gravíssimas humilhações, conservando intacta, não obstante sua substância humana. Evidentemente, para ele, o caso de Werther não é uma dessas situações limite que impõem como solução o suicídio estoico” (ibid.). Enfim, o motto de Goethe, premonitoriamente glosado por Lessing, era um apelo à “virilidade” intelectual, à vocação para a responsabilidade que todo homem bem formado traz em si adormecida e que cumpria então despertar. É o que também dá a entender Heine ao citar a mesma carta de Lessing, no intuito de ressaltar o grão de bom senso que germinava na descalibrada diatribe antiwertheriana do velho corifeu ilustrado Nicolai: este último, lembra Heine, embora não tenha compreendido as reais intenções da novela de Goethe, pressentiu-lhe entretanto os efeitos desmoralizadores – entendamos, desmobilizadores – pois o de que se mais carecia naquela quadra, conclui Heine, era justamente de “sentimentos vigorosos e nacionais” (cf. *De l'Allemagne*, ed. cit., p. 103).

**243.** Fórmula de Robert Mauzi, “Les Maladies de l’âme au Dix-Huitième Siècle”, artigo citado por G. Gusdorf, *Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières*, ed. cit., p. 197.

zoável conhecimento de causa, ia tratando, sem precisar anunciá-lo, dos sofrimentos do intelectual alemão. Justamente em 1799-1800, numa das introduções ao escrito sobre a *Constituição da Alemanha*<sup>244</sup>, Hegel dirige-se com clareza à bela alma infeliz da elite cultivada nacional, em particular situação de “morte permanente” do homem de reflexão relegado ao pequeno “mundo interior”. Tal é o tipo de intelectual familiar cuja sorte está atrelada ao destino funesto do país. Alguém que elaborou e elevou até o plano da Ideia o panorama ideológico circunstante e no entanto padece a tal ponto que, em lugar da reconciliação, procura o próprio sofrimento (“*er will sein Leiden*”), entranhado na “consciência dos limites” que lhe barram o acesso à vida verdadeira. Goethe, vimos há pouco, não pensava coisa muito diversa do intelectual wertheriano: “ora, se a suprema felicidade reside na melancolia, e se a verdadeira melancolia deve ter por único objeto o inacessível, tudo contribuía para fazer do moço que aqui acompanhamos em seus desvios o mais feliz dos mortais”<sup>245</sup>. Não se poderia ser mais explícito no jogo de alusões de um ensaio político-filosófico cuja trama está armada em torno de dois focos, a questão nacional e a correspondente má consciência da *intelligentsia* burguesa numa fórmula característica: “autoaniquilamento (*Selbstvermichtung*) e ascensão aos céus em pensamento”. Falta porém surpreender o momento-chave da transposição da experiência dos homens supérfluos, que tratamos de recompor, para

244. Cf. Hegel, “*Erste Entwürfe einer Einleitung zur Verfassungsschrift*”, in: *Frühe Schriften, Werke in Zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, vo.1, p. 457-8; traduções: Scritti Politici, Turim, Einaudi, 1972, p. 9-10; *Écrits Politiques*, Paris, Champ Libre, 1977, p. 21-2.

245. *Poesia e Verdade*, ed. cit., vol. II, p. 419.

o plano da forma conceitual da filosofia especulativa; falta determinar, portanto, o ponto nevrálgico em que a vida intelectual autoencasulada e o ser bruto da dialética entram em constelação e brilham na cena acanhada de um país “atrasado”. Digamos que a ironia apresenta exatamente essa estrutura bifronte: por um lado, afina com a dialética (negativa, como voltaremos a lembrar); por outro, anima e dá forma às flutuações de uma *intelligentsia* convencida (por razões muito plausíveis) de que paira acima das classes. Resta saber se esta mesma ironia que articula o conjunto da vida ideológica nacional também vigora, sob outra forma, do lado mais abrangente e elementar do processo social; enfim, se ela não é uma das cifras do capitalismo, visto precisamente do ângulo privilegiado do seu desenvolvimento retardatário – enfim, *ironia objetiva*. Ironia que retornará, desta vez com plena presença de espírito, na articulação interna da prosa da *Crítica da Economia Política*, sobretudo nos momentos em que Marx ressalta sua descoberta da natureza *metafísica* do capital, mistério resolvido da filosofia especulativa, na figura, é claro, de seu principal representante, o momento positivo-racional da Dialética.

(1980)



# Uma Questão de Tacto

## I

Heine comparou uma vez, em sua História da Filosofia e da Teologia na Alemanha, os humanistas alemães à carapaça de um caramujo que se guarda em algum lugar, num quarto longe de seu verdadeiro meio natural. Evoca ainda os longínquos movimentos do mar, as marés; continua a abrir-se e a fechar-se, mas, no meio de um mundo inteiramente estranho, seus movimentos estão deslocados e desprovidos de significação<sup>1</sup>.

Não é bem o albatroz de que fala o poeta. Também custa reconhecer nesse bicho de concha o herdeiro do humanista, tão à vontade nesse mundo estranho em que o seu duplo moderno se sente deslocado e tolhido nos movimentos – talvez com a exceção conhecida de Goethe, posto que sua evolução desenvolta não se tenha dado sem tropeços, documentados, por exemplo, pelas atribulações de um intelectual consumido pelo favor dos grandes, como se pode ver na paranoia do seu Tasso<sup>2</sup>. Pois é esse o mundo

1. Lucien Goldmann, *Origem da Dialética. A Comunidade Humana e o Universo em Kant*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, p. 34.

2. Como se sabe, o Tasso é um Werther passado a limpo. Malgrado a modernização do assunto e a formalização da experiência imediata, o drama de Goethe ainda assim é fiel à substância histórica de sua personagem, vale dizer, o desembaraço mundano do humanista comportava uma face sombria que anunciava o mal-estar da sua duplicata moderna, a começar pelo conflito fundamental entre riqueza e cultura, na franja do qual se foi tecendo o anti-

cuja atmosfera peculiar dá profundidade à imagem de Heine: a bela sociedade. Em boa lógica, tudo faria prever uma convivência amistosa entre o novo homem culto – tão burguês quanto o seu ancestral – e as esferas da sociabilidade superior. Por definição, o paradigma do bom gosto vigorava para uns e outros. Encarnada tanto pelo *hombre en su punto* de Gracián quanto por esse outro “discreto” que é o *gentleman*, a noção de gosto acompanha a trajetória do absolutismo, o que não impede que a sua história se confunda com a ascensão do “terceiro estado” e a formação da “boa sociedade”, cuja ambição declarada é exclusivamente de ordem intelectual: sua legitimidade independe do nascimento ou *status*, derivando, pelo contrário, da “comunidade de seus juízos”, isto é, da sua capacidade de julgar acima do acanhamento dos interesses e da privacidade das pre-

capitalismo da *intelligentsia* alemã. Assim, os novos sofrimentos de Tasso deitam raízes na antiga desmesura contrariada do grande letrado renascentista: “Os sentimentos ambivalentes diante da elite econômica e social de fato só se desenvolvem com a entrada em cena dos humanistas que configuram um novo fenômeno social, o dos inimigos estipendiados, graças ao contraste entre a ficção de sua independência e suas obrigações reais, sem falar no ressentimento contra o senhor. Pois como poderia deixar de sentir ciúmes e inveja da classe que monopolizava o poder político e econômico uma camada que se julgava dona da verdade, da sabedoria e de todos os meios do trato cultivado? [...] Quanto mais os humanistas acariciaram a ficção de sua liberdade espiritual, tanto mais humilhante lhes parecia sua dependência da camada senhorial [...] A partir do momento em que artistas e letrados entraram em contato mais estreito com as classes dominantes, mudaram igualmente, junto com sua forma de vida, suas ideias e aspirações. Enquanto a sofistas e retores jamais ocorreu rivalizar com os potentados, são os humanistas os primeiros intelectuais a exigir satisfação do seu direito ao bem-estar e à influência. O contraste de classe entre os dois campos revela-se de modo drástico na medida em que os humanistas, em sua maioria de origem plebeia, são finalmente contidos pelas mesmas camadas superiores, que de início haviam estimulado sua ascensão social. Com o tempo, o contraste ideológico salta aos olhos, e a desconfiança mútua entre a classe senhorial política e econômica, feia, gananciosa, ambiciosa de poder e inimiga do espírito, e a orgulhosa casta dos homens cultos, insegura, inimiga de toda dependência, não tardaria a desembocar em conflitos” (Arnold Hauser, *Sociologia del Arte*, Madrid, Guadarrama, 1975, vol. I, p. 228-30).

ferências<sup>3</sup>. E no entanto o desencontro não podia ser mais doloroso. O humanista encaramujado de que fala Heine é facilmente reconhecível na expressão crispada do intelectual principiante pouco afeito à vida mundana, egresso da universidade, extraviado num estranho universo de elite onde os diplomas de nada valem. O escritor alemão “vive no deserto”, costumava dizer Goethe, sem dúvida obsedado pelo espectro de um público *introuvable*, mas também com um olho posto, e a alma dividida, nesse “vasto deserto do mundo” fustigado por Rousseau, às portas do qual esbarrava o trunfo burguês da cultura. Um homem superior, explicava Wackenroder a Tleck, “não pode viver nesse mundo seco, árido e lastimável”<sup>4</sup>. A exceção representada por Rousseau no vasto mundo parisiense é a regra do pequeno mundo alemão; daí o fervor com que o liam os primeiros românticos – tinham todos um coração maior que o mundo, salvo o coração veterano de um Goethe. Além do mais perseguia-os o medo atroz de parecerem ridículos. Veja-se por exemplo o mal disfarçado despeito que tinge a modéstia desencantada de Schlegel relatando seu insucesso mundano:

Sou obrigado a confessar que não sou amável. Careço de paz comigo mesmo e com os outros para ter a doçura e a graça que atraem o amor [...] Consideram-me interessante e se afastam do meu caminho. Por toda parte, o bom humor desaparece quando chego; minha vizinhança oprime. Preferem olhar-me de longe, como uma raridade perigosa<sup>5</sup>.

3. Apoiamo-nos numa observação de H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sigueme, 1977, p. 67-8.

4. Henri Brunschwig, *Société et Romantisme en Prusse au XVIIIème Siècle*, Paris, Flammarion, 1973, p. 248.

5. Apud *ibid.*, p. 248.

Declassés pela nova cultura, esses intelectuais refratários também por timidez mostravam-se impermeáveis às regras elementares da conduta de todo “*honnête et galant homme*”. Nem por isso essa pedra no caminho da ascensão social deixou de ser laboriosamente ruminada: Wackenroder redigiu um tratado sobre o *savoir-vivre* exigido pela “boa sociedade”, Schleiermacher deixou inacabado um *Ensaio sobre a Teoria do Comportamento Mundano*. Quase todos, durante seus anos de aprendizagem, porfiaram sem sucesso por se fazer apreciar nos salões, resignando-se enfim à solidão, não sem antes metamorfoseá-la na virtude suprema do intelectual<sup>6</sup>. Para um veterano da Ilustração como Garve, essa alquimia romântica era muito pouco convincente; de fato, representava uma capitulação cujo conteúdo de classe fez questão de sublinhar: “Quanto mais descemos nas classes burguesas, mais ouvimos condenar as inclinações para a vida em sociedade e louvar as que tendem à solidão [...] Das classes superiores exige-se a sociabilidade, das inferiores uma vida retirada”<sup>7</sup>. O apreço intelectualizado à vida encaramujada resultava assim do mesmo conflito de classe – aliás mal encoberto pelo eufemismo delicado de Mme. de Staël ressaltando o “*goût de la retraite*” do humanismo alemão<sup>8</sup> – na origem da oposição tantas vezes referida entre Cultura e Civilização. Não fosse a sociabilidade mundana infeliz, seria menos sólida a certeza de que a cultura superior é apanágio do homem isolado. O intelectu-

6. Cf. *ibid.*, p. 245.

7. *Apud ibid.*, p. 253-4.

8. Cf. Geneviève Blanquis, *La Vie Quotidienne en Allemagne à l'Époque Romantique, 1795-1830*, Paris, Hachette, 1958, p. 129.

al romântico desertava um mundo que já o abandonava, recolhendo-se no “sentimento ulcerado de sua superioridade desconhecida”<sup>9</sup>. Visto do ângulo frívolo da desfeita mundana, é ainda a mesma afinidade entre personalidade cultivada e ressentimento burguês que aflora na *démarche* insegura do intelectual alemão – pois essas feridas da autoestima de letrado, que também são as do Espírito, não são daquelas que se curam sem deixar cicatrizes. A ironia terá sido a principal delas.

Há pois um grão de misantropia nessa outra figura do encasulado fixada pela imagem de Heine. “A simples vista de um homem”, declarava Wackenroder, “me oprime tanto que já não posso respirar livremente”<sup>10</sup>. Essa ansiedade ainda guarda algum vínculo com a circunstância que viu nascer o humor atrabiliário de Alceste: pelo menos uma comum aversão ao espírito absolutista da bela sociedade, isto é, à cena primitiva do ideário do *honnête homme* – pois o bom-tom do homem do mundo, que podia ser aristocrata ou não, estava calcado no modelo da civilidade nobre. Como é sabido, Molière, entre tantas outras coisas, procurou tirar partido do quanto havia de injustificável e cômica extravagância na resistência obstinada e arcaica (justamente em nome dos velhos costumes pré-absolutistas) de Alceste em conformar-se ao paradigma social dos novos tempos – falta-lhe o senso do *juste milieu*, a sua desmesura torna-o ridículo. O misantropo é um gentil-homem de outro século, ainda distante da nova servidão de Versalhes; porém há algo de moderno no seu mau humor de homem antigo, no seu apego à “velha

9. *Ibid.*, p. 214; cf. H. Brunschwig, ed. cit., p. 247.

10. Citado por H. Brunschwig, ed. cit., p. 247.

franqueza” – “ser franco e sincero é o meu maior talento maior”<sup>11</sup>. A Revolução Francesa reabilitou Alceste contra Philinte, dando razão a Rousseau, que vira no misantropo virtuoso um tipo superior ao “*homme de société*”, simplesmente “*aimable*”<sup>12</sup>. A dissonância descalibrada de Alceste anunciava o ressentimento de plebeu cultivado de Rousseau, para quem a dissociação mundana de ser e parecer era intolerável, sobretudo quando considerada do ângulo da nova intimidade burguesa, centrada na transparência espontânea das relações familiares. A misantropia do intelectual romântico é um dos principais ramos em que se vem esgalhar essa linhagem de enfeitados. No êxtase solitário do intelectual vibra o mesmo timbre burguês da sua emotividade de alma sensível, espelha-se a mesma vontade burguesa de veracidade mundana, nem sempre inteiriça, de fato tolhida pela timidez de letrado à míngua de verve e urbanidade. À primeira vista, o romântico era tudo menos um intelectual grã-fino, cujo lero-lero ilustrado reputava superficial e por isso mesmo repudiava. No seu tratado preventivo de boas maneiras, Wackenroder aconselhava ao jovem candidato à gafe falar o menos possível, retrair-se, retirar-se em si mesmo e evitar a tentação de aliviar em sociedade o fardo de suas ideias e sentimentos<sup>13</sup>, o que dá bem a medida da renúncia que o êxito mundano exigia de um intelectual no início de carreira e cujo constrangimento era ainda agravado pela ignorância de algumas operações elementares, como es-

11. Cf. Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard [Col. Idées], 1970, p. 357.

12. Cf. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, Paris, Gamier-Flammarion, 1967, p. 96ss.

13. Cf. H. Brunschwig, ed. cit., p. 247-8.

crever a uma protetora ou dançar uma quadrilha<sup>14</sup> – pois ao medo do mundo vinha juntar-se o da *femme du monde* e com ele desaparecia o principal esteio do *polite writer* segundo Hume, a civilidade do trato ameno e cultivado que só o convívio galante com as “*women of sense and education*” assegura. Em suma, uma personagem muito pouco sociável. Era mais ou menos isso que dizia Goethe a Eckermann, que fazia praça de demonstrar francamente em sociedade toda a gama de suas simpatias e antipatias:

Mas de que serviria a educação [repara Goethe] – se não tentássemos superar nossas tendências naturais? E tolice exigir que os homens combinem conosco [...] Pois é precisamente em presença de naturezas reticentes que devemos fazer um esforço suplementar [...] Você não tem escolha, é preciso penetrar no *grand monde*. Você não escapará dessa necessidade<sup>15</sup>.

Da parte de um intelectual que completara o ciclo da sua ascensão social, essa profissão de fé mundana não chega a surpreender – exceto ao letrado burguês estranho ao “belo convívio” (como diria Schiller) e que por isso mesmo toma como imperdoável a convicção íntima contrariada pelos imperativos da amabilidade. Digamos sem muito exagero que Goethe estivesse procurando evitar as desvantagens da “cordialidade” romântica (e plebeia) num país em que a regra era a condição subalterna do homem culto, pois de fato

a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade; detém-se na parte exterior, epidérmica do indivíduo, podendo mesmo servir, quando

14. Cf. *ibid.*, p. 243.

15. Apud N. Elias, *La Civilisation des Moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 55.

necessário, de peça de resistência; equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar intactas sua sensibilidade e suas emoções [...] armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social; e, efetivamente, a polidez implica uma presença contínua e soberana do indivíduo.

Na verdade, descontada a solução de compromisso sugerida por Schiller – estetizar a aspiração ao livre intercâmbio de ideias e emoções própria do intelectual burguês, isto é, exigir do mérito a bela aparência e da verdade interior a forma agradável<sup>16</sup> –, a declaração de Goethe é um dos raros momentos, na história da *intelligentsia* alemã, de reconhecimento do valor social positivo da “polidez”. Norbert Elias explica-o justamente pela marginalidade do poeta: não pertencendo de fato a nenhum dos grupos sociais preponderantes, teria procurado “sublinhar as vantagens e os aspectos humanos da moderação que o homem do mundo impõe à sua emotividade pessoal”<sup>17</sup>. Era esse o preço da cooptação, e o seu pré-requisito o tacto de um bom ator – o que faltava a um misantropo virtuoso como Rousseau.

Entendamos um pouco melhor o arranjo de Goethe, desta vez com a ajuda de Adorno. Pelo que vimos, a lição de Goethe seria mais ou menos a seguinte: num país “defasado”, do ponto de vista da evolução de conjunto da nova ordem capitalista, uma carreira intelectual não se sustenta se não for entendida como uma sucessão de operações plenas de tacto. Ora, observa Adorno, Goethe

16. Schiller, *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*, trad. Roberto Schwarz, São Paulo, Herder, 1963, Carta 26, p. 26.

17. Cf. N. Elias, ed. cit., p. 56.

que se dava claramente conta da ameaçadora impossibilidade das relações humanas na sociedade industrial nascente, procurou, nas novelas dos *Anos de Viagem*, representar o tacto como a única possibilidade de salvação entre os homens alienados. Essa solução, para Goethe, confunde-se com a renúncia: com a renúncia à vizinhança plena, à paixão e à felicidade inteira<sup>18</sup>.

É curioso notar – sobretudo quando se tem em mente a evolução intelectual de Lukács – que num artigo de 1922, alinhando-se ao partido de Lessing contra o de Goethe, Lukács se mostrava bem menos indulgente do que Adorno, tomando a estilização goetheana como um corolário conformista da “reconciliação com a realidade”, realismo que mais tarde exaltar, juntamente com a reabilitação hegeliana do desfecho termidoriano da Revolução Francesa: assim, aos olhos de Goethe,

o que separa os homens uns dos outros, o que lhes é exterior, o *status*, a posição social, já não aparece como algo exterior, como uma cadeia que é preciso romper, mas como um vínculo interno necessário, como um meio favorecendo o desabrochar da alma. A liberdade interior, mesmo utópica, nas relações entre os homens é substituída pelas “boas maneiras”, pelas regras de conveniência, pela etiqueta da corte. Não se trata para os homens de se conhecerem mutuamente, mas de se aproximarem sem choque; para eles não se trata de estreitar relações ditadas por uma voz interior, mas sim de respeitar barreiras exteriores que lhes são impostas como mandamentos (da alma) intransponíveis<sup>19</sup>.

18. Cf. *Minima Moralia*, Turim, Einaudi, 1954, p. 24-5.

19. “‘Nathan’ e ‘Tasso’”, in: *Littérature, Philosophie e Marxisme*, 1922-1923,

Seja como for, o que podia parecer mero expediente de intelectual em apuros num país “retardatário” entra em constelação com o curso nefasto do mundo. Não é certo porém que Goethe, embora convencido da crescente impossibilidade da convivência humana, tenha entrevisto nas formas da sociabilidade cortês o primeiro estigma do sujeito atrofiado, nem que tenha lamentado a perda da bela comunidade (*Gemeinschaft*) dos corações transparentes, eclipsada pelo artifício moderno da sociedade (*Gesellschaft*) atomizada. Pelo contrário, é justamente da parte do intelectual wertheriano que devemos esperar a apresentação contrafeita da experiência mundana da etiqueta como uma capitulação, acrescida da flagrante hostilidade às convenções da polidez, nas quais esbarra como em outros tantos entraves à livre expansão da intimidade semeados pelas antigas classes dominantes. Sua notória falta de tacto deve ser compreendida à luz do declínio do ideal do *honnête homme*<sup>20</sup>.

Paris, P.U.F., 1978, p. 82.

**20.** Mais uma vez é preciso datar e qualificar esse mal-estar do intelectual plebeu no trato das coisas do mundo. Já nos referimos à falta de tacto de um Rousseau, e sobretudo à sua ambivalência – a um só tempo festejado e maldito –, quem sabe cifra da “dialética do Iluminismo” que o investiu. A linhagem rousseauiana tem largo fôlego, esgalhando-se através das gerações e das várias conjunturas da expansão desigual da nova ordem burguesa. O que acaba de ser dito do intelectual wertheriano vale igualmente para o rousseuismo mais truculento da geração *Sturm und Drang*. Voltamos à observação de Adorno (cf. “Sul Classicismo dell’*Ifigenia* di Goethe”, in: *Note per la letteratura* (1961-1968), Turim, Einaudi, p. 175) a propósito da fronda do jovem Goethe e seus amigos, fustigando o caráter nefasto do processo civilizatório, sobre o qual, à época do absolutismo declinante, projetava-se uma luz crua e ofuscante: “A natureza, denunciavam os *Stürmer*, deve emancipar-se da tutela de leis usurpadoras, o sentimento íntegro não deve ser mutilado”. Nesse caso, não espanta que a “genialidade” incluisse no seu programa anticlássico a rudeza de uma falta de tacto intencional, estendendo-se, no seu ataque, da forma francesa imitada na Alemanha à camisa-de-força das boas maneiras do trato mundano. Dessa mesma estirpe é o enfado de Julien Sorel nos salões dos De La Môle; todavia mudaram os tempos: a cínica energia do ressentido herói stendhaliano ainda brota da antiga geração dos intelectuais de *grenier*, mas

Ao adotar a linguagem do homem do mundo, Goethe dava a entender o quanto ainda compartilhava desse ideal de elegância e cultura já no seu ocaso. Prova disso era a sua vocação teatral, na qual externa uma clara aspiração à existência pública do espírito harmonioso. Ao longo do Antigo Regime a vida elegante dos salões oferecia – sobretudo aos olhos da misantropia raciocinante – um modelo reduzido do *theatrum mundi*. Os imperativos da polidez têm muito da máscara teatral – aliás o *tacto* também é um recurso de teatro<sup>21</sup>, como são teatrais as convenções da vida cotidiana em público, isto é, representada<sup>22</sup>. A comparação era corrente na Idade Clássica. Sem serem originais, as observações de Diderot tinham no entanto força e alcance inegáveis: “Não se diz no mundo que o homem é um grande comediante? Não se entende com isso que ele sente, mas ao contrário, que prima em simular, embora nada sinta”<sup>23</sup>. Tal é o paradoxo do jogo teatral, como se

o antigo “espírito” civilizado que oprimia o moço culto e pobre enregelou-se, daí o novo mal-estar no convívio com a alta aristocracia. Trata-se de um enfado incomum, explica Auerbach, incompreensível caso não levemos em conta as injunções da Restauração: “No século XVII ou até no século XVIII, os salões correspondentes eram tudo menos aborrecidos. Mas o ensaio empreendido pelo governo burbônico, com meios insuficientes, para replantar condições definitivamente superadas e condenadas fazia tempo pelos acontecimentos cria nos círculos oficiais e dirigentes dos seus adeptos uma atmosfera de mera convenção, de falta de liberdade e de afetação, contra a qual o espírito e a boa vontade das pessoas implicadas eram impotentes [...] Que diferença com a ousadia espiritual dos famosos salões do século XVIII, que, evidentemente, nem sonhavam com os perigos que desencadearam contra sua própria existência! Agora conhecem-se os perigos, e a vida é dominada pelo temor de que a catástrofe de 1793 se possa repetir” (*Mimesis*, São Paulo, Perspectiva, 1971, p. 396-7).

21. Cf. p. ex. Erving Goffman, *La Mise en Scène de la Vie Quotidienne*, Paris, Minuit, 1973, vol. I.

22. Cf. Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'Intimité*, Paris, Seuil, 1979, p. 39-40.

23. *Apud* R. Sennett, ed. cit., p. 95.

sabe, da mesma ordem que a exigência goetheana de evitar a confusão entre a camisa e a pele. Havia uma ligeira impostura de ator nos bons modos intelectuais do humanista à antiga. Pois é essa distância impessoal que o “homem sensível”, vale dizer, a nova cordialidade do intelectual burguês, custa admitir. Daí a sua incivilidade congênita, que não raro desaguava no narcisismo infuso na prática cotidiana da misantropia<sup>24</sup>. Nesse sentido era perfeitamente incivil o desígnio de Eckermann fazer os demais arcarem com todo o peso de sua personalidade. Note-se que a aversão às normas elementares da urbanidade, da parte dessa personalidade espontânea e transparente, devolve-nos ao quadro familiar do intelectual alemão apolítico. Incivilidade e apolitismo andam juntos, irmanados pelo culto burguês da intimidade. São virtudes prezadas pelos campeões da *Gemeinschaft* e que fazem sistema quando vistas do ângulo do capitalismo retardatário, que é o da formação histórica da Alemanha, isto é, de uma sociedade que conhece

primordialmente as virtudes privadas que ultrapassam de muito as relações contratuais, inclusive desvalorizando-as, implícita ou explicitamente; imperam aqui valores como a “interioridade”, a “autenticidade” (com a implicação da “hipocrisia das virtudes públicas”), a “naturalidade”, a “fidelidade”<sup>25</sup>.

24. “A civilidade é a atividade que protege o Eu dos outros Eus e lhe permite portanto gozar da companhia da outra pessoa. O uso da máscara é a essência mesma da civilidade. A máscara permite a pura sociabilidade, independentemente dos sentimentos subjetivos de poder, incômodo etc. daqueles que a usam. A civilidade preserva o outro do peso do Eu [...] A civilidade consiste em tratar os outros como se fossem desconhecidos, em forjar com eles vínculos sociais respeitando essa distância primeira” (R. Sennett, ed. cit., p. 202).

25. Ralf Dahrendorf, *Sociedad y libertad*, Madrid, Tecnos, 1971, p. 249.

Por isso a política é necessariamente superficial – tanto quanto o intelectual “civilizado” –, além de trair uma concepção teatral da existência “inautêntica” como uma máscara, que é a da pessoa pública. Compreende-se então a constância com que a *intelligentsia* alemã se entregou à difamação da vida pública, do horror que despertava em Schopenhauer o que costumava qualificar de “apoteose do filistinismo”, vislumbrada na menor veleidade política do homem de cultura, ao descrédito conservador das formas modernas de sociabilidade que permeia a fenomenologia heideggeriana do reino anônimo do “se” (*das Man*) – o que não excluía, num e noutro caso, como é notório, o namoro firme com as mais fortes razões de Estado nos momentos de crise<sup>26</sup>.

Não custa lembrar que o círculo íntimo dessa personalidade por definição contraposta às convenções sociais representa o principal baluarte da nova elite cultivada em luta com a civilidade teatral da sociedade aristocrática. Reconheçamos nessa individualidade avessa às regras impessoais do convívio mundano o resultado do “longo esforço de formação interior” de que falava Kant. Como a Teoria antiga, a *Bildung* transfigurava o conjunto da personalidade, moldava-lhe o caráter, deixando na fisionomia reta, franca e sincera do letrado uma marca indelével de “distinção”, sem a qual não poderia rivalizar e finalmente suplantar o privilégio de nascimento e “boas maneiras” das antigas elites<sup>27</sup>. Eram esses os traços mais salientes do homem novo que a *intelligentsia* burguesa opunha ao

26. Cf. Lukács, *El Asalto a la Razón*, México, Grijalbo, 1968, *passim*, com as ressalvas de praxe diante desse importante livro malogrado.

27. Cf. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Mass., Harvard, U.P., 1969, p. 87, 123; N. Elias, ed. cit., p. 67, 69.

ideal declinante do *honnête homme* – por exemplo, esse protagonista recém-chegado está em cena, ou melhor, circula entre palco e plateia, na concepção schilleriana do teatro, como instância moral cuja ribalta representa “o canal comum no qual se propaga a luz proveniente da parte melhor e pensante do povo”<sup>28</sup>. Mas à medida que se degrada esse modelo de civilidade calcado no desempenho nobre vai-se tornando problemático o paradigma da *cultura geral*, que lhe é correlato, vai-se diluindo o ideal de formação harmoniosa, universal e não-especializada que impregna, como se viu, o *ensaísmo* do homem de letras independente durante a Idade Clássica. Por outro lado, basta recordar que o principal foco de resistência burguesa aos cânones da “boa sociedade” encontrava-se na Universidade, para avaliarmos na sua justa medida o alcance de uma outra observação, de Kant, *pendant* exato do contraponto de Cultura e Civilização, aliás sublinhado pelo mesmo Kant, de que partíramos: “A cultura livre é, de certo modo, apenas um jogo, enquanto a cultura escolar é uma coisa séria”. Relida da perspectiva polêmica da *intelligentsia* refratária posterior – sobretudo do ângulo de seus principais representantes, Schopenhauer e Nietzsche –, a afirmação de Kant pode parecer pedante e acanhada; ocorre que a posição da burguesia de cultura na cena alemã variou, sua instituição mais notável viu-se ameaçada de perto pela rotina, os intérpretes mais avançados do seu legado tornaram-se sombrios, posto que ainda aferrados ao grande fetiche burguês da cultura superior, que nunca deixou de ser uma “coisa séria” – e no entanto, por razões que não cabe estudar agora, uma opor-

28. Citado por R. Koselleck, *Crítica Illuminista e Crisi delle Società Borghese*, Bolonha, Il Mulino, 1972, p. 118.

tuna estreiteza de vista mandava desde então incluir a herança clássica no limbo da “filosofia universitária” ou do “filitinismo da cultura”. Na verdade, a fórmula de Kant exprime à perfeição o ideário dos mandarins alemães. O *esprit de sérieux*, alegado por Kant e no qual voltaremos a esbarrar, confunde-se afinal com a respeitabilidade burguesa da cultura em conflito com o verniz epidérmico da civilização aristocrática; era justo e necessário então que o reencontrássemos celebrado por um “professor livre de direito” – o intelectual “puro” e “autônomo” que Kant, no *Conflito das Faculdades*, destinou à Faculdade de Filosofia – contra o falso prestígio que até então aureolava a superficialidade de bom-tom da cultura geral ostentada pelo homem de espírito. Aos olhos de um mandarim – que o *grand monde* nunca deixou de intimidar –, a combinação de civilidade e cultura não podia ser séria. Até mesmo no interior de sua praça forte – o bom gosto – a cultura dita livre perdia terreno. Pois não é fácil resistir à impressão de que na crítica kantiana do juízo de gosto pulsa forte o desejo de distinção pela cultura que anima a *intelligentsia* burguesa à procura de um lugar ao sol. A nos fiarmos numa observação de Bourdieu – cuja inspiração central, o princípio da indivisibilidade do gosto, não vem ao caso discutir –, a Analítica kantiana do Belo e do Sublime reproduz em nova chave a posição instável, em *porte-à-faux*, ocupada pelos intelectuais alemães, elite aos olhos do povo, camada subalterna para a aristocracia dominante; suas preferências pelo menos são claras, como também é patente o esforço de legitimação social de uma nova elite cultural quando repudia tanto o gosto vulgar e bárbaro do povo, “que não se compõe de ignorantes”, quanto o deleite heterônimo do aristocrata:

Igualmente afastado da concupiscência e do conspi-

cuous consumption, o prazer puro, isto é, totalmente escoimado de todo interesse sensível ou sensual e ao mesmo tempo perfeitamente livre de todo interesse social e mundano, opõe-se tanto ao gozo refinado e altruísta do homem do mundo quanto ao gozo bruto e grosseiro do povo<sup>29</sup>.

Reparemos ainda – completando o ciclo descendente do *honnête homme* desacreditado – que a ascese requerida pelo esforço burguês de distinção e gosto apurado é da mesma ordem que o sacrifício exigido por Hegel do novo homem culto, o sacrifício da particularidade. Entendamos: uma elevação dificultosa e disciplinada – o contrário mesmo da facilidade irresponsável da cultura livre – que demanda circunspecção e ponderação, isto é, seriedade<sup>30</sup>. Está claro que a celebração burguesa da *scholarship* inclui os românticos; entretanto a renúncia à fantasia, ao capricho e ao arbítrio da idiossincrasia, reclamada por Hegel<sup>31</sup>, torna a excluí-los do rol dos mandarins. Aqui a oposição burguesa se bifurca e é preciso nuançar.

## 2

Mas ainda não terminamos com a “dialética do tacto”. Eis um contraponto característico. De um lado Lessing, empenhado na construção de um drama burguês nacional, peremptório em sua intransigência, ou falta de tacto, pois

29. Pierre Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979, p. 576.

30. Cf. *Philosophische Propädeutik*, in: *Hegel Studien Ausgabe*, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1968, I, § 43, p. 90-1; trad. *Propédeutique*, Paris, Gonthier, 1963, p. 59-60.

31. Cf. *ibid.*, §§ 42, 43.

é daqueles – para falar como Schiller – cujo severo senso da verdade é ofendido pela falsidade dos costumes e que portanto não hesita em incluir a cortesia entre as mentiras que ornaram o “belo convívio” – por exemplo: não sei “o que pode ser mais ofensivo e mais indecente para um homem livre do que essa cortesia francesa”; ou ainda: “há muito já sei que a corte não é precisamente o lugar onde um poeta pode estudar a natureza”<sup>32</sup>. De outro lado Goethe, aconselhando o futuro leitor:

A coisa principal para compreender o Tasso é não ser muito jovem e ter crescido numa boa família. Um moço de boa família, dotado de suficiente engenho e sensibilidade e de uma adequada educação social, que deriva do convívio com homens formados nas altas ou altíssimas classes sociais, não achará difícil o Tasso<sup>33</sup>.

É preciso, no entanto, nuançar esse contraponto tão ao gosto do Lukács dos anos 20. Sem dúvida, o wertherianismo do jovem Goethe, sufocando na estufa das “miseráveis condições sociais” e não obstante consciente de quanto o beneficiavam as distinções de uma sociedade estamental, é coisa do passado, mas não se pode imaginar que tenha passado sem deixar vestígio o antigo desprezo pelos homens cuja alma se consome na liturgia da etiqueta<sup>34</sup>, de outro modo não se explicaria seu intento de insuflar ânimo novo no “nominalismo do tacto” – espírito afinado com os novos tempos. Dos quais Lessing, por seu turno, fora porta-voz contundente e polêmico. Ora, nunca será

32. Apud Anatol Rosenfeld, “Introdução” a Lessing, *De Teatro e Literatura*, ed. cit., p. 18.

33. Apud Eckennann, *Colloqui con il Goethe*, Turim, UTET, 1957, vol. 1, p. 212.

34. Cf. *Les Souffrances du Jeune Werther*, in: *Romans*, Paris, Pléiade, 1966, p. 60-1.

demais pôr em perspectiva histórica e de classe seu alegado horror de intelectual independente das manhas do “belo convívio”. Pelo contrário, sabe-se que esse paladino da *Bürgertum* preferiu à companhia deprimente dos burguesotes berlinenses e dos novos-ricos de Leipzig o convívio arejado de alguns nobres da Pomerânia oriental e de oficiais fredericianos. As coisas estavam tão malparadas na Alemanha daqueles tempos de espesso filistinismo, explica Mehring, “que um caráter forte e viril como o de Lessing devia procurar os seus iguais antes nas classes dominantes do que nas dominadas”, e em particular num grupo escolhido de oficiais prussianos, último reduto, “pelo menos em tempo de guerra – e seria muito injusto não reconhecer que a guerra de sete anos é a melhor página da história dos *Junkers* prussianos – a abrigar uma certa afirmação de independência individual e do valor, como enfatiza Schiller no canto dos cavaleiros do *Wakkestein*”; não espanta então, conclui Mehring, referindo-se à *Minna von Barnhelm*, que “a comédia clássica de nossa vida burguesa seja uma comédia militar” – e o que pode ser mais alemão do que essa insólita circunstância?<sup>35</sup>

Observação adotada por Lukács ao estudar, em 1963, a comédia lessinguiana: de fato, repara ele, não se pode negar que, em certos períodos de incipiente despertar nacional na evolução desencontrada e retardada de certos povos, como o alemão, o exército representa para “os homens honrados e decentes um campo de ação mais adequado que qualquer serviço civil”<sup>36</sup>. Isso não é tudo, apenas o

35. Cf. Franz Mehring, *La Leggenda di Lessing*, Roma, Riuniti, 1975, p. 252-3, 267.

36. Lukács, “*Minna von Barnhelm*”, in: *Goethe y su Epoca*, Barcelona, Grijalbo, 1968, p. 43; cf. também p. 30.

suficiente para sugerir o quanto a “miséria alemã” vinha baralhar a ciranda das relações entre o intelectual independente e as classes dominantes, complicando o cotejo entre o irredutível Lessing e o áulico Goethe. Recorde-se ainda a “figura do encasulado”, “a personagem fechada em suas convicções, cega para o sentido imediato da situação em que vive”, tema recorrente na obra de Lessing, analisado por Roberto Schwarz nos seguintes termos: numa “estrutura literária interessada na volta do filho pródigo, e não nas razões de sua partida, a sociedade não é posta em questão, antes pelo contrário, é confirmada pelo regresso de quem se perdera”; assim, o homem isolado está sempre em erro e seu encasulamento é mera extravagância de turrão, esquisitice de quem se extraviou por miopia individual; em particular, na *Minna von Barnhelm* “a sociedade é posta em questão pelo ressentimento da figura central, mas volta depois a ser confirmada”; sua lógica interna, que pedia “autodestruição” ou “cinismo oportunista”, resolve-se em idílio, dado por verdadeiro, enquanto a “turra justiceira do oficial” esfuma-se em fantasia; em suma, “encasulamento do próprio Lessing em face do Realismo”, que assim aborta, conclui o autor, por obra dos preconceitos mesmos de Lessing – “o valor positivo da sociedade é postulado, e o simples desvio é suficiente para caracterizar o extraviado” – que tolem a dinâmica social infiltrada em sua matéria poética<sup>37</sup>. Realismo às avessas o de Lessing, em que o encasulamento do contraditor da ordem social implica perda do senso de realidade, e não o seu contrário. Reconciliação com a realidade portanto, um desfecho que anuncia a “estilização” goetheana, in-

37. Cf. Roberto Schwarz, “Emília Galotti e o Nascimento do Realismo”, in: *A Sereia e o Desconfiado*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965, p. 53ss.

clusive no seu intuito “educativo”. Onde então a diferença entre esses dois contendores das “câibras anímicas” (para usar outra fórmula de Roberto Schwarz) de que padeciam seus concidadãos mais inconformados e bem formados? A rigor duas utopias (de) intelectuais convergentes, diversamente refratadas pela órbita em que gravitavam nobreza e burguesia, por vezes com o sinal trocado no que concerne a virtudes e vícios. Voltemos, prolongando o parêntese, ao oficial turrão de *Minna von Barnhelm*: “Depois de esboçar – através de sua teimosia – a problemática de largo alento que expusemos”, anota Roberto Schwarz, referindo-se à maneira pela qual Lessing põe em cena a agonia de um estilo de vida anacrônico e os dilemas que daí se seguem para a integridade pessoal,

Telheim vai subitamente conceder que o seu ressentimento era sem razão. Perde-se o significado social de sua atitude, que cede o posto à estratégia coreográfica da felicidade. Nada impede o advento da harmonia burguesa, excetuando o encasulamento do major, ao qual resta apenas ser razoável<sup>38</sup>.

Menos intransigente, o último Lukács acrescentaria: de fato, tirante a rigidez moral do oficial prussiano, nada impede o advento da harmonia burguesa, desde que a entendamos como o triunfo definitivo do Reino da Razão, “convicção luminosa”, crença na “harmonia última do mundo”, da qual Lessing jamais se apartou malgrado todas as desventuras de sua vida atribulada<sup>39</sup>. O que antes era prejuízo, iluminista no caso, a entrar o desdobramento realista da representação literária vê-se agora

38. *Ibid.*, p. 101.

39. Lukács, art. cit., p. 42, 47, 48.

alçado à condição de ideário regulador responsável pela “transformação dos pensamentos claramente definidos em momentos emocionais fluidos e imprecisos de uma marcha irresistível em direção ao Reino da Razão”<sup>40</sup>.

Evidentemente, não vem ao caso esquadrinhar essa constelação de realismo falhado – aliás a conceituação de Roberto Schwarz, associando realismo e profundidade histórica, recobre em parte as razões de Auerbach para explicar o malogro do realismo alemão –, ideologia ilustrada e proeza artística comparável, segundo Lukács, à música de Mozart, cujo princípio de estruturação seria igualmente incompreensível se nela não vibrasse análoga convicção iluminista acerca do futuro. Observemos apenas – para nos aproximarmos um pouco mais de nosso assunto – que a índole “dialógico-epigramática” da língua de Lessing, assinalada por Lukács na comédia em questão e também na frase mozartiana, cristaliza um ideal de sociabilidade partilhado igualmente por Goethe – está visto, ideal de homem culto que espera, com a lâmina afiada do epigrama “em sociedade”, esbater as tais “cãibras anímicas” de que se falava há pouco. Note-se ainda que Lukács chama “estoicismo” à obstinação do homem encasulado, descobrindo a raiz local do seu comportamento excêntrico: com efeito, não custa lembrar mais uma vez que o estoicismo em questão é outro traço característico da pequena paisagem alemã e, como tal, peculiaridade a ser incluída no capítulo das compensações; assim, à integridade pessoal constantemente ameaçada pelas sequelas da malformação nacional vinha em socorro uma versão apropriada da moral estoica – entre outras coisas, seu ideal de autarquia vinha a calhar para o homem isolado cujos

40. *Ibid.*, p. 48.

desencontros estamos esmiuçando –, uma espécie de ideologia defensiva do súdito, tábua de salvação do homem reto porém à mercê de forças que o ultrapassam. Ora, não obstante sua fibra estoica, o nosso major transige sem vexame. O final é feliz, aliás obrigatório numa comédia, mas não se trata de um *happy ending*, adverte Lukács, muito menos de uma glorificação do status quo<sup>41</sup>. Sem dúvida há razões de sobra para o ressentimento, mas elas podem transformar-se no seu contrário: é mais ou menos esta a lição de Lessing, segundo Lukács. A lição dessa comédia de erros cristaliza-se graças ao tirocínio de Minna, capaz de derreter o gelo estoico do major, transformando sua razão objetiva em falta de razão contra si mesmo<sup>42</sup>. Como quem diz: olhe, sua coerência peca por excesso e, no limite, vira incoerência. Dialética? O próprio Hegel, no afã de demonstrar a presença da dialética por todos os lados, não desdenhou arrolar entre as suas evidências a experiência da reviravolta e queda no extremo oposto, quando se leva às últimas consequências um estado de coisas ou modo de agir, via de regra registrada na sabedoria dos adágios; não se costuma dizer, por exemplo, lembra o filósofo, “*summum jus, summa injuria*”, para exprimir a transformação da justiça toda vez que, com zelo estrito, se aplica a primeira até a desmesura?<sup>43</sup> Seja como for, a graça desenvolva das réplicas epigramáticas de Minna deriva sua força persuasiva desse discernimento dos contrários que se suscitam mutuamente por demasia própria e passagem ao limite – tirocínio infuso, acrescentaria Hegel, cuja pe-

41. Cf. *ibid.*, p. 44.

42. *Ibid.*

43. Cf. *Enzyklopädie*, 2 vols., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, § 81, Zus. 1.

netração só se explica pela onipresença dessa “irresistível potência universal” que arrasta todas as coisas para além delas mesmas.

Dialética ou simples questão de bom senso? Afinal, desentranhando-a da sabença dos provérbios, Hegel não fez dela “a coisa do mundo mais bem partilhada”? Por outro lado, para contradizer o major, basta a Minna deixar-se guiar por esse senso íntimo das proporções. Luz natural que tem a idade da burguesia. De fato, reconhece Adorno, “essa avaliação de uma situação tal qual ela é, esse golpe de vista experimentado que conhece bem o mercado têm em comum com a dialética a liberdade diante do dogmatismo, da estreiteza, da caturrice”<sup>44</sup>. Se assim é, vale para a sua singela faculdade de pôr as coisas em perspectiva (tal é o segredo de polichinelo da sabedoria proverbial de Minna) o que diz Adorno do famigerado *common sense*: “Emana do seu prosaísmo um elemento irreduzível de pensamento crítico”<sup>45</sup>. Todavia, a acompanharmos a observação de Adorno, tal nexos entre dialética e realismo burguês obedece à sua própria dialética: “Renunciando à obstinação, ele se torna inimigo jurado do citado pensamento crítico”<sup>46</sup>. Mas não é justamente isso o que se espera do major? Que seja razoável, que se dê conta da falta de razão de suas razões, que perderam o senso da medida e o pé na realidade – enfim, que renuncie à sua obstinação de turrão, cujo preço é a mutilação, e reconheça na opinião comumente partilhada a cifra de uma harmonia social sublimada pela Graça.

44. *Minima Moralia*, ed. cit., p. 70.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

Reviravolta conformista do espírito de contradição de Minna, impelida pelo grão de bom senso que nele germi-  
nava. Se quisermos, neste balanço, o retrato mesmo do  
hegelianismo.

Outro passo e voltamos a esbarrar na dialética, ou  
pelo menos num certo arranjo do material que parece  
pedir mais uma vez tal batismo. Eis o raciocínio implí-  
cito na teimosia do fidalgo ofendido, segundo Roberto  
Schwarz: “Se honra e bem-estar material não coincidem,  
atenho-me à honra, e torno-me um espinho de crescen-  
te magreza na consciência de meus concidadãos”<sup>47</sup>. Os  
pressupostos desse raciocínio concernem a uma conjun-  
tura histórica cujo horizonte ultrapassa o âmbito priva-  
do do ressentimento, dando-lhe razões que o fortalecem  
em sua obstinada ruminação: “Em obediência à ilusão  
aristocrática”, prossegue Roberto Schwarz, em cuja re-  
constituição do dilema do major nos apoiamos,

Tellheim considera qualidade estamental e bem-  
estar material como um par auto-evidente, embora na  
realidade não o sejam mais [...] Caso queira ceder,  
Tellheim encontrará um lugar – mas não serão mais  
von Tellheim, estaria aburguesado; caso finque o  
pé no que é direito, será levado à fome por sua situ-  
ação. Nos dois casos, o mundo já não tem lugar para  
ele. Por fome ou adaptação, estaria à morte um estilo  
anacrônico de vida [...]. Coerente, agarrado às suas  
convicções estamentais, segundo as quais se lhe deve  
o que lhe é devido, Tellheim não aceita depender do  
dinheiro. Outras personagens entretanto combinam  
honradez e dinheiro com muito sucesso – daí o as-  
pecto de mera extravagância insinuado na rigidez do

47. Art. cit., p. 58.

oficial, que assim vê degradado a prurido o seu vigor moral<sup>48</sup>.

Sabemos que a crise de Tellheim não é levada às suas últimas consequências; conhecemos também a opinião de Roberto Schwarz: o desenvolvimento realista exigido por tal matéria dramática é tolhido no seu nascedouro pelo empenho didático de Lessing em celebrar o triunfo das Luzes descartando os dois desfechos extremos pedidos pela lógica interna da personagem, autodestruição ou “cinismo oportunista”; cedendo o passo ao idílio, “a possibilidade trágica torna-se um susto didático suspenso em meio à harmonia do melhor dos mundos”<sup>49</sup>. Coubesse a Hegel dar sequência ao entrecho – afinal o assunto de fundo, transição alemã para o capitalismo, também foi o seu –, certamente penderia para a segunda alternativa, embora o seu realismo convivesse igualmente com a estilização do “atraso” local: assim, o leitor há de recordar que o conflito entre a “consciência nobre” e a “riqueza” deságua no “cinismo ilustrado” (a expressão é de Rubens R. Torres) do *Sobrinho de Rameau*. Conjecturas de lado, também já evocamos os motivos pelos quais Lukács não considera a suspensão da virtual “tragédia Tellheim” um malogro artístico – embora não ignorasse, muito pelo contrário, o quanto a “base vital, social e histórica de sua época estava carregada de tragédia”, Lessing teria divisado, atuando no homem moderno, “forças que humanamente ultrapassam essas tragédias”<sup>50</sup>. E denominou “sabedoria”, como se viu, esse golpe de vista – e de teatro – responsável pelo

48. *Ibid.*, p. 98, 99, 100.

49. *Ibid.*, p. 101-2.

50. Lukács, ed. cit., p. 43.

irrealismo do desenlace idílico. Não cabe dúvida quanto à índole burguesa desse final feliz em que prevalece a sociabilidade transfigurada pela Graça sobre o “idealismo abstrato” do misantropo. A argumentação de Lukács consiste em lembrar muito simplesmente (por assim dizer) que nem tudo é pura ideologia na ideologia burguesa – a começar pela concepção lessingiana da catarse, de inequívoco cunho iluminista, pensada como um instrumento da “transformação das paixões em disposições virtuosas”<sup>51</sup>, vale dizer, um daqueles instrumentos encarregados de metamorfosear as paixões destrutivas em virtudes pacíficas, incluídos por Hirschman no rol dos argumentos em favor do capitalismo antes do seu triunfo<sup>52</sup>. Ora, a principal virtude dessa purgação burguesa consiste em voltar-se contra as próprias fixações do espírito do capitalismo. Ou, nos termos do estudo de Lukács: o eixo didático da peça de Lessing é constituído pela “dialética do estoicismo” – “dialética” de mão dupla, como veremos, pois, tal como o sensato espírito de contradição de Minna, nela convivem impulso libertário e “renúncia à obstinação”. Já o gênero favorece tal denominação, visto que é da essência da comédia pôr à mostra o fundo falso dos propósitos mais sérios: desde os gregos, riso e dialética andam juntos. Como também é de sua índole demolir a unilateralidade de caráter – aspecto ressaltado na conceituação hegeliana, por exemplo, confirmando, pelo menos do ponto de vista formal, a justeza de concepção de Lessing ao enfrentar pela veia cômica as bossas do encasulamento. Por outro lado, é próprio do Iluminismo fazer

51. *Apud* *ibid.*, p. 34.

52. Cf. Albert O. Hirschman, *As Paixões e os Interesses*, ed. cit.

valer a função catártica do riso. Lessing não foge à regra, lembra Lukács.

A verdadeira utilidade da catarse – escrevia Lessing – manifesta-se no riso, no exercício de nossa capacidade de observar o ridículo, de denunciá-lo sob as pompas da paixão e da moda, nas várias combinações do bem e do mal e até mesmo nas rugas da solene seriedade, e tudo isso com presteza e sem dificuldade<sup>53</sup>. Lugar-comum esse propósito ilustrado de castigar os costumes através do riso? Sem dúvida. Não obstante, no intuito de destacar a ambivalência da comédia lessinguiana, conviria explorá-lo um pouco, tomando Bergson como termo de comparação. A escolha não é assim tão arbitrária quando vista do ângulo (que é o nosso na presente nota) da convergência entre sociabilidade e vida intelectual, posta na-ordem do dia, como é sabido e se está vendo, no limiar da ordem burguesa, pelos primeiros paladinos da “sociedade civil”. Admitamos, para efeito de digressão, que Bergson represente o epílogo dessa tradição – desfecho melancólico da utopia setecentista da Graça (não nos esqueçamos de que o primeiro grande livro de Bergson principia, entre outras coisas, por uma análise do sentimento de simpatia, estético e moral, que desperta em nós a percepção da graça, isto é, de uma certa “*aisance*” nos movimentos de uma pessoa)<sup>54</sup>, reduzida ao voto piedoso expresso no intento tardio de insuflar um *supplément d’âme* no mecanismo da sociedade industrial<sup>55</sup>. O riso é um gesto social bifronte, a energia

53. Apud Lukács, ed. cit., p. 35.

54. Cf. *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Paris, P. U.F., Ed. du Centenaire, 1970, p. 12.

55. Cf. p. ex. *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, ed. cit., p. 1239.

negativa que ele libera com uma das mãos ele a reprime com a outra. São estas as duas teclas da análise de Bergson, que passamos a trocar em miúdo.

*Tensão e elasticidade*, eis duas forças complementares que a vida põe em jogo. Fazem falta ao corpo de um modo grave? Seguem-se os acidentes de todo tipo, as enfermidades, a doença. Faltam ao espírito? Seguem-se todos os graus da pobreza psicológica, todas as variedades da loucura. Ao caráter, por fim? Temos então as inaptações profundas à vida social, fontes de miséria, ocasiões de cometer, por vezes, um crime<sup>56</sup>.

Num trecho como esse surpreende menos a candura com que essa prosa bem-engomada de *instituteur* da Terceira República apadrinha os clichês dos defensores da saúde do corpo social do que o fato de fazê-lo justamente em nome da “tensão” que define a vida do espírito. Expliquemo-nos. Como a sociedade exige um esforço constante de adaptação, toda “rigidez” lhe é suspeita, de sorte que o riso, enquanto agente de “fabricação” do social, estará voltado antes de tudo para a neutralização da “rigidez mecânica” que se vai cristalizando na superfície do corpo social. Deflagra-o portanto a percepção do “*mécanique plaqué sur du vivant*”, sua ocasião é o espetáculo da vida contrafeita por um autômato. Daí a utilidade social do riso: a adaptação que ele favorece afina com o empenho em reconstituir a vitalidade entravada pelos vários automatismos. Esse gesto social destinado a prevenir a degradação da energia espiritual restitui, noutra registro, a operação mesma da intuição. Note-se que o esforço para coincidir com a duração está do lado da sociedade, enquanto o desvio da normalidade, cuja reprodução o riso facilita, representa

56. *Le Rire*, ed. cit., p. 395.

restrição e diminuição. Eis uma formulação característica: “Pelo temor que o inspira, o riso reprime as excentricidades”<sup>57</sup>, isto é, toda atividade que se isola e, assim fora de centro, se entorpece. Entendamos: a vida anquilosada pelo automatismo é apanágio do indivíduo obstinado em cujo caráter idiossincrático se exprime um certo “enrijecimento contra a vida social”<sup>58</sup>, enrijecimento que lhe advém precisamente do atrito permanente com a sociedade à qual Bergson atribui, em contrapartida, maleabilidade, tensão, mobilidade, elasticidade etc. E no entanto há razões no bergsonismo para alimentar o raciocínio inverso (razões examinadas por Franklin Leopoldo e Silva em seu mestrado sobre “O lugar da psicologia na obra de Bergson”): nalgum momento Bergson parece convidar-nos a identificar na excentricidade, na anomalia que diverge e se encasula, inclusive no patológico, conforme aumenta a pressão social, uma resistência ao inerte semelhante à que se manifesta na intuição. O riso devolve-a ao circuito da boa sociabilidade, onde toda rigidez é cômica e o riso, seu castigo – e voltamos assim à anomia que bloqueia a fluidez do social. Não obstante, enquanto *analogon* social da intuição, pois nele se recompõe a mobilidade da existência ameaçada, o riso é uma peça fundamental da crítica da alienação. Em linhas gerais, Bergson parece tê-la caracterizado pelo conjunto dos traços que denotam fixidez<sup>59</sup>. Efeitos cuja trama deita raízes na “experiência de que surgiu sua própria filosofia”, conforme observou certa

57. *Ibid.*, p. 396.

58. “*Raidissement contre la vie sociale*” (*Ibid.*, p. 451).

59. Cf. Franklin Leopoldo e Silva, “Reflexão e Existência”, in: *Discurso*, São Paulo, 1973, nº 4.

vez Walter Benjamin a propósito de *Matiere et Mémoire*, “ou melhor, contra a qual ela foi mobilizada: a experiência hostil e obsedante da época da grande indústria”<sup>60</sup>. Desse núcleo constitutivo dá notícia a convergência altamente ambígua de riso e “reificação”: “Rimos todas as vezes em que alguém nos dá a impressão de ser uma coisa”<sup>61</sup>. Do mesmo modo, “rigidez, automatismo, cenho franzido e retraído”<sup>62</sup>, as cicatrizes da vida mutilada, contra a qual investe o riso bergsoniano, também são vestígios do maquinismo disciplinador do novo sistema de fábricas. Bergson evidentemente deu as costas a essa constelação funesta de que não obstante tratava seu esforço em coincidir com a duração, para falar a sua língua. Ateve-se, pelo contrário, à franja imediata desse processo, de sorte que a crítica da alienação produz o resultado oposto, confirmando o contexto que não cessa de engendrará-la. Recorde-se que partíramos de uma análise do sentimento estético da graça, mais precisamente da percepção de que os movimentos “*saccadés*” são desprovidos de graça – e por isso mesmo são engraçados. Fustigando-os pelo riso, e confiando em que a sociedade atravessada pela energia espiritual liberada pela intuição coincidissem com a linha sinuosa da graça, aspirava-se à restauração do reino da imediação em plena era industrial. Bem avisado andou Goethe (para não falar ainda em Hegel, se nos for consentido mais um curto-circuito), na opinião de Adorno, que suplantou a estética *Sturm und Drang*, e romântica em

60. Sobre alguns temas em Baudelaire, São Paulo, Abril (Coleção Os Pensadores), p. 30.

61. *Le Rire*, ed. cit., p. 414.

62. *Ibid.*, p. 398.

geral, ao “reconhecer a inanidade do gesto da imediatez numa situação de mediação universal”<sup>63</sup>. É como herdeiro desse mesmo espírito “clássico” que Adorno dá um balanço no projeto bergsoniano de reconstrução imediata da vida imediata, cuja orientação crítica de mão dupla tentamos reconstituir: referindo-se precisamente à concepção bergsoniana do cômico, Adorno assinala essa reviravolta:

A absolutização do conhecimento intuitivo corresponde de fato a um comportamento de adaptação absoluta [...]. A negação abstrata da mediação, o culto da atualidade pura que a ela se fecha, cai justamente com isso na convenção e no conformismo. Na medida mesma em que Bergson extirpa as calosidades sociais do espírito, deixa-o à mercê da realidade social que as produzira<sup>64</sup>.

*Mutatis mutandis*, o mesmo parece valer para a função catártica e ilustrada do riso na comédia de Lessing – pois aqui, tanto quanto em Bergson, dá-se algo semelhante a uma estetização da sociabilidade. Bergson entendeu-a como o resultado de um esforço, estilizado e controlado pelo riso, de adaptação recíproca – mas, cada um a seu modo, Lessing e Goethe não tinham outra coisa em mente. Caso tenham cabimento as anotações precedentes, não será demais supor que a conceituação bergsoniana do cômico enquanto excentricidade a ser fustigada lança uma curiosa luz retrospectiva sobre o tratamento que Lessing reservou à figura do encasulado – de resto sumamente ambivalente, como vimos, a ponto de atrair o nome *pas-se-partout* de “dialética”, a mesma aliás, como se está

63. “Sul Classicismo dell’*Ifigenia* di Goethe”, ed. cit., p. 176.

64. Adorno, *Sobre la Metacritica de la Teoria del Conocimiento*, Caracas, Monte Avila, 1970, p. 64-5.

verificando, a vitimar o programa bergsoniano de imprimir um *supplément d'âme* na finada “sociedade civil” dos clássicos. Pois afinal é dessa sociedade superior que se trata também em Bergson. Afinal, por que rir do homem encasulado? Retomemos mais uma vez a resposta bergsoniana, que em princípio é abstrata e adota o ponto de vista da sociedade em geral. Quando se considera a zona neutra, diz mais ou menos Bergson, apartada da esfera prática, em que os homens se oferecem em espetáculo uns aos outros, subsiste sempre uma certa “rigidez” de corpo, espírito e caráter, que a sociedade precisa eliminar para obter dos seus membros o máximo de elasticidade e a “mais elevada sociabilidade possível”<sup>65</sup>. Pois é essa inflexibilidade um tanto rude e acanhada como um boneco de engonço que atrai o riso, a um tempo repressor e aliado da “maleabilidade” requerida pela vida em sociedade. Realmente, “não há interesse em se singularizar”. No fundo, toda insociabilidade é cômica – uma opinião que os ilustrados setecentistas poderiam subscrever –, e o é, acrescenta Bergson, porque a sua mola secreta é o automatismo: é ridículo tudo o que se perfaz automaticamente. Por isso a distração é tão cômica quanto a rigidez de caráter na sua fixidez maníaca (“*tout fait*”), contrária à versatilidade da adaptação (“*ce qui se fait*”) – ambas efeito e resposta no círculo vicioso da alienação, entendida esta última como uma espécie de desatenção de uma consciência fora de si: uma “distração fundamental da pessoa, como se a alma tivesse se deixado fascinar, hipnotizar, pela materialidade”. Enfim, não seria excessivo compreender essa desatenção da consciência distraída (ou “alienada”) em chave “mundana”, tomando ao pé da letra a insociabilidade condenada

65. Cf. *Le Rire*, ed. cit., p. 396.

por Bergson: encerrar-se no seu caráter como numa torre de marfim e ser impolido quase sempre andam juntos, assim como têm laços de família uma certa pusilanimidade mundana e o riso como “vexação social”. Aqui, “rigidez” de marionete – cujo índice de classe não se pode negligenciar – e a falta de tacto do misantropo desatento acabam por se confundir. “Rigidez, automatismo, distração, insociabilidade, tudo isso se interpenetra, e disso tudo é que se faz o cômico de caráter”<sup>66</sup>. De Alceste ao nosso major Von Tellheim, eis aí compiladas as razões que tornam cômico o rigorismo moral, o caráter inflexível dessas figuras extravagantes – alinhando-as percebemos, salvo engano de perspectiva, o quanto intuição, duração, *élan vital* etc., todas essas cifras do imediato sem ruga, quando postas ao serviço da boa sociabilidade, são tributárias da finada utopia da “sociedade civil” iluminada pela Graça. Eis por que, arrematando o nosso curto-circuito, aos olhos de Bergson a comédia é o lugar natural para se pôr em cena a “rigidez” fidalga do nosso major, assim como a “sabedoria” de Minna, como se viu, mescla de espírito de contradição e “*esprit de finesse*” (reflexo da intuição na inteligência, diria Bergson), explicar-se-ia, desse mesmo ângulo terminal, pela sua adequação à elasticidade de fundo da sociabilidade “se fazendo”. Daí o *bourgeoisisme* conformista já apontado e reencontrado ao término desse rodeio pelo bergsonismo. Retornemos então, não sem tempo, à “dialética” de dois gumes da comédia e de Lessing.

Vale para o major o que disse Lessing de Rousseau, tirada epigramática que não surpreenderia numa réplica de Minna: “Em suma, o senhor Von Tellheim não tem razão, mas não sei de ninguém que não tenha tido razão

66. *Ibid.*, p. 457.

com mais razão do que ele mesmo”<sup>67</sup>. Toda a sabedoria de Minna consiste em pôr na berlinda a tendência ao enrijecimento próprio da moral estoica, advertindo, sem pedantismo, contra o perigo que corre essa futura vítima do dever ao “responder à inumanidade externa com outra interna, o perigo de deixar que sua própria alma se entorpeça numa inumana rigidez como defesa de sua própria integridade humana”<sup>68</sup>. Quanto à inesperada capitulação do major, entende-a Lukács *cum grano salis*. *Happy ending?* De modo algum. No desfecho harmonioso da comédia triunfa o “mito iluminista da necessária vitória final da Razão feita Graça”<sup>69</sup>. É preciso tomar ao pé da letra (schilleriana) esta última expressão. Eis como Lukács caracteriza a sabedoria infusa de Minna, ela mesma encarnação do que de melhor produziu a Ilustração alemã: vista diretamente, sua sabedoria não é nada sábia, mas simples e reto impulso para a humanidade da vida em comum: mais exatamente, ela deriva de um “saber autêntico, capaz de limar as pontas perigosas de colisões perigosas e resolvê-las sem compromissos morais, no plano de uma humanidade real, provocando a reflexão dos homens sobre si mesmos”<sup>70</sup>. Cultura moral e sociabilidade tornam a confluir. Entendamos: sem os compromissos morais impostos pelo cerimonial da cortesia, que Lessing tinha na conta de mentirada áulica. Não obstante, estreitam-se os laços de família com Goethe: irmana-os um desapeço análogo pela óptica do solitário. O reino da Razão,

67. Lessing, *De Teatro e Literatura*, ed. cit., p. 114.

68. Lukács, art. cit., p. 40.

69. *Ibid.*, p. 44.

70. *Ibid.*, p. 43.

cuja imagem mítica paira sobre a comédia de Lessing e a *Flauta Mágica* de Mozart, anuncia o advento do reino schilleriano da Graça – sem que se possa troçar, insinuando que o nosso major perdeu com graça a sua dignidade – pelo contrário, no “reino da aparência estética” não será necessário “desprezar a dignidade para mostrar graça”. Daí a “graça serena” dos movimentos de Minna, que se comunica à força suave de seu magistério – sem dúvida uma “bela alma”, e esta, como se sabe, ama o belo convívio dos seus iguais. O que Anatol Rosenfeld observou a propósito da *Ifigênia goetheana*, redimindo Orestes possuído pelas Fúrias, vale igualmente para a personagem de Lessing: “É simplesmente pela harmonia e pureza sem jaça de sua ‘bela alma’, transparente até o íntimo”, que Minna von Barnhelm liberta Tellheim de sua crisperação de encasulado<sup>71</sup>. Nem se pode deixar de assinalar justamente o *tacto* com que ela reconduz o recalitrante fidalgo ao idílio da “sociabilidade”, a *Geselligkeit* própria da “sociedade civil”. Pois a seu modo Lessing também foi um *philosophe* e, assim como seu confrade parisiense retratado no célebre texto atribuído a Dumarsais, “ama extremamente a sociedade”, “quer agradar e tomar-se útil”, a tal ponto que a “sociedade civil” é o seu “único Deus”. Descontado o monumental mal-entendido do famigerado dito – “Só o malvado está sozinho” –, Lessing alinha-se com Diderot contra Rousseau, embora tenha feito justiça, como vimos há pouco, à complexidade paradoxal da posição em falso deste último. Acresce que seu culto ilustrado da sociedade civil não o impede de apresentar com simpatia, e humor, as razões do oficial turrão. Digamos então que nos conselhos supracitados de Goethe a Eckermann ainda ecoam os

71. Cf. Anatol Rosenfeld, *Teatro Moderno*, São Paulo, Perspectiva, 1977, p. 16.

argumentos de Lessing contra o enrijecimento inevitável do homem encasulado. Lessing estiliza a rendição do major? Nem mais nem menos do que Goethe estiliza a “asfixia no compromisso” (Lukács) do seu Tasso. Na comédia de um, no drama de outro, fica descartada a explosão estoica da autodestruição, substituída por um *processo de ajustamento recíproco nada filistino e cheio de tacto*. O grifo vai por conta da lembrança sumária de que não é outra a mola secreta da *reconciliação* hegeliana entre Sujeito e Objeto, satisfação mútua que comanda o realismo, por exemplo, tanto de sua filosofia da história quanto de sua teoria do romance como epopeia burguesa, sem esquecer, é claro, o mundo pacificado pela prosa burguesa da pintura holandesa – essa a “dialética pacificadora” do tacto. À geração wertheriana Goethe propõe o aprendizado da adaptação do seu “temperamento livre às formas limitadas de um mundo que envelhece”<sup>72</sup>; ao fidalgo íntegro porém anacrônico Lessing exortara a abandonar um barco que fazia água. Para embarcar noutro igualmente condenado? Falsa harmonia burguesa ou harmonia igualmente problemática das faculdades, dos sentidos e da razão, das inclinações e do dever? Seja qual for a índole da miragem acenada por Lessing, nela reina soberana a imagem – de homem esclarecido e cultivado – de uma sociedade da qual estaria banida justamente a “inumanidade do heroísmo que renuncia por princípio a todo compromisso”<sup>73</sup>.

Resta o compromisso do major, que lhe foi arrancado com graça e tacto, mediania a coroar o processo de “demolição do herói”, para usar a fórmula de Bénichou. Mais

72. Apud Eckennann, *Colloqui con il Goethe*, ed. cit., vol. I, p. 134.

73. Lukács, ed. cit., p. 36.

uma vez, a utopia (de) intelectual de Lessing, onde Razão e Graça se interpenetram, não se contrapõe à de Goethe, antes a anuncia, com a agravante de ser mais acanhada, decorrência de seu acento burguês exclusivo. A sabedoria de Minna, desarmando o ressentimento de Tellheim, arremata à sua maneira um processo de formação análogo à “educação”, a *Erziehung* das grandes personagens goethianas. Assim, a vocação militar do major é tão transitória, e no limite apenas compensatória, quanto a vocação teatral de Wilhelm Meister. Aliás, assistimos em ambos a um travestimento característico da “miséria alemã”: aburguesar o nobre para melhor enobrecer o burguês; ou ainda, no caso de Lessing: projetar num aristocrata virtudes que um burguês alemão não poderia ostentar. Recorde-se o espírito da observação de Mehring: era tal o acanhamento nacional que o modelo civilizatório de oposição construído por Lessing estava calcado no desempenho das classes dominantes; de sorte que o ideal lessinguiano de inteireza de caráter aparece em cena não sob as espécies lamentáveis de um burguês bem-pensante de Hamburgo ou Berlim, mas na figura bem-apeçoada de um fidalgo e oficial prussiano. Basta no entanto atentar para o teor da confidência de Tellheim a Minna para nos certificarmos de que para ele o serviço militar é apenas uma ocasião de pôr à prova sua alma – como manda o figurino do *Bildungsroman* – de educar-se a si mesmo num certo gênero de virilidade – intelectual inclusive, como vimos – tal qual Lessing gostaria de ver brilhar na mediania do pacato burguês alemão. Confessa Tellheim no último ato (cena IX)<sup>74</sup>:

74. Cf. W. Bruford, ed. cit., p. 40-41.

Fiz-me soldado [...] por fantasia, imaginando que fosse do interesse de todo homem honrado exercitar-se algum tempo neste estado, familiarizar-se com todo tipo de perigo e aprender a ser frio e decidido. Somente a mais extrema necessidade poderia obrigar-me a fazer desta tentativa uma missão, daquela ocupação ocasional uma profissão. E agora que nada mais me obriga, minha única ambição é tornar-me um homem tranquilo e satisfeito.

De fato, lembra Bruford, não se pode chamar de aristocrático o propósito de cultivar o seu jardim nalgum porto seguro cuja estreiteza discrepa do sonho da vida ativa acalantado por Wilhelm Meister ou pelo último Fausto:

Não era outro o ideal do cidadão comum no tempo de Lessing. Emilia Galotti produz uma impressão análoga desse período nas palavras de Lessing “eine von aliem Staats-interesse brefreite Virgínia”, palavras adequadas à sua apresentação de um príncipe despótico porém encantador e de boa índole, e dos seus súditos, cujo único desejo é, não o de reformar o mundo, mas o de ser deixado em paz<sup>75</sup>.

Golpe de vista que alcança ainda a tirada voltairiana de Schopenhauer: “Meu lema é dar graças a Deus todas as manhãs por não ter que velar pelo Sacro Império Romano”<sup>76</sup>. Daí o empenho de Lessing, manobrando entre vários escolhos: uma certa letargia filistina a impregnar o “*gout de la retraite*” denunciado por Mme. de Staël, a vida do espírito do intelectual wertheriano desfibrado pela ruminação das desfeitas do mundo e sobretudo o au-

75. Ibid., p. 317.

76. Cf. Lukács, ed. cit., trad. cit., p. 164.

toencasulamento final do ressentido, cujas singularidades acabamos de evocar. Cabia então – como se viu – fundir o desempenho nobre e a utopia, de homem culto polido pela sociedade civil, da Razão feita Graça. O que fará Goethe, exigindo das classes burguesas o cultivo da sociabilidade que até então fora apanágio exclusivo das esferas superiores da sociedade. O mesmo Garve, “filósofo popular” cujo despreço pela vida intelectual encaramujada já foi referido, publicou certa vez um ensaio intitulado “Über die Maxime Rochefoucaults: Das bürgerliche Air verliert sich zuweilen bei der Armee, niemals am Hofe”, cuja caracterização das camadas intermediárias da sociedade alemã, lembra Bruford ao mencioná-lo, não só confirma o que há pouco se disse da *Erziehung* bifronte do major Von Telheim como anuncia, em tom menor, as ambições de civilidade e cultura de Wilhelm Meister:

“Embaraço no trato com as pessoas das classes elevadas” parece ser, para Garve, o traço mais característico da classe média, considerando o exército o lugar mais indicado para se adquirir uma certa autoconfiança desenvolta e dignidade pessoal por aqueles cujo nascimento tolhe qualquer aspiração a desfrutar de algum prestígio na corte<sup>77</sup>.

Dito isso, voltemos ao caso Goethe, ao intelectual siderado pelo belo convívio aristocrático – o que não foi bem o caso de Lessing, embora Goethe dê sequência ao seu programa ilustrado de fundir “sociabilidade” (*Geselligkeit*) e vida do espírito sob a égide da Graça. Sabe-se que Goethe considerava o Tasso um *Werther* em tom maior, corrigido e aumentado<sup>78</sup>. Retratação? Acomodação filistina? “As-

77. Ed. cit., p. 316.

78. Cf. Eckermann, *Colloqui con il Goethe*, trad. cit., vol. 1, p. 423; Lukács,

fixia no compromisso”? *Mutatis mutandis*, o problema de Lessing. Também não custa referir pela enésima vez o contraponto em que vem cifrado esse aparente afinamento de perspectivas: à máxima wertheriana do Tasso, “*Erlaubt ist, was gefällt*” (é permitido o que agrada) contrapõe se, agora com vantagem, a divisa weimariana de Elenora d’Este (aliás, baronesa Von Stein), “*Erlaubt ist, was sich ziemt*” (é permitido o que não fere o decoro, o que não é inconveniente etc.)<sup>79</sup>. Costuma-se igualmente sublinhar o choque entre o “idealismo abstrato” do Tasso, para falar como o Lukács da *Teoria do Romance*, e o “realismo”, de corte maquiaveliano, do secretário Antonio, no intuito, partilhado por todos os manuais, de celebrar a serena harmonia do equilíbrio superior logrado por Goethe. Aliás, o próprio autor faz o conflito girar em torno da experiência de um/inexperiência de outro, maturidade/imaturidade etc. – conceitos-chave, como ainda veremos, em Hegel, além do próprio Goethe. Nada impede, por outro lado, de divisar no contraste entre os dois caracteres os lineamentos de um atrito mais arraigado entre duas frações da *intelligentsia* moderna *in status nascendi*: num extremo a burocracia, igualmente letrada, encastelada na chancelaria das cortes renascentistas; no outro, a sublime insolência do humanista, delírio de presunção tanto mais intenso quanto mais recente os mecanismos áulicos de sua sacração – “um elemento explosivo”, observa Hauser, “capaz de pôr em perigo o instável equilíbrio social”<sup>80</sup>; de resto, a tensão multiplicada pelo fato de que

“Los Sufrimientos del Joven Werther”, ed. cit., p. 87.

79. Cf. Ato II, cena I.

80. *Sociologia del Arte*, ed. cit., vol. I, p. 230.

“o prestígio dos literatos se baseava parcialmente em sua união pessoal com a burocracia”<sup>81</sup>. Em suma, o peito de Goethe abrigava duas almas, uma burocrática, outra refratária. (Voltaremos ao assunto, que está no coração do hegelianismo.) Seja como for, o Tasso é o monumento de uma conversão, à primeira vista pouco edificante:

Goethe celebra justamente aquelas qualidades de reverência pela tradição, cerceamento dos impulsos e respeito pelas formas exteriores que os seus companheiros de juventude, e ele mesmo em grande parte, rejeitaram como antinaturais. O ingênuo sentimentalismo dos jovens “gênios” da classe média cedeu o passo à circunspeção e ao tacto de um homem de corte<sup>82</sup>.

A *Ifigênia*, por seu turno, também é o registro fiel dessa conversão ao “decoro”: ela “é o resultado”, lembra Anatol Rosenfeld, de

um processo de amadurecimento e disciplinamento longo e tormentoso (a expulsão das Fúrias de Orestes) que se inicia com a chamada à corte de Weimar, continua com a “educação sentimental” ministrada pela baronesa Von Stein (a sacerdotisa que expulsa as Fúrias) e é rematado pela viagem à Itália<sup>83</sup>.

Tacto, decoro, trato ameno e discreto etc., horizonte raso para um intelectual que completa os seus anos de aprendizado – e cuja estreia fora marcada pelo repúdio do nefasto cerimonial da dominação? Nem tanto, assegura Adorno,

81. *Ibid.*

82. Bruford, ed. cit., p. 320.

83. Anatol Rosenfeld, *Teatro Moderno*, ed. cit., p. 13.

para quem a *Ifigênia* e o *Tasso* são dramas civilizatórios<sup>84</sup>. Sobretudo quando se atenta para a circunstância do “atraso”: para desprovincianizar o espírito alemão e acertar o passo com o nível internacional da consciência – são propósitos atribuídos por Adorno ao Goethe weimariano – é preciso abandonar o pequeno mundo do intelectual burguês e reatar com a grande sociedade, onde os dominantes dão o tom. Esnobismo? Espírito áulico redivivo? Não se pode descartar esses tropeços; não obstante, conta muito mais o antídoto contra a atrofia provinciana do espírito, temida por Goethe. Eis um caso que fala por si só:

Se é possível, sem hesitação, declará-los grandes sob o ponto de vista da ação intelectual [escreve Goethe a propósito de Klopstock e Gliem enquanto “educadores” e animadores da vida literária alemã], eles ficaram pequenos diante da sociedade e, em confronto com uma vida mais animada, suas relações exteriores eram nulas. O dia é longo, e a noite também; não se pode ver-sejar, agir, dar de si constantemente. O tempo desses homens não podia ser preenchido como o das pessoas de sociedade, dos grandes e dos ricos; deram pois um valor excessivo à sua existência singularmente estreita, à sua vida cotidiana uma importância que só era reconhecida entre eles; compraziam-se demasiadamente nos seus ditos espirituosos, que podiam divertir um momento mas de modo algum mereciam fixar mais tarde a atenção; recebiam de cada um os louvores e a honra que mereciam; retribuía-mos com ponderação, mas ainda assim com excessiva largueza; e, como sentiam que a sua afeição era preciosa, tudo lhes servia de pretexto para exprimi-la, sem poupar tinta nem papel.

84. Cf. “Sul Classicismo dell’*Ifigenia* di Goethe”, ed. cit., p. 177.

Assim nasceram essas correspondências cuja inanidade assombra a geração nova, que mal pode conceber que homens tão eminentes se comprouvessem nessa troca de banalidades e com razão lamenta que tais coisas tenham sido impressas. Mas deixemos dormir nas prateleiras das bibliotecas esses poucos volumes, a exemplo de tantos outros; eles nos terão ensinado, quando mais não seja, que o melhor dos homens não vive senão do seu dia e que fica reduzido a uma magra dieta quando se fecha demasiadamente consigo mesmo e desdenha recorrer ao rico tesouro do mundo exterior, o único capaz de lhe promover o crescimento e dar-lhe, ao mesmo tempo, a medida desse crescimento<sup>85</sup>.

Não surpreende então que Wilhelm Meister, sedento de cultura e brilho público, tenha vislumbrado nas altas esferas da sociedade a única via de acesso (tirante o reino teatral da aparência estética) ao “rico tesouro do mundo exterior” – a ocasião de galgar esse empíreo, cogitava Wilhelm, lhe facultaria um ponto de vista superior sobre o conjunto da sociedade, sobre a arte e sobre si mesmo<sup>86</sup>. Podemos igualmente supor que “o mais sociável dos homens” se alinhe com a urbanidade de um Voltaire e afine muito pouco com a falta de tacto de um Rousseau – invertendo suas antigas alianças. Mais uma vez: era preciso diluir o ressentimento do encasulado no “confronto com uma vida mais animada”, difícil de se verificar, na Alemanha da época, fora do círculo encantado dos “homens bafejados pela sorte de um nascimento que os elevava acima das camadas inferiores da sociedade”.

85. *Poesia e Verdade*, trad. de Leonel Vallandro, Porto Alegre, Globo, 1971, vol. I, p. 311.

86. Cf. Wilhelm Meister, *Les Annés d'Apprentissage I*, in: *Romans*, Paris, Pléiade, 1966, p. ex. p. 506-7.

Digamos, para abreviar este passo de nossa digressão, que Goethe, carente de vida intelectual coletiva, entrevia, um pouco a golpes de ilusão, no pequeno grande mundo antigo alemão um sucedâneo da “sociedade civil” que se cristalizava em Paris e Londres, sobre o qual julgava pairar – ou pelo menos poder contribuir para tanto – aquele “*esprit de société*” no qual circulava, no dizer de d’Alembert, “o ar que se respira sem nele pensar mas ao qual se deve a vida”<sup>87</sup> – atmosfera vital, comenta Cassirer, que banha essa cultura do espírito que só se adquire em sociedade. Uma observação de Hauser, glosando uma fórmula de Korff, vai nessa direção: “Desde os tempos dos humanistas, nenhuma geração de poetas vivera semelhante orgia de civilidade e cultura, que para eles não era obra do indivíduo, por mais dotado que fosse, mas justamente da sociedade civil”. “O ideal de cultura de um Goethe”, prossegue Hauser, “só se verifica na cultura de sociedade” – a ponto de erigir o ajustamento a essa *Geselligkeit* encharcada de espírito e cultura em critério de apreciação das obras. Vê-se logo que esse é precisamente “o conceito de cultura forjado por homens de letras que lograram alcançar sucesso e prestígio, satisfeitos com seus lauréis” – enfim, *já não há razões para ressentimento*<sup>88</sup>. Pelo contrário, sobram razões para contorná-lo. Reconsideremos novamente a celebração goetheana da nobreza. Uma “orgia de civilidade e cultura”? Em termos, adverte Hauser:

Em Weimar, o público de Goethe era de meia dúzia de pessoas – o duque, as duas duquesas, a senhora Von Stein. Knebel e Wieland –, às quais lia suas novas

87. Apud Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, p. 169.

88. Cf. Hauser, ed. cit., vol. II, p. 135.

obras [...] E não pensemos num público particularmente inteligente. O caso do amestrador de cães que, malgrado os enérgicos protestos de Goethe, conseguiu exhibir-se no teatro da corte, ilustra claramente a situação. Imaginemos então como andavam as coisas nas outras cortes!<sup>89</sup>

Qualquer historiador dificilmente deixará de reconhecer a maré baixa, intelectual e moral, em que dormitava a aristocracia alemã no final do século XVIII. Bruford é um deles – e no entanto, observa, o quadro não devia ser tão negro assim; afinal os clássicos, Goethe em primeiro lugar, não só encontraram algum sustento e patrocínio nos círculos aristocráticos mas foram em larga medida afetados em seu estilo de vida, literário inclusive, pela atmosfera de corte. “Custa a crer”, continua o nosso autor, “que Goethe tenha louvado tão calorosamente a influência enobrecedora da corte, como o fez no Tasso, caso sua própria experiência lhe sugerisse o contrário”<sup>90</sup>. Assim sendo, prossegue, o Tasso testemunha em favor dos privilégios da aristocracia ao apresentá-la como guardiã de uma tradição preciosa, daquilo que Koff chamou de “a perfeição da cortesia”; o espírito do imperativo “*noblesse oblige*”, a conversação polida (quem sabe até à cultura, com a ajuda de um trãnsfuga burguês), as boas maneiras, o trato social, o senso do decoro, tudo isso e o mais que daí se segue são o fruto de uma longa tradição cujos vestígios Goethe acreditou encontrar em Weimar. Pelo contrário, sabe-se que tal fachada de urbanidade fidalga mal disfarça a aliança pouco recomendável de conservadorismo e esnobismo; acresce que a coreografia da

89. *Ibid.*, p. 136.

90. *Germany in the Eighteenth Century*, p. 72.

civilidade não era tanto uma convenção livremente aceita quanto uma camisa-de-força imposta pela necessidade da distinção social<sup>91</sup>. Goethe seguramente ultrapassa seu modelo estamental – se quisermos, estiliza-o – ao fazer daquela “refinada cortesia” (*feinste Gesittung*) uma espécie de segunda natureza: aos vínculos estritos e rígidos de uma classe social modelada pelo exercício secular da dominação (de que é parte também a disciplina mundana das pulsões) o intelectual que descrevera os sofrimentos de Werther e de Tasso atribuía a aparência benfazeja da perfeita liberdade. De fato, conclui Bruford, sonhavam os clássicos com uma aristocracia ideal, de coração e espírito, da qual a de nascimento seria apenas ocasião e pálido modelo<sup>92</sup>. Voto piedoso ditado pela miséria arrebatada? Se preferirmos, uma utopia de intelectual edificada sobre a estreita “via prussiana”. Ou ainda, nos termos do nosso problema de agora, magnificação da nobreza inspirada pela sagração burguesa da “sociedade civil”. Daí a convergência weimariana de civilidade e cultura (em princípio aspirações conflitantes, como as classes de que são índices), aburguesando o fidalgo pela cultura e enobrecendo o letrado burguês pelo trato ameno e flexível das coisas do mundo – enfim, algo não muito distante da discreta apoteose iluminista a coroar o desfecho harmonioso da comédia burguesa de Lessing.

Recapitulemos. A simples consideração do fascínio ambivalente exercido sobre o intelectual alemão pelos ritos da sociedade patriarcal é quanto basta para nos reconduzir à trilha “prussiana” em direção ao capitalismo. Já

91. Sobre o papel desempenhado pelo absolutismo e a sociedade de corte no processo civilizatório, ver Norbert Elias, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, 2ª Parte.

92. Cf. *ibid.*

na *Teoria do Romance*, examinando a alternativa aos outros dois tipos de estruturação romanesca representada pelo *Wilhelm Meister*, Lukács assinala o tropeço de concepção e composição cometido por Goethe ao contrapor à ilusão teatral do herói a “nobreza enquanto símbolo de um domínio ativo da vida”. Impossível conferir envergadura épica a uma sociedade estamental que já se esgarça.

É verdade – escrevia o primeiro Lukács – que a interiorização da condição social é representada com o máximo de intensidade sensível e épica pelo caráter dos casamentos que concluem o romance, de sorte que a superioridade objetiva dessa condição vê-se rebaixada ao permitir uma vida mais livre e mais larga, mas acessível a todos aqueles que dela são espiritualmente dignos. A despeito, contudo, dessa reserva irônica, a condição social é elevada a um nível de substancialidade que interiormente ela não é capaz de sustentar: ainda que, limitado a um círculo estreito, um desenvolvimento cultural capaz de assegurar o bom êxito dos destinos individuais mais diversos deva desabrochar no seu quadro, de forma que se vê brilhar sobre o mundo que limita a estrutura da aristocracia alguma coisa do fulgor não-problemático próprio a toda epopeia<sup>93</sup>.

No artigo de 1922, como se há de recordar, Lukács desconsidera a “reserva irônica”, que antes sublinhara, para concentrar sua atenção na inanidade desse singular propósito de injetar um “suplemento de alma” e de sentido nos usos e costumes das esferas superiores da sociedade: assim procedendo, poderia comentar Adorno, o excesso de zelo gauchista que então demonstrava, ao deplorar a

93. *Théorie du Roman*, Paris, Gonthier, 1971, p. 142; cf. trad. port., Lisboa, Presença, p. 168.

regressão filistina encarnada pela acomodação do Tasso, apenas engrossava, sem surpresa, o secular coro dos humanistas (Lessing incluído, ao seu modo, como seu viú) a estigmatizar as manhas da cortesia como “simples submissão às convenções de um cerimonial”<sup>94</sup>. No estudo de 1936, entretanto, Lukács traz novamente à baila o papel preponderante da “ironia” na estruturação do epílogo do *Meister* e que até então julgara decepcionante, seja por insuficiência poética, seja por mera capitulação ante a prosa do pequeno mundo alemão.

Reconsiderando a “reserva irônica” com que Goethe temperara sua magnificação final do *ethos* nobre, o estudo em questão nos devolve aos paradoxos alemães da Revolução Burguesa. Pois *uma Revolução sem revolução é sempre um convite à ironia*. Troquemos a sugestão em miúdos, recorrendo pela enésima vez ao esquema: mal compreenderíamos a envergadura e os limites do classicismo alemão, caso deixássemos de referir a colaboração de Goethe e Schiller durante o período de Weimar-lena à aspiração partilhada pela elite intelectual do país de lograr enfim realizar o conteúdo social da Revolução fazendo no entanto economia dos métodos revolucionários exigidos para tanto – pelo menos de acordo com o figurino francês, unanimemente repudiado pelos seus antigos admiradores. A mesma observação vale para o idealismo dos filósofos, a começar pelo jovem Hegel. Tratava-se, em linhas gerais, da “liquidação” paulatina do feudalismo na Alemanha sob a direção comum da parte mais elevada culturalmente da burguesia e da parte mais aburguesada da nobreza, disposta a liquidar voluntariamente o feudalismo – numa palavra, almejava-se “fundir as cabeças da

94. Cf. Adorno, *Minima Moralia*, ed. cit., p. 33.

burguesia e da nobreza sobre o fundo comum de um progressivo aburguesamento da vida econômico-política da Alemanha”<sup>95</sup>. A celebração da sociedade aristocrática no *Wilhelm Meister* é parte desse quadro, aliás conhecido e já batizado: “via prussiana”. Assim, ao mesmo tempo que sublimava “muitos elementos da base econômica da vida dos nobres e muitas tendências intelectuais da culta nobreza humanista de sua época” – veja-se por exemplo a figura de Lothario, fidalgo lido e viajado, companheiro de armas de Washington e que, uma vez reintegrado na posse de seus bens, decide-se pela abolição voluntária de seus antigos privilégios feudais<sup>96</sup> –, Goethe os rebaixava sem alarde mediante o expediente romanesco dos casamentos morgnáticos, cuja índole liberal fora sublinhada por Schiller<sup>97</sup>, espécie de emblema da atenuação em efígie das diferenças de classe à luz dos ideais da “personalidade cultivada”. Considere-se mais uma vez Lothario e como Goethe “imagina o aproveitamento das possibilidades que oferecem para o desabrochar de uma personalidade o nascimento nobre e a riqueza herdada”<sup>98</sup>. Em suma, uma aspiração burguesa consumada sob o manto dourado da urbanidade fidalga – em negativo, assegurava-se mais uma vez, a possibilidade de ascensão social pela *Kultur*. A ironia selava esse compromisso de classe, revelando-lhe a face utópica, uma maneira de tomar distância, opondo uma à outra as sequelas da divisão capitalista do trabalho e a asfixia própria da sociedade estamental –, como se

95. Lukács, *Goethe y su Epoca*, ed. cit., p. 123-4.

96. Cf. *ibid.*, p. 96, 111.

97. Cf. *ibid.*, p. 97.

98. Cf. *ibid.*, p. 96.

há de recordar, o duplo escolho a evitar no itinerário de Wilhelm Meister<sup>99</sup>. E, não obstante, era preciso transigir com a civilização do Antigo Regime para que se cumprissem as promessas de emancipação contida na nova ordem burguesa – tal era o paradoxo a agravar o fardo do homem culto alemão. Variando mais uma vez a equação adorniana do classicismo de Weimar: “modernizar” o espírito alemão, desprovincianizando-o e elevando-o enfim ao nível internacional da consciência implicava justamente essa reconciliação estilizada com o “atraso” – entendamos, com os vestígios de uma tradição cuja sobrevida Goethe acreditava reconhecer nos círculos de Weimar. O caráter problemático dessa fusão de cultura e civilidade manifesta-se justamente na “ironia finíssima e profunda com que o poeta”, segundo Lukács, deu forma à parte final do Meister:

Goethe faz com que o ideal de humanidade se realize graças à colaboração pedagógica consciente de um grupo de pessoas em uma “ilha”. E pelo que se disse até agora está claro que tanto o conteúdo de tais esforços quanto a esperança de sua realização pertencem ao âmbito das mais profundas convicções ideológicas de Goethe [...]. Mas ao mesmo tempo Goethe faz com que pessoas tão distantes como Nathalie e Jarno as critiquem ironicamente. Além do mais, é evidentemente de caso pensado que a orientação consciente da educação de Wilhelm (e de outros) pelo grupo reunido na torre se apresente como o principal fator da ação, muito embora essa mesma ação e a questão das cartas didáticas etc. apareça quase como um jogo, ou como algo que aquele grupo tomou a sério mas que já foi ul-

99. Cf. *ibid.*, p. 96.

trapassado. Em virtude dessa ironia, Goethe sublinha o caráter real-irreal, de coisa vivida e utopia, dessa realização dos ideais humanistas. Pelo menos do ponto de vista da experiência vivida, vê-se muito bem que não está descrevendo a própria realidade. E no entanto está seguro de estar produzindo uma síntese das melhores tendências da humanidade, atuante nos melhores representantes da espécie. Sua estilização consiste no fato de concentrar essas tendências na pequena sociedade da segunda parte, contrapondo-a, como utopia, ao resto da sociedade burguesa. Mas justamente opõe à sociedade burguesa uma utopia cujos elementos constitutivos são reais, procedem da sociedade da época. A ironia em questão serve tão-somente para reconduzir ao plano da realidade o caráter estilizado de tal concentração positiva daqueles elementos e tendências<sup>100</sup>.

Não é difícil reconhecer nessa ilha perdida no oceano da civilização burguesa o lugar natural do homem culto. Em princípio nela deveria imperar o antigo ideal arraigado no coração de todo humanista: “Que a livre manifestação das paixões, sob direção adequada, isto é, que não as violente, conduza à colaboração harmoniosa dos homens”<sup>101</sup>. Digamos que a ironia goetheana vinha realçar o caráter dessa engrenagem sem atrito, impondo-lhe o freio distanciador do tacto – mais uma vez encarnado pela “graça” de figuras aristocráticas como Lothario e Nathalie. Note-se ainda o quanto essa sociedade dentro da sociedade, o quanto a imagem longínqua dessa bela comunidade pe-

100. *Ibid.*, pp, 110,111.

101. *Cf. ibid.*, p. 108.

dagógica atendia ao *pathos* da distância alardeado pela *intelligentsia* alemã: uma ilha assim vinha a calhar para uma elite de cultura que julgava a vida do espírito apanágio de poucos; ela não só anunciava o cenáculo romântico (onde, não por acaso, principiara a ser celebrado o culto público de Goethe) como confirmava (a título de consolo ou exaltação, conforme a circunstância) a consciência que tinha a filosofia alemã de “destinar-se somente a um pequeno número”, como se lê na carta de Hegel a Göschel de 13 de dezembro de 1830<sup>102</sup>. Inútil lembrar a convicção com que Goethe professava essa comunhão dos santos, de resto sem procurar influir sobre o conjunto da sociedade: a verdade é para poucos e o comum dos mortais saberá arranjar-se por sua própria conta<sup>103</sup>. Um trecho do monólogo manniano de Goethe, sempre na tradução de Louise Servicen, é quanto basta para evocar o sentimento íntimo dessa aristocracia do espírito:

Imagens multicoloridas para o povo; e por trás, para os que sabem, o mistério. Você foi um democrata, meu bom amigo, ao imaginar que seria possível oferecer, às multidões, o que há de mais elevado – nobre e placidamente. As massas e a cultura, porém, não andam juntas. A cultura se endereça à elite, aos que, com discreto sorriso, entendem-se sobre o que há de mais elevado. O sorriso dos áugures se endereça a esta maliciosa paródia que é a arte, a qual exprime a audácia sob uma forma decente, e a dificuldade, como uma

**102.** Cf. Hegel, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1967, vol. III, p. 277; sobre o elitismo intelectual dos filósofos alemães, assunto ao qual voltaremos seguidamente, cf. Habermas, *Profls Philosophiques et Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, Introdução.

**103.** Cf. p. ex. E. Robert Curtius, “Éléments de l’Univers de Goethe”, in: *Essais sur la Littérature Européenne*, Paris, Grasset, 1954, p. 67-8.

despreocupada brincadeira [...] <sup>104</sup>.

Retomemos o fio de nossa meada, reparando que o “democrata” Schiller (alvo evidente no contraponto armado por Thomas Mann) também não fugiu à regra da “miséria arrebatada”: esta o condenava igualmente a trilhar um caminho sobre o qual dificilmente se cruzavam intelectuais e o grande número dos não-ilustrados. Recorde-se novamente o programa schilleriano da “revolução passiva”, que era o dos “clássicos”, poetas e filósofos:

Schiller, com a Revolução Francesa diante dos olhos, cujas crueldades cedo apagaram seu entusiasmo por ela, imagina ser possível transformar, através da educação estética, os súditos do Estado absolutista em cidadãos aptos a integrarem um Estado moral e nacional, sem ser necessário recorrer à revolução <sup>105</sup>.

De fato, a fundação do reino da aparência estética, proclamado por Schiller, repousa em última instância sobre a “antinomia insolúvel da Revolução Burguesa”, posta na berlinda pelo “atraso” alemão: “Não estaremos andando em círculo? A cultura teórica deve propiciar a prática, e esta seria a condição daquela? Toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter – mas como poderá enobrecer-se o caráter sob a influência de uma cons-

**104.** Lotte in Weimar, ed. cit., p. 262; cf. ainda Thomas Mann, *Les Maîtres*, Paris, Grasset, 1979, a propósito da palavra goetheana: “Tudo o que é inteligente encontra-se em estado de minoria”.

**105.** Anatol Rosenfeld, in: Schiller, *Sobre a Educação Estética*, trad. e ed. cit., nº 3, p. 39; cf., do mesmo autor, *Teatro Moderno*, ed. cit., p. 25; de modo geral, sobre a concepção schilleriana de uma Revolução sem revolução, recorrente na *intelligentsia* alemã, como estamos vendo, ao rastrear as origens intelectuais da dialética hegeliana, ver as análises conhecidas de Lukács, às quais já nos referimos inúmeras vezes, p. ex., *Aportaciones a la Historia de la Estética*, México, Grijalbo, 1966, cap. I; “La Teoria Schilleriana de la Literatura Moderna”, in: *Goethe y su Epoca*, ed. cit.

tituição estatal bárbara?”<sup>106</sup> Uma outra formulação desse mesmo paradoxo devolve-nos de imediato ao núcleo dessa utopia de intelectual:

O edifício do Estado natural oscila, seus fundamentos podres cedem, parece dada a possibilidade física de entronizar a lei, de honrar finalmente o homem enquanto finalidade própria e fazer da verdadeira liberdade o fundamento do vínculo político. Esperança vã! A possibilidade *moral* está ausente, o momento generoso não encontra uma estirpe que lhe seja sensível<sup>107</sup>.

Voltaremos ao assunto – pois nele, afinal, também se decide o destino do idealismo em cujo seio renasceu a dialética moderna. Por ora interessa lembrar que nesses círculos de eleitos – e repararemos desde já como os salões românticos representam um sucedâneo intelectual e mundano desse impalpável Estado estético, mas agora rebaixado à condição de tonalidade d’alma – não é preciso “desprezar a dignidade para mostrar graça”. (*Mutatis mutandis*, pode-se dizer que as manobras tateantes de uma “bela alma” como Minna Barnhelm, empenhada em dobrar a rigidez estoica de um Tellheim, nada mais visavam do que facilitar o ingresso do recalcitrante major nesse círculo mágico.) Aqui será possível cultivar o cerimonial da cortesia sem perder a dignidade. Noutras palavras, isto é, nos termos da presente digressão: o caminho prussiano para o capitalismo, onde “sem demora o herdeiro toma posse dos bens do defunto”, “*le mort saisit le vif*”, passa pela reabilitação do “belo convívio”. Recorde-se a trajetória cumprida por Schiller, análoga à educação sentimental ministrada

106. Schiller, *Cartas*, trad. cit., p. 57.

107. *Ibid.*, p. 44.

a Goethe pela senhora Von Stein. Foi preciso antes de tudo deixar de cerrar fileiras com aqueles que “choram com nostalgia a cordialidade, a autenticidade e a solidez dos tempos passados, mas querem recuperar também o agreste e a rudeza dos primeiros costumes, suas velhas formas toscas, o excesso gótico de outrora”<sup>108</sup>. Ou seja, foi preciso, junto com Goethe e contra os *Stürmer*, reconhecer a “inani­dade do gesto da imediação numa situação de universal mediação”. Não se vergou ante essa evidência o obstinado major Von Tellheim, para quem toda solidez desaparecera do mundo? Pelas mesmas razões entrou em crise o “idealismo estoico-revolucionário” do primeiro Schiller. A fórmula é de Lukács<sup>109</sup>: o “idealismo” que aí figura é variante do mesmo termo abrandado por Schiller no final de *Poesia Ingênua e Poesia Sentimental*, já escarmentado pela inumanidade implicada na “realização imediata da ideia” – como se pode notar, muito mais do que apenas o embrião da interpretação hegeliana do Terror, conforme veremos noutra ocasião; já na referência ao estoicismo, que completa a fórmula, repercute a “demolição do herói”, cuja integridade peca por excesso, levada a cabo na comédia de Lessing, ao desfiar o que o mesmo Lukács denominara “dialética do estoicismo”: louve-se então o simples bom senso premonitório de Minna ao divisar no encasulamento do major as funestas antinomias em que se enredaria a moral jacobina – uma capitulação burguesa para melhor exorcizar os fantasmas do radicalismo burguês; estetizava-se a “sociedade civil” (a Razão tornava-se Graça) por se temer a sua teratologia. Os descaminhos da Revolução

108. *Ibid.*, p. 126.

109. Cf. *Aportaciones*, ed. cit., p. 21, 24.

Francesa – entretanto indescartável – estavam agora à disposição do infundável ruminar do intelectual alemão. Ora, “dar a liberdade através da liberdade”, e não através da ditadura, é a lei fundamental do Estado estético, onde a “bela comunicação” unifica a sociedade e somente o gosto lhe assegura a harmonia. Os imperativos da *revolução pelo alto*, que mandavam conciliar o novo e o velho, prolongavam a sobrevida da sociedade do Antigo Regime, cujos ditames vinham então a calhar: exigir do mérito a bela aparência, da verdade interior a forma agradável, são outras tantas maneiras de prestar tributo à “cortesia consumada” das velhas classes dominantes, concebida agora como um “corretivo ao excessivo individualismo”<sup>110</sup> – como se as “boas maneiras” generalizadas, inibindo a “realização imediata da ideia” e sublimando a estratificação social, pudessem esconjurar a liquidação plebeia da antiga ordem. Lembremo-nos do velho Goethe evitando fustigar as instituições por razões de simples cortesia<sup>111</sup>. Enfim, por uma questão de tacto. Sem exagero, as questões de tacto regem o “Estado da bela aparência” ideado por Schiller para demonstrar, como costuma sublinhar Lukács, o quanto é nefasta, e no limite supérflua, a “via francesa” de passagem ao capitalismo. “No Estado estético”, proclama Schiller, “é tudo livre cidadania, mesmo o instrumento servil tem seus direitos igualados aos dos mais nobres [...] No reino da aparência estética, portanto, realiza-se o ideal da igualdade, que o sonhador tanto amaria ver realizado também em essência”<sup>112</sup>. Igualdade apa-

110. Bruford, ed. cit., p. 72.

111. Cf. Thomas Mann, “Goethe Représentant de l’Âge Bourgeois”, ed. cit., p. 27.

112. Cartas, ed. cit., p. 134.

rente? Sem dúvida, de qualquer modo, ela reina naqueles poucos círculos eleitos que prefiguram o Estado estético do futuro. Não tão raros assim. Não custa reconhecê-los, estilizados por Schiller, nos enclaves em que se ia cristalizando a ideia de uma esfera pública de pessoas privadas e raciocinantes, a quintessência da “sociedade civil”: salões, cafés, clubes de discussão, grêmios de leitura etc. Ora, um mesmo ar de família circulava entre essas escolas de civilidade e cultura, os cenáculos íntimos ou mundanos, e as ilhas utópicas imaginadas pelos mandarins alemães: uma atmosfera carregada de tacto. Já se definiu essa esfera pública em via de constituição – o paraíso do intelectual – como a “esfera da validade do tacto”: enquanto entre personagens de condição social elevada subsistem relações diplomáticas, entre pessoas naturais vigoram as relações de tacto. A observação é de Helmut Plessner, referida e comentada por Habermas: nesse lugar geométrico do homem culto “exige-se um tipo de relação social que não pressuponha a igualdade de *status*, mas que dele faça abstração sistemática; contra o cerimonial das castas, afirma-se, tendencialmente, o senso do tacto entre iguais”<sup>113</sup>. Não se poderia descrever melhor o mecanismo delicado do “belo convívio” schilleriano. Acresce que tais ilhas de “*private gentleman*” e “pessoas naturais” dificilmente teriam prosperado caso não alimentassem a ficção de sobreviverem à margem do Estado, uma vez suspensas em seu interior as leis do mercado<sup>114</sup>. Schiller elevou essa fantasia parcialmente exata à condição de princípio

**113.** Habermas, *Storia e Critica dell'Opinione Pubblica*, Bari, Laterza, 1971, p. 51.

**114.** Cf. *ibid.*

teórico:

Podemos quem sabe esperar do Estado tal ação educadora? Não é possível; pois tal como existe hoje, o Estado é precisamente o causador do mal; e o Estado tal como a razão o representa na ideia deveria fundar-se ele próprio sobre essa humanidade superior, sendo, pelo contrário, incapaz de fundá-la.

Esse trecho – em que reaparece o círculo vicioso da Revolução Burguesa, cuja quadratura é a utopia de suprema elegância e cultura encarnada no projeto de uma educação estética da humanidade – é citado por Lukács acompanhado do seguinte comentário: “Assim, tal obra educadora deve realizar-se antes da Revolução, antes da transformação da sociedade segundo as exigências da razão e, além do mais, à margem do Estado existente e dos poderes sociais reais”<sup>115</sup>. Quem, entretanto, ou que instrumento independente do Estado e das demais instituições “positivas”, como diria o jovem Hegel, chamaria a si, na Alemanha, tal empreitada? Por certo, nesses tempos de carência, mormente no fuso horário local, aqueles “círculos eleitos” onde floresce uma nova classe de homens governados pelas leis do tacto. Mas também não é verdade, como reconhece o próprio “democrata” Schiller, que “o belo tom madura mais cedo e com maior perfeição próximo ao trono”?<sup>116</sup> Era preciso um trânsfuga do porte de Goethe (a um só tempo sumo pontífice da cultura burguesa e desertor de sua classe) para tomar ao pé da letra a celebração schilleriana do “belo tom” – isto é, segundo o seu índice de classe –, bandear-se para a corte de Weimar

115. *Aportaciones*, ed. cit., p. 25.

116. Cf. *Cartas*, ed. cit., p. 134.

e conceber o classicismo de um drama moderno como o fruto de um “trabalho de tacto”, a nos fiarmos na interpretação de Adorno<sup>117</sup>. Voltemos a ela. O que mais chama a atenção na personagem de Ifigênia, segundo Adorno, é a sua perfeita “desenvoltura” – em suma, é uma “bela alma”, lembrava Anatol. E não se importava tanto à sensibilidade do público caso não se destacasse contra o pano de fundo do espírito burguês, do qual tanto mais desconfiava Goethe quanto mais dele participava intimamente: repugnava-o o burguês que posava de herói; farejava alguma coisa de podre numa consciência que alardeava com tanta desfaçatez sua liberação iminente, pressentia enfim o momento em que “a humanidade se transforma em repressão e repressa a *humanitas* íntegra”<sup>118</sup>. Como se vê, uma obsessão da *intelligentsia* alemã – amplificada pela confirmação que julgava encontrar no curso liberticida da Revolução Francesa – prefigurada, em particular, pela “dialética do estoicismo” (Lukács) posta em cena por Lessing e agora sancionada, malgrado a mudança da perspectiva de classe, pela “dialética do tacto” (Adorno) em ação nos dramas civilizatórios de Goethe. O qual, torna a insistir Adorno, “temia no burguês o bárbaro e esperava encontrar a humanidade no alvo contra o qual o espírito burguês dirigia o seu rancor”<sup>119</sup>. No caso, havia razões para o ressentimento e elas eram temíveis, sobretudo aos olhos de um conservador pouco inclinado a enturmar com a lamentável “raça dos discutidores”. Daí a deserção, passando com armas e bagagens para o campo da aristocracia. Daí o

117. Cf. “Sul Classicismo dell’*Ifigenia* di Goethe”, ed. cit., p. 181.

118. *Ibid.*, p. 182.

119. *Ibid.*

apreço pelo famigerado “belo convívio”, o reconhecimento de que “as boas maneiras, a consideração, a renúncia à agressão de uma verdade que se quer nua e crua são ingredientes constitutivos da própria humanidade”<sup>120</sup>. (São ingredientes cujo peso social, convenientemente filtrado, transforma a procura da verdade numa questão de tacto – mas não é a isso que se resume, entre tantas outras coisas, a reflexão operante na faculdade de juízo?) Trocando em miúdos, ou melhor, nos termos mais genéricos do esquema que estamos desenvolvendo: as injunções do “atraso” obrigavam, não sem conflito, a “personalidade” em via de emancipação a acertar o passo com a “positividade” (para falar ainda como o jovem Hegel republicano “*enragé*”) do cerimonial das velhas classes dominantes; a rigor, “vantagens do atraso” (Veblen, não custa lembrar), acrescentaria Goethe, pois a camisa-de-força da etiqueta aristocrática, embora ateste a persistência renovada do antigo mundo, ainda é de molde a protelar a ameaçadora proximidade da tirânica intimidade burguesa. (Em tempo, uma breve fantasia. Releiamos a já citada diatribe lessinguiana, e a seu modo bolchevizante, do Lukács de 1922: “a liberdade interior, por utópica que seja, das relações entre os homens é substituída pelas ‘boas maneiras’, pelas conveniências, pela etiqueta de corte. Não se trata, para os homens, de se conhecerem mutuamente, mas de se aproximarem sem choque; não se trata para eles de estreitar as relações ditadas pela sua voz interior, mas, pelo contrário, de barreiras exteriores a respeitar e que lhes são impostas socialmente como mandamentos (da alma) intransponíveis” – e procuramos imaginar a fisionomia apreensiva de um Thomas Mann a ouvi-lo já possuído pelo

120. *Ibid.*

seu demônio, pelo seu *alter ego* goetheano ... ) Em razoável medida, “o tacto corresponde a um momento histórico bem preciso”, observa Adorno, dando sequência a um trecho referido em parte anteriormente<sup>121</sup>,

a saber, aquele em que o indivíduo burguês desvencilhou-se da coerção absolutista. Livre e solitário, o indivíduo burguês torna-se responsável por si próprio, enquanto as formas de respeito e da consideração hierárquicos desenvolvidas pelo absolutismo, privadas então dos seus fundamentos econômicos e do seu poder ameaçador, ainda sobrevivem o suficiente para tornar suportável a vida social no seio de grupos privilegiados.

Compreende-se então, à luz do exposto até aqui, que esse “empate paradoxal entre o absolutismo e o liberalismo”, encarnado pela coreografia do “belo convívio”, tenha se manifestado com particular veemência à percepção ex-cêntrica de um intelectual alemão enredado nas malhas de um processo de modernização conservadora no limiar da era capitalista. Tacto e humanidade afinal confundem-se, desde que se renuncie à comunidade dos corações transparentes – é mais ou menos esta a lição que Adorno extrai das novelas dos *Anos de Viagem* –, lição corrigida pela leitura posterior dos dramas civilizatórios mencionados há pouco: a rigor, renunciando ao “calor de uma aproximação total entre os seres”, contendo-se, por assim dizer, nos limites um tanto frívolos do “belo convívio”, Goethe de fato apenas retardava, por uma questão de cortesia, o advento da dominação integral que se esconde “atrás da exigência segundo a qual é preciso endereçar-se ao indivíduo enquanto tal de maneira absolutamente

121. Cf. *Mínima Mora/ia*, ed. cit., p. 32-3.

adequada, sem o menor preâmbulo”<sup>122</sup>. Cabia então, sem faltar com o decoro, deixar-se levar pela “via prussiana” da conciliação com a “heteronomia” (para um kantiano de estrita observância, vê-se logo, o que não era bem o caso de um Schiller) da civilização aristocrática – a qual aliás, com o passar do tempo, ia deixando de ser tal, pois de má exterioridade convertia-se em refúgio derrisório da autonomia, estabelecendo-se por assim dizer uma liga secreta entre intelectuais e aristocratas. Pelo menos é o que, entre outras coisas, também se pode depreender de um trecho em que Adorno, rebatendo a acusação corrente de esnobismo, comumente dirigida aos intelectuais incômodos que não julgam incompatíveis suas convicções radicais e suas frequentações aristocráticas, advoga por assim dizer indiretamente a causa weimariana da solidariedade tácita entre civilidade e cultura. Entrementes a nobreza definhou em saúde social, enquanto a desenvoltura de Ifigênia alcançou afinal o seu momento de fastígio e verdade:

O que atrai nos aristocratas, e que atrai alguns aristocratas nos intelectuais, é de uma simplicidade quase tautológica: o fato de que não são burgueses. O princípio capitalista de troca não domina incontrastado a conduta deles, e para os melhores subsiste uma liberdade frente à coerção dos fins e da vantagem prática, como raramente se vê noutras esferas sociais; suas tentativas práticas quase nunca são bem-sucedidas. Mas na atração que emana de tal ambiente conta muito, ao que parece, o fato de que ali não se exerce nenhum poder político e raramente o poder econômico; a rigor, a atração independe inteiramente da riqueza e da pobreza. Aquilo que outrora fora poder transpa-

122. *Ibid.*

rece purificado na imagem do nome e num comportamento cuja *désinvolture* preserva do poder, uma *désinvolture* que nada tem em comum com a odiosa sabedoria que calcula vantagens e ganhos possíveis: reflexos de uma norma para a qual o ganho é considerado desonesto ou vergonhoso<sup>123</sup>.

### 3

É hora de retificar o curso aventureiro de nossas conjeturas. A bem dizer o imperativo da sinceridade a todo custo quadrava melhor com o ímpeto desordenado do chamado pré-romantismo: tudo o que tolhesse a espontaneidade, compromettesse a livre comunicação da paisagem anímica de um ser de exceção, era malvisto, era *falso decoro ilustrado*. Ao censurar a falta de tacto de Eckermann, Goethe sabia muito bem do que falava: “Chegamos a nada admitir senão a verdade e a sinceridade da emoção e sua expressão rápida e rude”, escreveu mais tarde referindo-se ao período turbulento do *Sturm und Drang*<sup>124</sup>. Era o reino mesmo da incivilidade, tudo em nome da autenticidade que só a nova cultura, antípoda da civilização, era capaz de assegurar. Esse primitivismo tosco não tardaria a cair em desuso. Por outro lado, os primeiros românticos foram tudo menos intelectuais singelos. A “ingenuidade”, tal como a concebera Schiller, era referência teórica obrigatória, posta em prática porém era fatal que se cobrisse de ridículo, sobretudo no “ambiente de extremo requinte

123. *Parva Aesthetica*, Milão, Feltrinelli, 1979, p. 166-7.

124. Citado por Anatol Rosenfeld, *Texto/Contexto*, São Paulo, Perspectiva, 1969, p. 184.

intelectual da elite de Weimar e Iena”<sup>125</sup>: pelo contrário, ali o clima era muito mais propício à “dialética da reflexão sentimental”<sup>126</sup>. Voltamos assim a desfiar o tema no qual esbarramos desde o primeiro estudo da presente série: a conexão insólita entre dialética e vida mundana, aliada em particular ao pressentimento de que o advento de certos *pequenos gêneros dialéticos* está intimamente vinculado ao salão mundano. Retifiquemos igualmente a impressão de que a bela alma do letrado romântico ignorava por inteiro as regras do belo convívio com o “*fair sex*”, sem o qual, segundo Hume, definharia à míngua a prosa polida do Ensaio. Visto de um ângulo apropriado, o romantismo – entendamos, da perspectiva mais estreita deste estudo, uma certa linhagem, histórica e socialmente configurada, da *intelligentsia* moderna – mal sobreviveria exilado dos salões cuja vida, justamente, girava em torno da mulher – como têm por modelo Caroline Schlegel, Dorothee (sua cunhada) e Charlotte (nascida Schlegel), os principais retratos femininos do romance Lucinde, que passava na época por dissoluto. De Caroline – cujos ditos “alados” Friedrich celebrava em seu livro – a Rahel Varnhagen – livres, emancipadas, tutelares –, quase todas presidiram algum cenáculo romântico, e um dos mais notáveis foi sem dúvida o de Caroline em Iena, na virada do século: “Passavam-se os dias em conversações e leituras, em estudos comuns de poesia italiana e espanhola, em excursões, em discussões.” Era um “concerto ininterrupto de espírito e poesia, de arte e ciência”, escrevia Dorothee a Rahel, “um permanente festim de espírito,

125. *Ibid.*, p. 153.

126. *Ibid.*, p. 154.

de fantasia e de filosofia”, dizia Tieck<sup>127</sup>. Devia-se respirar uma inconfundível atmosfera de estufa, a tédida atmosfera do círculo íntimo, e no entanto mundano. Tudo se passa como se o novo homem de letras ilustrasse a seu modo uma espécie de “insociável sociabilidade”. O autoencasulamento do intelectual segregado muda assim de feição quando examinado pelo prisma seletivo dos *learned few* – pois no recesso de um salão exclusivo vibram com ânimo redobrado os reclamos de uma sociabilidade alternativa, a rigor o assunto real dos tratados românticos de boas maneiras. Uma sorte de civilidade às avessas impregnava esse “viver nos outros” requerido pela cordialidade romântica, cuja força expansiva alcançava as mais longínquas regiões da vida intelectual: a “meditação recíproca”, a “filosofia em comum” etc. “Nosso pensamento é um diálogo, nossa sensibilidade uma simpatia”<sup>128</sup> – nessas condições, era natural que se exumasse o antigo prestígio da “sublime urbanidade da musa socrática”, como diz Schlegel num dos aforismos (nº 42) do *Lyceum*. Não chega a surpreender que os membros de uma *intelligentsia* à deriva, sem amarras, se entregassem a essa transfiguração afetiva dos vínculos sociais: o salão de elite era o lugar social dessa operação compensatória. A *Geselligkeit*, a um tempo sociabilidade e mundanidade, ocupava assim um posto central no devaneio dos novos intelectuais, representava o ponto de fuga do seu êxtase solitário. Eminentemente criadora, confundia-se com o ideal burguês da *Bildung*:

127. Genevieve Bianquis, “Femmes Romantiques”, in: A. Béguin (org.), *Le Romantisme Allemand*, Paris, UGF (Coleção 10/18), 1966, p. 297-8. Cf. também, do mesmo autor, *La Vie Quotidienne en l’Allemagne Romantique*, ed. cit., p. 248-249.

128. Citado por Jacques Droz, *Le Romantisme Politique en Allemagne*, Paris, A. Colin, 1963, p. 13.

assim como Schleiermacher planejava a vida universitária como uma “existência científica em comum”, Julius, o *dandy* protagonista de *Lucinde*, considerava seus progressos na vida em sociedade indícios seguros de aperfeiçoamento interior – enfim, a sociabilidade romântica era antes de tudo um “esforço para se cultivar reciprocamente”<sup>129</sup>. Propósito estranhamente edificante da parte de intelectuais de vanguarda – cordialidade derramada que a marginalidade social talvez explique em razoável parte. Não custa insistir: o espírito que circulava nesses salões – por exemplo, nos salões berlinenses frequentados por Schlegel no fim do século – já não era o do homem de espírito do Antigo Regime; era um pouco mais, porém, do que a simples conversa amistosa da camaradagem intelectual. Referido aos rituais setecentistas de sagração do letrado, o novo homem de cultura podia sem dúvida passar por uma absolutização romântica do *Aufklärer*<sup>130</sup>. A preocupação de Schlegel em constituir uma “hansa”, uma “guil-da” de espíritos superiores é patentemente “ilustrada”<sup>131</sup>; como também é flagrante o cunho iluminista da convicção do mesmo Schlegel de que numa organização social perfeita “o homem culto deveria prevalecer e guiar o inculto”<sup>132</sup>. Vimos todavia o quanto o horizonte raso da cena alemã apequenou veleidades desse calibre, de resto entranhadas no intelectual moderno; aqui o sentido de missão refluíu mas não se extinguiu, antes inflamou-se, porém confinado numa pequena sociedade de eleitos: no cáldo

129. *Ibid.*

130. Cf. Ph. Lacoue-Labarthe/J.-L. Nancy, *L'Absolu Littéraire*, ed. cit., p. 78.

131. Cf. Jacques Droz, ed. cit., p. 13.

132. Cf. *Athenaeum*, n° 214.

confinamento do salão romântico o mal-estar desses homens supérfluos acomodava-se afinal, não sem conforto, à ambição secular de hegemonia, represada pelas circunstâncias adversas. Voltada para uma comunidade de escol, a “sociedade” romântica era na verdade uma negação da “sociedade”<sup>133</sup> – entendamos: da civilização empoada do *honnête homme*, cujo ideário Schlegel, malgrado sua admiração por Chamfort, nunca deixou de interpelar, acusando-lhe indiretamente o declínio. Veja-se por exemplo como reage à presunção aristocrata da bela sociedade em deter o exclusivo do “espírito”: “o que coordena [certas obras cuja bela harmonia costuma ser louvada] é essa coexistência livre e igual que um dia, como nos asseguram os sábios, será o quinhão dos cidadãos do Estado perfeito; é esse espírito de sociedade absoluta que, segundo pretendem as pessoas distintas, só existe hoje em dia naquilo que se costuma chamar, tão curiosa e quase infantilmente, grande mundo”<sup>134</sup>: não se poderia ilustrar com maior precisão as análises de Norbert Elias de que nos valem tantas vezes.

(1980/1982)

133. Cf. Roger Ayrault, *La Genèse du Romantisme Allemand*, III, ed. cit., p. 143.

134. *Lyceum*, nº 103.



# III

**Origens do Espírito de  
Contradição Organizado**

**Nihilismusstreit**

**Anacronismos na História  
Intelectual da Negação**

**Pequena Comédia do Niilismo**

**Idealismo e Grande Recusa**



## Origens do Espírito de Contradição Organizado

Em outubro de 1827, voltando de Paris, Hegel deteve-se em Weimar. Goethe ofereceu um chá em sua honra. Falou-se um pouco de tudo. Numa de suas voltas, a conversa chegou, afinal, na Dialética. Instado pelo anfitrião a defini-la, Hegel não se fez de rogado (muito embora professasse uma filosofia alérgica a definições) e, abrindo o jogo, apresentou-a simplesmente como o *espírito de contradição organizado*. Eckermann registrou a tirada nos seguintes termos: a dialética “nada mais é do que o espírito de contradição ordenado, e metodicamente cultivado, alguma coisa que se encontra em todos os homens, o dom supremo de distinguir o verdadeiro do falso”. Um *mot d’esprit* capcioso em mais de um aspecto. Afinal – e para começar – quem ousaria reconhecer na prosa arrevesada de alguns universitários alemães o penhor daquele “bom senso”, daquele “poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso”, que Descartes – escusado lembrar o supremo desprezo do autor do *Discurso do Método* por essa velharia escolástica chamada dialética – julgava “a coisa do mundo melhor partilhada”? Não sabiam por acaso os presentes mais versados na nova filosofia alemã que Hegel escrevera mais de uma vez que o dito “bom senso” no mais das vezes é algo inteiramente desprovido de qualquer senso? Enfim, que outra filosofia maltratara tanto as certezas da “consciência natural” (entendamos: literalmente inculta, pobre

de espírito; mas também: esclarecida apenas pela luz natural da simples razão) quanto a especulação hegeliana?

Além das proposições definitivas, Hegel também não era dado a paradoxos (para alguns uma forma degradada da dialética, dessa mesma que está sendo “definida” graças a um deles). E no entanto acabava de produzir um, que era, por assim dizer, uma *boutade* autorreferencial: pois o espírito que anima aquele elogio do “bom senso” nada mais é do que uma amostra do próprio “espírito de contradição”. Na verdade, aquela formulação maliciosa é uma denúncia matreira do assim chamado senso comum, cuja característica profunda consiste justamente em não se deixar guiar pelo “senso comum”, mas em contradizê-lo. O comentário é de Adorno (cuja fluidez terminológica acompanho), responsável também pelas aspas que assinalam as idas e vindas do tal senso comum: ora golpe de vista realista afinado com a dialética, ora conformismo bem pensante. Em razoável medida, a dialética também é uma questão de tato e bom senso. Ora, da índole prosaica deste último emana uma dimensão crítica irreduzível que Adorno faz remontar ao lado camponês do filósofo, que jamais abandonou o dialeto suábico mesmo quando passava por ideólogo oficial do Estado prussiano. Lembra Adorno:

Os testemunhos sempre se espantam com a surpreendente simplicidade de sua pessoa, sendo ele um escritor excepcionalmente difícil. A fidelidade às suas origens, que observou sem vacilar, era condição de um eu forte e de elevação de pensamento. Sem dúvida nisto também está presente um momento não absorvido de falsa positividade: ele se atém ao dado de cada situação em que se encontra, como alguém que acredita reforçar a sua dignidade dando a entender, por suas atitudes ou palavras, que é um homem de pouca valia.

Mas esta ingenuidade do falso ingênuo, que encontra o seu equivalente, em todos os níveis do sistema, na restauração do imediato, é indício cabal, não obstante, de uma esperteza genial, a braços sobretudo com o reproche tolaemente perverso de ser artificial e excessivo que desde então tem sido feito incansavelmente ao pensamento dialético.

Não citaria por extenso este trecho se ele não sugerisse de imediato uma observação que apenas refiro para retomá-la mais adiante: esperteza de campônio ou de letrado? Veja-se ainda que a alegada “ingenuidade do falso ingênuo” logo traz à lembrança o termo *eirôn*, ideado pelos antigos para designar as manhas da ironia socrática, máquina de guerra de um plebeu cultivado, assim traduzido por um intérprete, Francis Wolff:

Aquele que se pretende ignorante, que “diz menos do que parece pensar”; portanto, “finório”, se tomarmos pelo lado pior, como Aristófanes, ou “reservado”, se seguirmos Platão ou Aristóteles. Mas também “ingênuo”, se admitirmos sem discussão o que ele diz de si mesmo, ou “dissimulado”, se não acreditarmos nisso.

Naquele retalho de conversa, “nem hipócrita nem verdadeiramente franco”, Hegel “diria, então, a verdade parecendo dizer o contrário”? Decididamente, à primeira vista não há por onde se lhe pegue. Mas não é este o estado de graça perseguido pelos herdeiros românticos de Sócrates que sabidamente aborreciam o nosso filósofo? “Hegel sentia-se em casa quando pilheriava e zombava”, recorda um contemporâneo insuspeito de má vontade, o Dr. Hotho, hegeliano fervoroso, “porém sempre permaneceu parcialmente inacessível aos tons mais profundos do humor”. Ledo engano, interromperia Brecht: “até hoje”, cos-

tumava dizer, “nunca encontrei um homem sem humor que tenha compreendido a dialética de Hegel”. É preciso convir entretanto, como recorda ainda o referido testemunho, que “a forma mais recente da ironia contrariava suas próprias tendências a tal ponto que lhe aborrecia reconhecer e mesmo apreciar suas autênticas qualidades”. Como ficamos? Por enquanto apenas no registro induzido pelo comentário de Adorno: de um lado, mal disfarçado tato mundano de um professor que cumpriu o ciclo de sua ascensão social (o que na Alemanha da época não era proeza negligenciável), como se sabe, e tornaremos a repisar mais de uma vez; por outro lado, embutido na coreografia da falsa ingenuidade, o inesperado amálgama do camponês finório e do letrado irônico, que celebrava a sua revanche, ainda que imaginária. Dito isso, voltemos, não sem tempo, ao comentário de Adorno, que prossegue mais ou menos nos seguintes termos: há algo da energia obstinada do camponês, que durante séculos de servidão aprendeu a confundir a dominação feudal, na insistência de Hegel em vincular o destino da dialética ao “sadio espírito de contradição” (*der gesunden Widerspruchsgeist*). Isso não é tudo. Adorno vai mais longe e arrisca outro palpite: a astúcia da razão, segundo ele, constitui o núcleo da experiência intelectual hegeliana. Nas suas mesmas palavras: “esse pensamento é astúcia do princípio ao fim; a vitória sobre a supremacia do mundo, a qual aliás ele deixa à mostra sem nenhuma ilusão, seria alcançado voltando sua supremacia contra ela mesma, até que ela se converta no seu contrário”. A resposta a Goethe, em sua falsa singeleza, é uma ilustração dessa artimanha.

No espírito ardiloso por ele invocado, persiste a “extraordinária cautela do camponês, durante tanto tempo habituado, e instruído, a curvar-se diante dos poderosos

e a submeter-se aos seus caprichos, que logra afinal escamotear-lhes o poder”. Enfim, um espírito muito próximo daquele que comanda a famigerada “dialética do senhor e do escravo”. Não se pode sem mais tachar de fantasia essa genealogia interessada em rastrear na propensão da dialética, a contrapelo do seu irrecusável momento afirmativo, a subverter as opiniões dominantes, vestígios de uma inspiração democrática e radical claudicante na Alemanha desde a malograda guerra camponesa do século XVI. Em linhas gerais, vai nessa mesma direção a opinião de Gramsci, cujas razões, inteiramente diversas, não vem ao caso examinar, acerca das origens “populares” do Idealismo Alemão: tomando em bloco a Reforma luterana como um movimento cujo protagonista maior teria sido o povo alemão no seu conjunto, deixando, portanto, em segundo plano o confronto entre o campo burguês, cujo ideólogo era Lutero, adepto de uma evolução pacífica e da resistência passiva e, em consequência, defensor do compromisso com o partido dos príncipes (enredo que se repetirá na Revolução Alemã de 1848), e o campo plebeu e radical, que possuía os seus próprios intelectuais, como Thomas Münzer, Gramsci interpretou-a, também, como um vasto processo popular de seleção a longo prazo de uma nova estirpe de intelectuais; a seus olhos, não havia outra explicação para a criação coletiva do Idealismo Alemão. A reforma foi estéril na esfera da alta cultura, lembrava, porém, com o passar do tempo, da massa popular que lhe permaneceu fiel, da primitiva rudeza intelectual do homem da Reforma, iam aos poucos aflorando os mananciais de uma corrente subterrânea que deságua finalmente no caudal da filosofia clássica alemã. Se isso é fato, não surpreende que alguma coisa daquela energia negativa das classes subalternas ainda sobrevivesse, acumula-

da, na dialética exumada por um representante daquela geração. Ainda a corroborar tais conjecturas, basta recordar, alguns capítulos mais adiante na evolução do conjunto da Ideologia Alemã, o olho clínico de um Nietzsche, cuja acuidade tem a envergadura de seus preconceitos de mandarim alemão: pois o seu requisitório antissocrático não vinha bater justamente na tecla das origens populares da dialética? E o que foi a seu ver a ironia de Sócrates, senão a expressão do ressentimento de um plebeu revoltado? A esse propósito, veremos adiante que Nietzsche falava com conhecimento de causa – o desvio encarnado pela revisão do neo-helenismo de clássicos e românticos mal disfarçava uma perene modulação de males congênitos da *intelligentsia* alemã. Aliás, seu tirocínio de filólogo ensinava-lhe que a dialética tinha a mesma idade da democracia, era apanágio do homem qualquer que Górgias sobrepusera ao homem competente, para não falar da cultura arcaizante de uma aristocracia que perdia o fôlego. Mas o que distingue esse novo tipo social, senão “alguma coisa que se encontra em todos os homens, o dom supremo de distinguir o verdadeiro do falso”? Assim sendo, é o quanto basta para esbarrarmos outra vez no reparo de há pouco: astúcia do camponês ou ironia do letrado? É que a dialética do homem qualquer entronizado pela sofística antiga é quase indiscernível, como se sabe, da cultura geral do homem simplesmente culto e livre, um ancestral da futura “raça discutidora”. Convenhamos, uma derivação ao gosto de Nietzsche. Já o dissemos por que: revolvendo o suposto ressentimento do plebeu ateniense, recalcado pela dialética do homem qualquer, de fato uma estilização do retor cultivado, Nietzsche, na verdade, de caso pensado ou não, tanto faz, reabria as feridas do espírito de todo alemão bem formado, a seu modo um homem qualquer,

isto é, supérfluo. Arrematemos então este breve ciclo de conjecturas em favor dessa vertente por assim dizer retórico-camponesa da dialética candidamente definida por Hegel como uma espécie de discernimento natural de um contraditor público, lembrando que àquela balda rústica assinalada em Hegel faz *pendant* – outro vezo de intelectual, só que agora no campo adverso, de resto o mesmo de Nietzsche, no campo dos *Intellektuellenfresser*, ao qual o próprio Hegel não foi inteiramente estranho, seja dito de passagem – o jargão de Messkirch, o travestimento camponês adotado por Heidegger no caso da Ideologia Alemã – e dissecado igualmente por Adorno, como se sabe.

Isso posto, ainda não identificamos cabalmente – se for possível – o “espírito de contradição” invocado por Hegel. Repetindo: astúcia do povo miúdo, rude bom senso que nunca deixou de seduzir o cidadão exangue? (Em contrapartida, não há como deixar de lembrar a propósito a origem urbana da dialética e, em geral, de toda vida intelectual “esclarecida”). Não direi que não. Mesmo assim, mais de um indício nos convidam a procurar tal espectro da dialética no outro extremo da classe social, como já ficou sugerido anteriormente: na “grande e lamentável família” dos intelectuais, e alemães, para sermos mais exatos. Antes porém seria o caso de referir o juízo de Goethe sobre *Michael Kohlhas* de Kleist, no qual se pode vislumbrar sem exagero uma solução de compromisso entre as duas possibilidades aventadas. Como se há de recordar, na sua escrita econômica e voz narrativa impassível, de costas para o público, como observou certa vez um crítico, a novela em questão relata a fúria terrorista de um *Weltbesserer*, um “melhorador do mundo” ensandecido pelo espetáculo da injustiça sistemática que se abate sobre ele. Uma composição equilibrada e até

mesmo elegante, observava surpreendentemente Goethe, haja vista sua notória antipatia pelos românticos, a serviço não obstante, continua, de um formidável “espírito de contradição”, nas suas mesmas palavras, que, com a pertinácia metódica de um hipocondríaco, polemiza incansavelmente com o curso do mundo. Ou seja, fundidos no rebento de uma família de oficiais *Junker*: de um lado, a *jacquerie*, revolta de um camponês iluminado à maneira de Thomas Münzer, do outro, onde havia qualquer coisa do “mar morto do nada”, de que falarão os escritores românticos na virada do século, a fronda de um intelectual acuado pelas chicanas impenetráveis dos donos da vida.

Seja como for, a suprema malícia do Witz hegeliano – pois afinal é este o gênero retórico a que pertence sua tirada, um lance de espírito de molde a deixar na sombra as eventuais relações de parentesco com o camponês finório que trazia adormecida dentro de si – consistia em alegar em favor da dialética, pela qual Goethe sabidamente não morria de amores, nada mais nada menos do que o “espírito de contradição” e isso justamente na presença do criador de Mefistófeles, “o espírito que sempre nega”, em pessoa. Uma filosofia do diabo, portanto? Não faltou quem assim a entendesse. O último Schlegel, por exemplo, pacificado pelo integrismo da conversão ao catolicismo de Metternich, ao verberar a “filosofia da negação” representada por Hegel (o que não deixa de ter sua graça quando pensamos nos seus primeiros anos de libertinagem vanguardista, além de ilustrar a opinião lábil daquela geração de intelectuais, como se recordará logo mais): um “sistema de negação”, dizia, ainda pior que o ateísmo, de fato uma “divinização do espírito negador” (*eigentliche Vergötterung des verneinenden Geistes*), em suma, o mais

acabado “satanismo filosófico”. Por que não alinhar *sub specie ironiae* com esse diagnóstico de um trânsfuga da ironia? É o que deixa transparecer o *mot d’esprit* lançado por Hegel no ameno passe de armas com Goethe, particularmente na manha do seu uso *ad hominem*. Todavia, é curioso lembrar, a celebração que se está vendo do “Geist des Widerspruchs”, malgrado o exemplo monumental do Fausto, não impediu Hegel de considerar o diabo uma figura prosaica e esteticamente imprestável. Digamos que a miopia dessa restrição não ultrapassa o domínio da representação artística da negação em estado puro; tão logo a abandonemos, voltaremos a deparar aquele amálgama de dialética e “espírito de contradição” que inspirou a acusação de “satanismo filosófico”. Por que não tomá-la ao pé da letra, uma vez despojada do halo romanesco do anátema? Pelo menos o suficiente para delinear melhor o tipo social posto na berlinda pela “definição” hegeliana do seu “espírito”, cuja fluidez e curso antitético acaba de ser atribuído às artes do demo, o suficiente, portanto, para nos devolver à atmosfera rarefeita da vida intelectual da Alemanha no limiar dos novos tempos. Basta, para começar, reparar na “crua ironia” de Mefistófeles – aliás, é Goethe quem assim se exprime acerca do caráter do seu personagem, traço mais saliente num homem do mundo, alguém que vive em contínuo “estado de epigrama” como observou certa vez Chamfort, uma das Bíblias dos primeiros românticos alemães, do que na feliz ingenuidade do camponês finório, embora o capeta goetheano seja um tipo realista e sensato. Um fino observador do mundo, insinuou certa vez o próprio Goethe. Aproveitando a deixa, Thomas Mann completou o retrato. No fundo, fazia ver, Mefistófeles, como se disse, é um homem do mundo que a todo momento faz questão de frisar sua superioridade escarninha sobre o es-

pírito grave e arrebatado do seu douto parceiro. Mais precisamente, sua linguagem é a de um “estudante mundano, desleixado mas espirituoso, mordaz e irresistível, recheado de palavras estrangeiras e achados divertidos; cabe a ele os melhores versos, os que ficam na memória e como que lançados no calor de uma boa conversa”. Além do mais, é um ser prático, que não acredita no demo, isto é, que não crê na sua própria existência, de resto, pura superstição. Julga-se, ele também, um produto da civilização, pouco à vontade em meio aos acessórios tradicionais de sua antiga silhueta infernal. Enfim, um diabo que se adapta aos novos tempos, se moderniza, um *Aufklärer* em suma. “Cinismo ilustrado”, como se disse uma vez, a propósito do mano capeta dos iluministas franceses? Sem dúvida, há no seu espírito maligno, todo ele negação, algo do duplo, do sócia demoníaco do homem de espírito setecentista, mas com uma ponta de cor local, como aos poucos iremos vendo. Repare-se, por exemplo, numa das metamorfoses do diabo manniano do *Dr. Fausto*: um intelectual, em particular um filósofo da nova música e dialético consumado (lembro que Thomas Mann colocou na boca do personagem subterrâneo que vem tentar o artista em crise de inspiração frases inteiras de Adorno). Não se pode negar que Mefistófeles tenha sido um paradigma e um precursor, conforme veremos adiante com mais detalhe, sobretudo depois de Goethe tê-lo despojado de suas roupagens de fantasma nórdico. Digamos então, para resumir: o seu espírito “que sempre nega”, “*der stets verneint*”, é antes de tudo o de um intelectual, cuja “raciocinação e cujo “sofismar” (para adotarmos os termos pejorativos, *räsonnieren* e *vernünfteln*, empregados por Hegel e Kant quando se trata de chamar a atenção para os malfeitos da sofística própria das classes bem falantes) aparecem como artes do

demo, conquanto artimanha demasiado humana. Coisa do diabo, então, o “espírito de contradição” entranhado na dialética? Evidentemente, seria descabido incluir Hegel na galeria dos pactários. Mesmo porque seria preciso lembrar, restabelecendo a simetria, que o mesmo Hegel apresentava a dialética como uma manifestação da potência de Deus. Reconheçamos contudo que um cotejo entre Deus e o Diabo acerca da natureza da dialética viria a calhar na terra de Goethe. Fecho o parêntese e retomo o fio da meada, chamando pelo nome o objeto dessas conjecturas de identificação: coisa de intelectual, portanto, em que pese a metáfora demoníaca onde vem figurado o seu natural espírito maligno.

A sequência do diálogo com Goethe caminha, salvo engano, nessa direção, a das ressalvas que confirmam o modelo exorcizado. Espírito de contradição organizado? Muito bem, replica Goethe, mas acontece que essa faculdade é exercida a esmo e malbaratada no intuito perverso de tornar o falso verdadeiro e o verdadeiro falso. Isto é fato, concorda Hegel, embora apanágio de espíritos doentios. Nova estocada, pois sabe-se que Goethe pôs muito de si na figura de Mefistófeles. Relevemos por enquanto o aparente conformismo da alusão à patologia dos espíritos do contra que oferecem da dialética justamente uma contrafação inquietante. A objeção de Goethe não diz nada que Hegel já não saiba; de resto, ela é multissecular. A reabilitação moderna da dialética era coisa recente; a rigor, remontava a Kant, cujas reservas eram notórias, aliás, mostrando-se reticente quanto a qualquer uso dela que extrapolasse a lição aristotélica, puramente negativa. Afinal, num momento em que o ideal do método (para falar como Adorno) triunfava e recalrava o momento expressivo de verdade (era Descartes e não Montaigne quem simbolizava o novo

paradigma), ficava ainda mais patente o que havia de frusto naquela relíquia da velha retórica, sua indiferença pela verdade, que traía as origens sofisticadas dos seus estratagemas, via de regra empenhados em dar força ao argumento mais fraco. Conhece-se o clichê e ele vem de longe – escusado esmiuçá-lo. Não espanta então o esforço de Hegel, restaurando a dialética, em esconjurar a multidão de simulacros que lhe desfiguravam a respeitabilidade na República das Letras filosóficas: não há apresentação da dialética em que Hegel não se apresse em guarnecê-la de ressalvas que a preservem da promíscua proximidade não só do falso saber mas das “dialéticas” rivais. A principal daquelas distinções diz respeito diretamente ao nosso problema – que espero não seja falso. Como é sabido, ela concerne ao resultado da dialética, mal vista como uma pura e simples negação. A contradição, dizia, dirigindo-se em primeiro lugar aos espíritos mais graves inquietos com a voragem em que o pensamento dialético ia engolfando as determinações mais firmes – é preciso ter confiança na razão, costumava exortá-los, que saberá a tempo colocar as coisas no seu devido lugar – a contradição, portanto, não se resolve num zero, em um nada abstrato. Pode-se no entanto suspeitar que a ideia algo bizarra de um nada determinado, “o nada considerado apenas como o nada daquilo do qual procede”, apresentado então como o verdadeiro resultado, não inspirava muita confiança. Se assim não fosse, por que tamanho denodo em advertir a todo momento que a dialética não promove uma espécie de aniquilação generalizada? Não se pode atribuir a pecha de “satanismo filosófico” apenas às sequelas da capitulação ultramontana do último Schlegel. Mesmo um liberal como Mignet, é verdade que em chave bem-pensante, pressentia no hegelianismo a preponderância daquela ne-

gação indeterminada que o filósofo teimava em denegar: “esta filosofia”, escrevia o historiador francês, “[...] partia do nada do ser, passava pelo nada do vir-a-ser, culminava no nada da morte, atravessando de uma maneira fatal um progresso sem motivo, uma existência sem finalidade”. Como se isso não bastasse cumpria ainda alertar, com a mesma persistência, para o lado propriamente “científico” da dialética (mas a dificuldade voltava pela porta dos fundos toda vez que se advertia que os filósofos alemães estavam empregando o termo *Wissenschaft* numa acepção inteiramente inusitada), apartando-a assim do frívolo movimento de balança a que se resumia a reflexão extrínseca dos espíritos “agudos” com o qual à primeira vista a dialética parecia afinar – pelo menos desde os tempos em que a cultura urbana ateniense a modelou em sua forma pura. Em duas palavras: a dialética não é negativa embora o seja, pois afinal exprime o momento negativo-racional do novo método.

O que explica em parte o cerco que lhe movem, por excessiva contiguidade, os simulacros que acabo de referir rapidamente e que, conjugados, compõem a imagem em negativo da dialética, um movimento animado pelo mesmíssimo “espírito de contradição”, cuja identificação continuamos a perseguir, e que não dá em nada. Será preciso qualificar melhor esse nada, que a seu modo também é determinado. Quanto aos espíritos doentios que se comprazem nesse resultado puramente negativo, não será preciso ir muito longe para reconhecê-los e chamá-los pelo nome: são os intelectuais do primeiro romantismo (que para Goethe significava “doença”, como é sabido, enquanto o classicismo era “saúde”). Se agora observamos, atalhando um pouco nosso argumento, que esse nada que solapa a dialética e a patologia ainda indefinida da intelli-

*gentsia* alemã mais avançada formam sistema e gravitam em torno do “espírito de contradição” invocado por Hegel, estaremos enunciando os termos de nossa equação, cuja incógnita mais remota é o conjunto das circunstâncias que presidiram o renascimento moderno da dialética, em particular na sua versão hegeliana. Noutras palavras, um tanto enfáticas: na virada do século, o espectro do nada rondava os melhores espíritos do país – nesse terreno assim fertilizado, reinventava-se a dialética que Hegel veio a chamar de “espírito de contradição”. No intuito de tomar menos arbitrário esse modo de rever as origens intelectuais da dialética moderna, gostaria de especificar alguns aspectos refratados em tal prisma, armado, aliás, pela resposta de Hegel a Goethe.

Começo, então, pelos espíritos doentios que dissipam a energia negativa que a dialética superior do Conceito saberá pacientemente acumular e liberar à sua hora e vez. Esclarecidos os laços de família que os vinculam ao conjunto das classes cultivadas do país, será possível precisar melhor o tipo social e intelectual que constitui o ponto de fuga da tirada hegeliana. Desde os tempos de Goethe, tornou-se lugar-comum – embora não fossem comuns as razões de Goethe – caracterizar os românticos da primeira geração segundo um quadro clínico cujos sintomas abarcavam tanto as manifestações de distúrbio psíquico quanto de anomia social. Assim, um goetheano de estrita observância como Lukács não perdia ocasião de salientar a histeria deles – “histéricos hipertensos”, costumava dizer, ou então, mais brandamente, porém com assunto mais definido, “filisteus superexcitados”. Mannheim censurava-lhes a “incerteza moral” e Hegel, enfim, para voltar a um contemporâneo, a “falta de caráter”, de que falaremos mais adiante. No que consistia

afinal essa moléstia que tanto os afligia? No fato de serem pura e simplesmente “intelectuais”. Basta um olhar de relance para a “miséria alemã” para que não surpreenda a quase naturalidade com que, na Alemanha, a vida intelectual mais intensa logo assumia feição patológica. “No fundo levamos uma vida isolada e miserável”, dizia Goethe, um desabafo que se deve ao cotejo desalentador entre a atomizada vida intelectual do país e a formidável “soma de espírito” concentrada em Paris há várias gerações. Carecido da densidade da atmosfera intelectual que ali se respirava, o jovem burguês alemão, lastimava Goethe, via-se “obrigado a orientar-se num clima de relativa solidão”. Não se trata apenas do natural e provisório desterro do intelectual principiante, nem de um efeito normal do contraste mencionado há pouco entre vida cultural dispersa, de um lado, e centralizada de outro, animada pela comunicação imediata, porém de algo mais entranhado no dia-a-dia ideológico de uma nação “retardatária”, difícil de definir pois abarca um pouco de tudo. A solidão sublinhada por Goethe é apenas em parte a do recém-chegado que se vê na contingência de recomeçar do marco zero: na verdade, é a do autor que padece da falta de público e, em consequência, da falta de continuidade da literatura alemã, cujo caráter fragmentário é uma das tantas anomalias orquestradas pela circunstância histórica do “atraso” que marcava o desenvolvimento emperado da civilização burguesa na Alemanha. A densidade do ocidente europeu, entendamos França e Inglaterra, em que o processo de formação nacional se desenvolvera de forma relativamente bem-sucedida e em conexão com a participação mais ou menos ativa de todas as classes do país, à densidade de vida social e ideológica que resultava desse caminho clássico para o capitalismo, contrapunha-

-se a tenuidade de um futuro *late comer* na corrida dos tempos modernos, isto é, trocando nos termos miúdos do nosso problema, ao desenraizamento do intelectual burguês alemão, contrapunham-se os vínculos orgânicos que ligavam os autores franceses e ingleses ao público e à nação culta que estavam por detrás dos seus escritos. Esse confronto pode ser mais ou menos verdadeiro; o fato é que mobiliava a cabeça acabrunhada da inteligência do país, que agia, ou melhor, padecia, em consequência, incluídas nesses efeitos toda sorte de compensações imagináveis ao secular vexame pátrio, sendo a principal delas a função salvadora atribuída à Cultura. Elite aos olhos do povo, desclassificados aos olhos da nobreza, tornando a cooptação impraticável (Goethe é exceção) carecidos de vínculos menos frouxos com a sua própria classe de origem, haja vista a debilidade congênita da burguesia local, esses escritores sem público estavam condenados à secessão. O “gesto do isolamento” vinha a ser o gesto intelectual por excelência. Era de se esperar que desse autoenclausuramento brotasse um cortejo das mais variadas esquisitices, sob medida para confirmar a reputação de excentricidade desses intelectuais refratários. Mais uma vez, Goethe foi um dos primeiros a observar o fenômeno, que não concerne exclusivamente aos românticos, acompanhando por exemplo os inúmeros torcicolos, “cãimbras anímicas” e outras singularidades da atribulada carreira de um Lenz, o extravagante autor do *Preceptor*, comédia em que o protagonista, jovem burguês sensível e culto, porém pobre e humilhado – um Werther quase burlesco –, acaba recorrendo à faca, mas para se castrar, partilhando de moto próprio o destino funesto de Abelardo, padroeiro dos intelectuais, no que iguala afinal a impotência da sua classe – uma solução teatral razoável para a virilidade confis-

cada da burguesia alemã. Uma fantasia, aliás exata, que dá bem a medida do desespero do intelectual pobre encahlado na inércia nacional e não poucas vezes condenado à loucura e ao suicídio. Não se pode evidentemente separar desse cenário mais sombrio as evoluções mais bizarras, e aparentemente mais frívolas, dos letrados, que a réplica de Goethe colocou na berlinda – o virtuosismo deles tem muito de pose, atitude postiça agravada, sem dúvida, pela consciência mais ou menos clara da existência supérflua. Aquelas circunvoluções cerebrinas – que para Goethe e os demais weimarianos eram sintomas patogênicos – já foram chamadas de “frenesi burguês”, o qual assolava então o conjunto da *intelligentsia* europeia. Hauser explicou-o pela tentação do “exibicionismo publicitário”, mais ou menos nos seguintes termos: o princípio da originalidade, que aflora justamente no momento em que nasce a camada dos escritores independentes e se aguça a cada reviravolta da concorrência, torna-se a arma mais importante do intelectual na assim chamada luta pela vida. Ora, na Alemanha, tal imperativo perde o pé, recrudesce e vira mania, “mania de originalidade”. O letrado alemão pisa em falso, antes de tudo, por falta de público, sua extravagância é pacholice de intelectual enclausurado. Quando não se escreve para um público real e definido, nem se tem esperança de influenciá-lo, quando a vida literária não tem alcance nacional nem tradição local, mas o gosto é fluído e volúvel como é tênue o tecido social que o sustenta, multiplicam-se as incartadas, os surtos descalibrados e, sendo frouxa a pressão da realidade, prosperam paradoxos e contrassensos. Do público *introuvable* ao público hostilizado, basta um passo, rápido e consolador, dado de bom grado por quem ruma uma desfeita, e a expressão vai se fazendo “bizarra, presunçosa, incomunicável”, en-

fim pura falta de consideração e de critério, travestida de tirocínio intelectual. Ingressamos assim no capítulo das compensações: uma geração de intelectuais exaltados e isolados, cuja paixão pela complicação mental traduzia, menos a complexidade do mundo, do que o seu acesso bloqueado pelas barreiras antepostas pelo marasmo nacional. Isso posto, será sempre preciso corrigir: quem nos garante que o topete – que a “sublime insolência” daqueles literatos que timbravam em não levar a sério a sua circunstância – não estilizasse, além de sua personalidade tolhida pelo meio acanhado, e as demais veleidades contrariadas que daí se seguem, tendências mais profundas da cena contemporânea refratadas pelo “atraso” alemão? Seja como for, não custa perceber que Hegel não hesitava em incluir a ironia romântica no rol dessas manias inócuas, ao mesmo tempo em que recusava a Goethe o direito de arrolar o famigerado “espírito de contradição” no elenco das esquisitices nacionais. Evoco-as então brevemente, uma e outra dessas idiossincrasias de intelectual, ironia e espírito de contradição, ao que parece sintomas do mal superior da *intelligentsia* alemã, para a qual ainda nos faltam nome e diagnóstico, conquanto suspeitemos seja a dialética definida à queima-roupa por Hegel a um tempo parte dele e seu antídoto.

Estudando certa vez a gênese da ironia romântica na obra de Schlegel, Peter Szondi procurou mostrar que, longe de constituir um achado de literato mais ou menos ampliado por um conjunto de pequenos escritos descontraídos, o seu conceito era fruto de uma elaborada meditação de cunho filosófico acerca da história. A rigor, o principal tema dessa filosofia da história não era original, embora sua conclusão o fosse. Afinal, descrever e lamentar o caráter fragmentário do mundo moderno, à luz da coe-

são da Antiguidade, era então assunto de todos, de Schiller ao jovem Hegel. Cisão, desmembramento, atomização, são indícios da “aliança” moderna, como se dizia então, enfeixados por Schlegel sob o signo da Reflexão, que separa e isola, condenando o sujeito moderno à consciência, o que pode não ser um avanço em relação à integridade substancial do homem antigo. A novidade de Schlegel não deve ser procurada na afirmação de que a modernidade é esse enorme girar em falso do entendimento emancipado, mas no reconhecimento de que a demanda de unificação talvez não esteja destinada a encontrar satisfação. Até lá, resta o expediente da ironia. Escreve Szondi:

O sujeito da ironia romântica é, assim, o homem isolado, que se tornou seu próprio objeto, e privado pela consciência do poder de agir. Ele aspira à unidade e à infinitude, mas o mundo aparece-lhe fissurado e finito. O que chamamos ironia é a tentativa de suportar sua situação crítica pelo recuo e pela inversão.

Uma das tantas definições de ironia oferecidas por Schlegel – “a ironia é a consciência clara da agilidade eterna, da plenitude infinita do caos” – merece o seguinte comentário de Szondi: “a agilidade eterna é característica do homem moderno que vive no caos. Tomar consciência de sua existência caótica, vivê-la de modo consciente, é assumir diante dela uma atitude irônica”. Portanto, último recurso diante da adversidade moderna, porém à altura dos novos tempos: a “agilidade eterna” da consciência irônica não é extravagância literária, mas resposta adequada a uma contingência histórica precisa. Hegel não dirá que não, mas o peso mesmo de sua aversão, que o leva a relegar as elucubrações de Schlegel à esfera marginal das excêntridades culturais, leva-o – e nós atrás – a precisar ainda mais a cor local e a índole particular do golpe de vista em

condições de apanhar, da maneira que se viu, a originalidade da contingência histórica descrita há pouco. Basta repassar um pouco os termos da referida conceituação para que pisemos um terreno familiar. Afinal, quem é esse homem moderno cujo destino é a consciência que lhe tolhe o poder de agir? Hamlet, por certo: aos olhos de Schlegel e dos primeiros românticos, o herói arquetípico dos tempos modernos. Observa um crítico contemporâneo:

Hamlet não é apenas um príncipe renascentista, mas o primeiro intelectual da literatura moderno [...]. No fundo, seu dilema é o do intelectual europeu moderno [...]. O jovem perdido dos primeiros atos, perfeitamente consciente de “não estar integrado”, desdenhoso, sarcástico, inclusive um tanto exibicionista e que se expressa numa linguagem diferente dos demais, fala diretamente à experiência do intelectual moderno; este, por sua vez, idealiza esse jovem infeliz, convertendo-o na suprema expressão da eterna condição humana, que se resume no fato de ser um intelectual.

Quando se pensa a originalidade da idade moderna nos termos de uma fusão irrecorrível entre vida do espírito e alienação, é natural que o seu protagonista máximo seja encarnado por um intelectual, “alguém que se estiola sob a pálida sombra do pensamento”, como dirá Goethe do personagem shakespeariano. Enfim, um humanista irresoluto: nisto precisamente reside a ironia, nessa existência malograda, porém altamente intelectualizada, nessa ausência de vontade inteiriça e caráter uno. Por outro lado, também não é difícil situar esse homem isolado cujo mal-estar na esfera superior da cultura é generalizado por Schlegel e cujo horizonte remoto é uma vaga percepção da natureza funesta da nova ordem capitalista. É que o me-

canismo compensatório da ironia – toda ela distância e interversão – é uma carapaça protetora de interesse local. Noutros termos: a ironia é uma das formas fundamentais da existência malograda do intelectual alemão. Esse o horizonte mais raso das cogitações de Schlegel.

Pois o isolamento de que fala Szondi, antes de ser o do homem moderno, registra a marginalidade social do homem culto, encaramujado e tolhido, na paisagem abafada da “miséria alemã”. Goethe definiu-a certa vez pela ausência de um “ponto central de formação social da vida”, agravada de resto pela inexistência de um impulso nacional à reviravolta revolucionária, como na França, que pudesse enfim tê-lo criado. Digamos – variando mais uma vez o tema – que a ironia, o último refúgio em que parece enclausurar-se o intelectual extraviado, dá vida e animação à meditação ensimesmada em redor desse ponto de arrimo ausente. Não se pode contudo ignorar a contrapartida dessa vida de bicho de concha, a “agilidade eterna” de que a ironia seria a consciência exata; na verdade, como estamos procurando sugerir, transposição de certos ritmos mais abrangentes que escandiam o dia-a-dia ideológico do país. Vistas as coisas mais de perto, a indigência da sociedade local, longe de contrariar, parecia estimular a “sublime insolência” desses escritores de vanguarda. O país podia ser rural e provinciano mas a sua *intelligentia* fazia praça de cidadina e cosmopolita. Juntamente com a originalidade a todo custo, o gozo refletido da ingenuidade era outra das “manias” românticas – escusado reparar que esta gente permanentemente tentada pelo cabotismo, afinal a ironia é antes de tudo “disfarce e fingimento”, como costumava lembrar um observador atento dos complexos e cacoetes dessa geração “desfibrada pela prática cotidiana da introspecção”, evoluía nos antípodas

do rústico espírito camponês de contradição dos artificios dominantes. A ironia em que se refugiavam era “uma forma de pensar muito sutil e específica”, explicava Anatol Rosenfeld, o crítico citado há pouco,

que, no seu caráter oblíquo e cindido, reflete as complexas circunvoluções mentais de gente extremamente crítica, sensível e refinada, individualista e anárquica, afeita ao trato diuturno do espírito e das letras, um gênero de pessoas que na Alemanha é chamada de *Asfaltliterat*, literato do asfalto. São criaturas essencialmente urbanas, que vivem como plantas algo emurchecidas na atmosfera assaz sufocante das grandes cidades.

Como se vê, a matéria vibrátil e dúctil de que era feita a substância íntima desses intelectuais do asfalto era um convite à opinião desfavorável, desqualificação que casava bem com sua desclassificação real. Mesmo Anatol, muito embora tenha apresentado a ironia romântica como uma arma brandida, com “incrível ferocidade”, por homens de fato marginalizados, contra o novo curso filistino do mundo, não deixou de sacrificar à prevenção generalizada, sublinhando o aspecto mais desfrutável do que à primeira vista parece ter sido o enorme girar em falso da inteligência alemã mais avançada: acrobatas e prestidigitadores dançando na corda bamba de uma saturnália intelectual sem fim.

Ora, entre tantas outras coisas a ironia foi sobretudo “espírito de contradição”, é verdade que cultivado de maneira perfeitamente desorganizada e irresponsável, conforme rezava, aliás, o imperativo da “agilidade eterna” que acabamos de destacar. Se havia sistema, era no empenho sistemático que os românticos punham no direito à contradição por eles advogado a torto e a direito – sem

nenhuma disciplina, filosófica por exemplo, se adotarmos por um momento o ponto de vista de Hegel e demais *scholars*. Isto não significa entretanto que um tal espírito do contra – ou a “negatividade” da ironia, para falar em jargão – não fosse algo muito construído e meditado nas suas prerrogativas. É comum chamar-se a atenção para o fato de que nada para os românticos existia sem conflitos. O registro de situações de antagonismo aberto estava de fato na ordem do dia, da Antitética da Razão Pura ao sentimento romântico (no caso, expresso por Novalis) de que todo conceito sintético encerra um par de conceitos contrapostos – algo que certamente andou colhendo em Fichte. Aliás, os empréstimos românticos à filosofia transcendental estão fartamente documentados na literatura especializada (e não me ocorre, nem de longe, passá-la em revista). Porém, é do lado do primeiro romantismo alemão que nossas conjecturas acerca dos laços de família que une filosofia e *intelligentsia* nacional têm mais chance de cortarem bem rente à experiência intelectual ainda em estado bruto – e nela infuso esse espírito de negação do qual os românticos usavam e abusavam. Também se usa referir essa nova sensibilidade, vincada pelo gosto da antinomia, ao conservantismo pós-revolucionário – veja-se na Alemanha, por exemplo, o caso de Adam Müller – conforme a circunstância, uma reação anticapitalista à flor da pele. Está claro que tudo isso não é questão de voga ou de gosto, mas de clima e possibilidade histórica e que a matriz desse eventual sistema de contradições, acolhido em boa hora pelos intelectuais alemães, deve ser procurada no seio da nova ordem capitalista mundial. Mas a tanta generalidade não podemos chegar sem curto-circuito, mesmo porque nosso assunto ainda não amadureceu o suficiente. Neste rumo também vai uma observação

de Hobsbawm, genérica porém sugestiva, sobretudo por especificar a cor local do nosso problema, e que podemos transcrever livremente mais ou menos nos seguintes termos: no que concerne ao leque ideológico aberto com os tempos modernos, é preciso reservar um lugar à parte a um grupo de ideias estranhamente equilibradas entre progressismo e conservantismo ou, cifrado em forças sociais, um setor situado entre a nova burguesia e as classes populares, de um lado, e as classes aristocráticas e demais camadas estamentais, remanescentes do Antigo Regime, de outro; dentre os seus partidários mais característicos, Hobsbawm destaca justamente os representantes da pequena e modesta classe média da Europa central – como se sabe, um dos lugares históricos do capitalismo retardatário – pouco à vontade, porém bem ajustados à estrutura relativamente anacrônica de uma incipiente sociedade de classes à qual a Restauração acabara de insuflar uma oportuna sobrevida; afora isto, escarmentados pelas peripécias tenebrosas da ditadura jacobina, estavam muito debilitados e assustados para desafiar os príncipes de que eram, de resto, em muitos casos, funcionários; assim divididos – ou flutuantes como preferiria dizer Mannheim – suas opiniões misturam elementos liberais e progressistas com outros francamente retrógrados. E assim eram os românticos, podemos lembrar entre parênteses: queriam modernizar a Alemanha, conciliando porém, via de regra estetizando as suas formas de dominação, com a paisagem de fundo do “atraso”.

Volto ao raciocínio de Hobsbawm que estava parafraseando: daquela associação aparentemente frustrada decorria no entanto uma sorte de complexidade essencial e contraditória que lhes permitia penetrar fundo na natureza da sociedade, pelo menos muito mais do que os

adeptos e adversários *tout court* do progresso, que assim ia deixando patente o seu caráter antinômico: numa palavra, essa situação, um tanto anômala no concerto das ideologias contemporâneas, condenava-os à dialética. É Hobsbawm quem usa o termo, assim largado sem qualquer especificação ulterior. Thomas Mann, se me for consentido abusar da autoridade dele, diria, pensando na *Bildungsbürgertum* de velha cepa de que descendia a geração de intelectuais cujo *ethos* no momento nos ocupa, que essa mesma situação condenava-os à ironia (juntando os termos de nossa equação), por ele entendida como uma relação problemática com as “ideias modernas” características da elite de cultura alemã e que costumava contrapor ao radicalismo do homem de letras de figurino francês – e, nessa ironia atrelada à circunstância histórica do “atraso”, Thomas Mann comprazia-se em ressaltar as virtudes da vontade fraca que ela vinha coroar, arrefecendo no homem culto a veleidade de se pôr ao serviço ativo de “ideias”. Uma maneira de lembrar que a ironia consistia antes de tudo numa certa maneira de cortar as asas às ideias. O que certamente os românticos logravam alcançar entregando-se sem remorsos ao espírito maligno da contradição desenfreada, na melhor tradição sofisticada. Voltamos então a eles, convindo que não se pode negar-lhes o esforço de aclimatar o contraditório – uma certa fluidez desconcertante que estava no ar – à vida do espírito. Novalis chegou a dar-lhe feição programática: “destruir o princípio de contradição”, proclamava, “é talvez a mais elevada tarefa de uma lógica superior” – mas não era do feitio de nenhum deles levá-la adiante. Órgão privilegiado dessa “lógica” insólita, o Witz fazia as vezes de princípio de afinidade entre os extremos opostos. Havia naqueles homens perseguidos pela ideia fixa da *coincidentia oppo-*

sitorum, fascinados por tudo que se assemelhasse a uma “simetria atraente de contradições”, uma espécie de consentimento deliberado à contradição. Aqueles espíritos livres e cultivados sentiam-se condenados com alívio a se contradizerem sempre: aquele que concebe “quimicamente” seus ideais – entendamos, que se vê na contingência de submetê-los à “química mercurial” da ironia – desde que se exprima categoricamente, “diz sempre coisas contraditórias”, conforme se lê num fragmento do *Athenaeum*. Convenhamos, esse permanente *renversement du pour au contre* só fazia confundir a faculdade de discernir o verdadeiro do falso – no que convergem Hegel e Goethe. O primeiro ainda poderia admitir que a contradição assim tão prezada podia até ter peso objetivo – ainda que não se atinasse com as razões dele –, mas ajuntaria que o espírito que a desencavava o anulava por ser a frivolidade em pessoa. Estava-se a um passo da dialética, mas dela se era separado pelo abismo intransponível da mais arrematada levianidade. Ocorre que não eram propriamente levianas as razões que condenavam, bom grado ou mau grado seu, o melhor da inteligência do país a brincar com as ideias – pois a isto parecia resumir-se a famigerada ironia dos modernos. “Exijo uma versatilidade infinita do intelecto culto, que pode retirar-se de tudo, virar e inverter tudo, conforme queira.” Esta exigência na sua concisão petulante, uma espécie de Manifesto da ironia romântica, quem a formula é Novalis e mais uma vez o seu ponto de vista é o do intelectual. Uma versatilidade assim tão ampla não só precisa ajustar-se à contradição, mas termina por elevá-la à condição de princípio redentor. A opinião lábil é assim privilégio do homem culto, na verdade uma forma singular de conviver com a “alienação”. Trocada em miúdos, a fórmula breve e insolente de Novalis soaria mais ou

menos assim: a coerência, a convicção, a certeza são demonstrações evidentes de falta de educação; uma criatura de nervos modernos, de inteligência sem cortinas, de sensibilidade acordada, tem a obrigação cerebral de mudar de opinião e de certeza várias vezes no mesmo dia. O homem culto faz da sua sensibilidade e da sua inteligência espelhos do ambiente transitório; convicções profundas só as têm as criaturas superficiais; os que não reparam para as coisas quase que as veem apenas para não esbarrar com elas, esses são sempre da mesma opinião, são os íntegros e os coerentes. É assim um espírito volúvel quem manifesta um tão elevado apreço pela contradição. A par dessa celebração da volubilidade, os românticos foram erigindo outros monumentos à inconstância das classes cultivadas, esparsos no conjunto arbitrário de manias a que se resumia a existência irônico-artística deles, para usar uma das fórmulas pejorativas com que Hegel designava os caprichos desses virtuosos do paradoxo, cujo balanceamento indefinido, aliás, parecia parodiar a dialética superior do Conceito. Havia neles uma “irresistível vocação para a irresponsabilidade”, condensada, por exemplo, nesta outra exigência de mesma índole formulada desta vez por Schlegel: “um homem livre e culto deveria poder afinar-se à vontade [...] bem arbitrariamente, da mesma forma como se afinam instrumentos, a qualquer hora, em qualquer grau”. O comentário perfeito de Anatol Rosenfeld vai direto a um dos pontos sensíveis dessas variações em torno da definição hegeliana de dialética, até mesmo quando partilha o tom reticente de Hegel, para dizer o menos, ante tais extravagâncias de intelectual ocioso. Segundo Anatol:

Trata-se de uma ductibilidade capaz de apurar-se não importa em relação a quê e cujo portador deve sen-

tir-se, portanto, em disponibilidade ilimitada para com as mais diversas tendências [...]. Nesta demanda de uma disponibilidade infinita, de uma leveza absoluta, de uma capacidade de integrar-se em tudo, de afinar-se por todos os modos, isto é, nesta espécie de gratuidade total, há sem dúvida muita agilidade, muita ligeireza, mas antes de tudo, talvez, uma certa leviandade, uma certa perda de substância. O homem que sabe identificar-se a tudo, em última instância não pode identificar-se a nada.

Logo mais puxaremos o fio desse processo malgrado de identificação. Por enquanto, tornemos a reparar que a gratuidade absoluta com que evolui esse caprichoso “espírito de contradição” não é nela mesma gratuita. A acompanharmos o juízo severo de Hannah Arendt, decididamente hostil às proezas especulativas da *intelligentsia* alemã, essa gratuidade de fachada andava muito bem ajustada ao cinismo inerente à “ilimitada idolatria” romântica da “personalidade”, que nada tinha de mania inofensiva, era antes alavanca muito apropriada na luta inglória para abrir na Alemanha a carreira ao talento. Até aí não precisamos descer na escala dos pequenos interesses em que se esfuma a versatilidade exibida em vitrine – e o reproche tinha lastro histórico, note-se de passagem. Hannah Arendt leva sua aversão ao extremo de atribuir aos românticos alemães a invenção da “frivolidade geral do pensamento moderno”, assim descrita: um certo relativismo responsável pela voga temporária de qualquer opinião, uma espécie de mania da qual nada estava a salvo, ou que a tudo “podia atingir e a tudo destroçar, desde que fossem novas e originais as maneiras de emitir novas e fascinantes opiniões”; “qualquer coisa que servisse à assim chamada produtividade do indivíduo”, insiste ainda

H. Arendt, “ou seja, ao jogo totalmente arbitrário de suas ‘ideias’ [e é bom salientar que também H. Arendt põe o termo entre aspas, o que não deixa de registrar a singular e surpreendente *degradação* delas na Alemanha cultivada], podia tomar-se o centro de todo um modo de encarar a vida e o mundo”. Se reproduzo mais esta voz no coro dos que verberam a irresponsabilidade ideológica dos intelectuais românticos, é porque ela também reitera o requisito hegeliano contra a ironia romântica e o descalibrado “espírito de contradição” que a anima – ambos tomam ao pé da letra a frivolidade ostensiva na constante alegação de versatilidade absoluta, deixando na sombra os nexos sociais de que ela é a transposição estilizada. Veja-se, por exemplo, uma das confissões arrancadas por Hegel à “sublime insolência” do “literato do asfalto”, onde só falta a acusação infamante de filoneísmo:

Graças ao meu pensamento cultivado tenho o poder de reduzir a coisa nenhuma todas as determinações [...] eu sei que se algo se apresentar diante de mim investido de valor, posso dar-lhe muito bem uma significação inversa. Sou o senhor incontestável de todas essas determinações; tudo é verdadeiro para mim somente na medida em que no momento me agrada que assim o seja.

E assim por diante. Ocorre, como ficou sugerido mais de uma vez, que os motivos desse capricho não são todos arbitrários. O intelectual volúvel, que brinca com as ideias, tem suas razões, embora as desconheça.

Um segredo de polichinelo, aliás, mas que não se pode deixar de levar em conta. A opinião lábil dessa elite cultivada de algum modo é fruto da indefinição social de uma camada fluída que parece ziguezaguear nos meandros de uma incipiente sociedade moderna de classes.

Arrombaríamos uma porta aberta, caso lembrássemos que o comportamento volátil da *intelligentsia* romântica simplesmente acompanha a instabilidade ideológica da pequena burguesia laminada entre as classes fundamentais, e reparássemos, em consequência, que o doentio “espírito de contradição” de que padece é “frenesi” pequeno-burguês – se é verdade, como dizia Marx, que o “pequeno-burguês deifica a contradição, pois a contradição é o núcleo de sua essência”. É preciso ir um pouco mais adiante e reconhecer, por exemplo, que nas condições já evocadas da sociedade alemã era inevitável a ilusão, que alimentava as camadas cultivadas, de pairar acima das classes, independência dúbia que só a marginalidade confere. Considere-se por um momento a simetria sugestiva. A certa altura de sua polêmica com os românticos, Hegel coloca a ironia sob o signo do capricho pessoal de um cidadão que não leva nada a sério e muda, a todo instante, de opinião, uma forma de evidenciar a sua superioridade: justamente alguém que se imagina “planando acima de um espaço imenso, suscitando novas formas para melhor destruí-las”. Esse voo livre é o da imaginação produtora fichteano. Hegel sabia muito bem que, à primeira vista, nada na *Doutrina da Ciência* autorizava a elevar sem mais o arbítrio do sujeito à condição de medida de todas as coisas; mesmo assim, não hesitou em filiar a ironia professada pela vanguarda romântica à filosofia de Fichte; mas não é difícil compreender, entretanto, o quanto a ideia de um Eu absoluto, demiúrgico, devia seduzir um intelectual às voltas com o “jogo totalmente arbitrário de suas ideias”. Prolongando o amálgama, que não é sem fundamento, é difícil deixar de expandir a metáfora inicial e não reconhecer na imaginação transcendental, suposta matriz especulativa da ironia, que oscila (*schwebt*, dizia

exatamente Fichte) entre o objeto e o não-objeto, o ponto de fuga altamente formalizado da flutuação do intelectual descrito por Mannheim que, relativamente desvinculado, volteia por entre as classes, a sua inclusive. Lida na contramão, essa convergência parecerá talvez menos abstrusa ou banal, interessando mais diretamente o nosso propósito: por insuficiente que seja a ideia mannheimiana de uma “inteligência relativamente livre e oscilante” (*relativ frei schwebende Intelligenz*), é reveladora o bastante por ser de fato uma evidente estilização do caso alemão que estamos considerando, estendendo ao conjunto da *intelligentsia* moderna, inclusive com a sua parte de ilusão, a flutuação (que julgava indispensável para a autonomia do processo intelectual) característica de intelectuais que uma burguesia condenada ao compromisso, por sempre “chegar atrasada”, não soubera integrar, abandonando-as ao léu, sem amarras. Nem por isso Mannheim omitiu a descrição da face mais desfrutável, a feição propriamente patológica do livre jogo intelectual dos românticos – como Hegel, também não era do seu feitio enturmar com o espírito leviano dos que brincam com as ideias. Justamente por isso, por sobre ser remanescente dessa espécie, na época em extinção, que foi o “mandarim” alemão da cultura, Mannheim soube circunscrever com precisão a época social desse experimentalismo de intelectuais fora de esquadro que foi a ironia romântica, chamando a atenção para a espécie de “experimento sociológico”, como diria, que se verificava na Alemanha da virada do século: podia-se observar então “o que ocorre quando ideias que nasceram autenticamente em uma etapa mais avançada de desenvolvimento social entram em uma nação socialmente atrasada, porém culturalmente madura” – no que reatava, mais por força do assunto do

que de caso pensado, com alguns dos motivos desfiados pelo primeiro Marx na análise do “anacronismo alemão”, de resto uma ideia fixa, mais ou menos patente, em todo alemão bem formado. Um dos mais abrangentes e significativos deles concerne justamente ao “ecletismo” ainda há pouco alvo da interpretação de Hobsbawm a que nos referíamos como uma das chaves para a compreensão do singular “espírito de contradição” infuso na franja cultivada do *Mittelstand* local. A partir de 1843, como se sabe, Marx nunca deixará de anotar o vezo alemão da “combinação” de elementos disparatados – atendendo evidentemente aos fins locais da dominação – da qual oferece uma ilustração burlesca, a “*gourmanderie* estético-política de um rei alemão [Frederico Guilherme IV] que aspira desempenhar [...] todos os papéis da monarquia, a feudal e a burocrática, a absoluta e a constitucional, a autocrática e a democrática”.

Ora, foi justamente o equivalente intelectual deste impulso mimético ao *bricolage* ideológico que Mannheim surpreendeu na *intelligentsia* romântica: um certo temperamento de *connaisseur*, mais receptivo que propriamente criador, dotado de um senso apurado para “recolher o que lhe convém na maré fecunda das ideias contemporâneas”. Por sua vez, o irresistível ecletismo de que se ressentia o intelectual apanhado na rede do desenvolvimento retardatário não é apenas combinação – que pode ser funcional, está claro – de materiais heteróclitos, mas também opinião lábil – agilidade infinita, como diriam os românticos. Assim, a debilidade congênita do “estamento médio” refletia-se na indiferença política dos seus membros e de maneira específica, na disponibilidade ideológica dos seus letrados: como observava Mannheim, “estavam prontos a dar as boas-vindas às ideias novas; po-

rém eram instáveis e estavam dispostos a mudar de ideia tão logo as coisas andassem mal ou não satisfizessem às suas expectativas abstratas”. Eis aí, transcrita noutra chave, a faculdade congênita de empatia do intelectual, a leveza de caráter que lhe permite identificar-se a tudo, isto é, a coisa nenhuma, de que há pouco falávamos. Note-se ainda como a maneira ambígua pela qual Mannheim dá conta da aptidão romântica a justificar qualquer ponto de vista restitui o clima da condenação hegeliana, também ambivalente, da *intelligentsia* sofisticada, aliás, induzida pela réplica de Goethe, como se há de recordar: esses “intelectuais desenraizados”, escrevia Mannheim acerca dos primeiros românticos,

são os filósofos advogados típicos, ideólogos que podem encontrar argumentos em favor de qualquer causa política. Sua própria posição social não os vincula a nenhuma causa, embora tenham um sentido extraordinariamente refinado para todas as correntes políticas e sociais que os circundam, e a habilidade de descobri-las e penetrá-las. Por si mesmos, não sabem nada.

Em resumo: advogados sem causa, em disponibilidade permanente, eis a cifra da ironia – que destaca e desenraiza – entranhada na volubilidade de intelectual às voltas com as idas e vindas da circunstância histórica do “atraso”. Em larga medida, a perversão do “espírito de contradição”, que ameaçava a cultura sistemática dele ideada por Hegel, resolvia-se nessa ronda indefinida das convicções, em que uma era abandonada pela outra sem que nenhuma fosse levada mais, ou menos, a sério do que a outra.

Salvo engano, daremos mais um passo na direção do diagnóstico do mal superior da inteligência alemã (de que a dialética restaurada por Hegel é a um só tempo síndro-

me maior e antídoto, assim como, para Aristóteles e Kant, a dialética também era produção e crítica da aparência), se observamos que o “experimento sociológico” de que a Alemanha era palco condensava um processo geral de ironização das ideias, na falta de denominação mais econômica para aquela relação mais problemática com as “ideias” ditas “modernas” assinalada por Thomas Mann no coração do ciclo alemão da *intelligentsia* europeia moderna – nele as ideias pareciam mudar de registro, perder o pé, como se perdia a confiança na seriedade delas, tornavam-se mais leves, por assim dizer inúteis ou indiferentes, embora fossem rigorosamente as únicas coisas que contassem para os homens sem convicções que foram os românticos. Em última análise, o jogo volúvel da ironia concerne antes de tudo à vida das ideias, com as quais, no seu malabarismo de vanguarda, os românticos brincavam como se fossem bolhas de sabão. Reconheça-se, então, a exata contrapartida dessa disposição – objetiva na sua leviandade – no afã hegeliano em confinar a ironia socrática, por negativa que fosse, na arquitetura mais sólida da serenidade ática; noutras palavras, ao contrário dos seus epígonos modernos, o “espírito de contradição” de Sócrates não o impelia a brincar com as ideias; era, então, preciso recordar a todo momento que a ironia socrática – como se sabe, aos olhos de Hegel, forma subjetiva e negativa da dialética no trato urbano, bem humorado e loquaz, com o espírito inculto, surdo, portanto, para a voz da contradição – não fazia esmorecer o interesse pela substância das ideias, porque, na Alemanha, a inteligência mais avançada do tempo escarnecia delas. Fecho o parêntese e refiro uma definição de Schlegel que parece dizer tudo acerca do modo pelo qual os protagonistas imediatos daquele processo o percebiam: “uma ideia”,

dizia Schlegel, “é um conceito aperfeiçoado até à ironia, uma síntese de antíteses absolutas, a constante mudança, autoproduzida, de dois pensamentos, em choque”. Não é fácil qualificar a encruzilhada em que nos achamos diante desta explicação formal do fenômeno que, mal ou bem, denominamos ironização das ideias. A vaga platonizante talvez não tenha sido inteiramente estranha a esta reabilitação do antigo prestígio da forma “ideia”. Já do lado da experiência intelectual codificada mais recente, isto é, do lado da filosofia clássica, parece menos remota a inegável reminiscência kantiana, quando a “ideia” começa a envolver um mínimo de tensão. Há um germe de insatisfação, de aspiração natural frustrada nessas questões descritas por Kant que retomam indefinidamente, sem esperança de solução; ora, como se há de recordar, os conceitos puros da razão, segundo Kant, são justamente problemas insolúveis, isto é, são apenas ideias. Nem por isso, por serem apenas ideias, devemos considerá-los supérfluos ou nulos. Os primeiros românticos, entretanto, mostravam-se pouco inclinados a seguir a lição kantiana.

Como nenhuma intenção de ciência os disciplinasse – mais uma vez: o “espírito de contradição”, que por assim dizer traziam infuso, encontrava-se neles em completa desordem –, deixavam-se levar pela percepção imediata do que supunham ser a estrutura antitética, ou indecível, das ideias, conduzindo-se como se de fato as ideias pudessem ser inúteis – a melhor contraprova disso é o próprio ethos da vida intelectual romântica, moldado à imagem e semelhança dessa falta de convicção, ou confiança, em ideias que são apenas ideias. Voltando aos termos do nosso problema, alinhados em parte pela fórmula de Schlegel recém-citada: digamos que a circunstância do “atraso” histórico, condição do “experimento sociológico” referi-

do por Mannheim, funcionava como um prisma através do qual as ideias apareciam decompostas, não nas suas complementares, mas nos seus elementos antitéticos, afinal, revelados em sua existência bruta. Esse prisma era o da tenuidade nacional, sob cujo fardo acabrunhante todo alemão cultivado vergava, desalento tanto mais agravado, como vimos, quanto se usava contrapor, nos meios ilustrados, a rarefeita atmosfera local à maior densidade de sociedades burguesas plasmadas ao logo de um desenvolvimento histórico relativamente mais orgânico que a variante alemã. Portanto, um espaço ideológico socialmente vazio, como denominava Lukács esse meio muito tênue em que as ideias modernas vinham se refratar. Com isso, ia-se compondo, na verdade, um quadro razoavelmente complexo de vantagens e desvantagens combinadas do atraso. O mesmo Lukács incluía, entre as primeiras, uma certa faculdade característica de levar uma ideia até as suas últimas consequências, inclusive até a desmesura da passagem no contrário, uma tendência ao radicalismo da especulação que a ausência de resistência oferecida pelo meio não só favorecia como redobrava de intensidade. Em contrapartida, as ideias forjadas pela alquimia verbal dos românticos eram tais que, a bem dizer, não podiam ser nem controladas nem corrigidas pela realidade social mais próxima, que elas, ora circunscreviam, ora deixavam escapar de vez. Assim, o mesmo espaço ideológico socialmente vazio em que evolui a inteligência do país, e que não oferece nenhuma resistência ao desenvolvimento extremado das ideias, também favorece um certo desapego, bizantino e afetado, a estas mesmas ideias, que, sem destino social preciso e conseqüente nexos cognoscitivo, passam a ser indiferentes e permutáveis. Não havendo como levá-las a sério, empunha-se a ciranda das

convicções exigidas por Schlegel.

Resta ver no que dá esse processo de ironização de ideias, cujo andamento sincopado reproduz o ritmo geral da vida ideológica do país e o modo pelo qual iam-se refletindo nele as marchas e contramarchas que presidiam a formação da sociedade burguesa moderna. Não dá em nada, podemos adiantar desde já, ao mesmo tempo em que deparamos o outro termo da equação que desentramamos do diálogo entre Hegel e Goethe, esperando com isso fazer alguma luz sobre os mistérios da dialética – é de se notar, então, pelo exposto até aqui, que ironização das ideias e “espírito de contradição” generalizado (ou indiscriminado, como preferiria dizer Hegel) convergem e qualificam (ou desqualificam) uma mesma família intelectual. Até lá será preciso atinar com a índole desse resultado nulo no qual Hegel vislumbrou apenas a abstração da negação indeterminada – a matéria bruta da dialética, o seu simulacro, a sua imagem em negativo. Puxo o fio dessa meada, recordando mais um desencontro. Ao que parece, a alergia de Hegel aos “virtuosos da autoparódia” também era partilhada por Fichte. Consta que este último, estando uma vez no salão de Caroline Schlegel no dia em que Brentano leu o seu tratado satírico acerca do filistinismo, teria dado prova cabal de congênita insensibilidade às piruetas cerebrinas em voga nos cenáculos românticos: terminada a leitura do manuscrito, onde o idealismo transcendental fora rudemente fustigado e parodiada sua aspiração ao saber absoluto (e já não era a primeira vez que isto sucedia à *Doutrina da Ciência*, basta lembrar a *Clavis Fichtiana* de Jean Paul), o filósofo ergue-se solenemente e, sem o menor vislumbre do humor especial que o momento requeria, dispara à queima-roupa: “e agora eu vou demonstrar para vocês todos que o Brentano aqui presente é o

primeiro e o pior de todos os filistinos”. A anedota vale o que valem todas as anedotas, descontado no caso o *parti pris* de Tieck, que foi quem a registrou e passou adiante. Decididamente, os filósofos teimavam em não reconhecer na “bufoneria transcendental” dos românticos (e, para agravar a comédia de erros, a expressão de Schlegel traz a marca dos seus empréstimos filosóficos) o emblema do fardo comum do homem culto local. O mal-entendido não poderia ser maior, e, no entanto, ele tinha suas razões de ser. Na verdade, não havia artifício algum na opinião de Hegel acerca da afinidade entre as artimanhas arbitrárias da ironia romântica e a livre reflexão do Eu absoluto. Havia, isto sim, uma ponta de malícia, pois a farpa não escapava a ninguém, vendo Fichte convertido em ideólogo de um movimento intelectual pouco sério – mesmo porque os românticos foram os primeiros a alegar tal patrocínio, é certo que na primeira hora do surto daquele bando de ideias novas, quando Schlegel, numa tirada famosa, chegou a equiparar em importância a *Doutrina da Ciência*, juntamente com o *Meister* de Goethe, à Revolução Francesa (mais um indício de quão remota poderia ser para um intelectual alemão a Revolução, assim transformada em “fato filosófico”). Mas os tempos eram outros, além do que, era próprio dos românticos esses altos e baixos de opinião, que era lábil, como se viu. Também não se trata, da parte do filósofo, de mera casmurrice, de maior ou menor sisudez no trato das ideias, até porque, como mostrou Rubens Rodrigues Torres Filho, Fichte elevava “a desenvoltura, a alegria e o bom humor” (são palavras dele, Fichte) à condição de critério da filosofia, espécie de derradeira prova dos nove da *Doutrina da Ciência*, como observa o mesmo Rubens Torres. Ocorre que esta “suprema facilidade e liberdade de espírito” proclamada por Fichte é indício de

convicção, de unidade consigo mesmo, de uma convivência harmoniosa entre letra e espírito, dizer e fazer, de sorte que o filósofo, “convencido de sua filosofia plenamente e em todas as horas”, seja “um consigo mesmo” a ponto de, no desempenho da reflexão, transformar-se em sua filosofia, que por seu turno deixa de ser objeto à parte para converter-se, nas mesmas e enfáticas palavras de Fichte, em “nossa mão, nosso pé, nosso olho” – justamente o contrário da falta de caráter que Hegel não perdia ocasião de denunciar no “donjuanismo de ideias” dos românticos.

Convenhamos, não poderia ser maior o abismo a separar o autor da *Doutrina da Ciência* do círculo blasé de lena: a muralha sem brechas da ironia barrava-lhe o acesso à fortaleza interior desses militantes do distanciamento, do dissídio íntimo, do “diletantismo ocasionalista”, como já se disse. Uma cidadela vazia, já se vê, pois eram homens sem convicções – e a esta privação resumia-se a razão mais ostensiva do divórcio entre os dois ramos dessa mesma família intelectual (e Hegel não era o único a fazer o inventário dos laços de parentesco que os uniam). Um outro episódio na cadeia desses encontros nos porá na pista de suas razões: “ontem, lendo um poema de Schiller, ‘O Canto do Sino’”, dizia numa carta Caroline Schlegel, “quase caímos da cadeira de tanto rir”. Podemos conceber perfeitamente a indignação de um Thomas Mann diante do riso desses românticos impertinentes – triunfo muito fácil aliás, diante da ênfase edificante que anima o *bourgeoisisme* clássico do poema, como reconhece o próprio Thomas Mann. Um outro termo designa exatamente o alvo perseguido pela insolência da nova geração: é que aos olhos dela Schiller já aparecia como o “estranho entusiasta” da resposta famosa de Felipe II ao nobre marquês de Posa que, prostrado aos seus pés, pede-lhe que conceda li-

berdade ao pensamento. No país do entusiasmo celebrado por Mme. de Staël, havia momentos, como este, em que o entusiasmo era de fato um corpo estranho. Para a novíssima vanguarda, que de resto se iniciara na manha da ironia no culto que devotara ao Meister, a recém-conquistada “idealização do objeto” – como se dizia então, na língua da estética weimariana – principiava a desafinar, como se já pairasse sobre ela a ameaça do ridículo, esse câncer do ideal pressentido pelo enfado precoce que grassava nos cenáculos românticos. Era o que ocorria com o entusiasmo que impregnava a dicção elevada de Schiller, que era também a de um filósofo convicto como Fichte. Essa dissonância que brotava do fundo da vida ideológica nacional fora afinal recolhida na palavra de ordem de Tieck, senha da existência irônica: *divertir-se às custas do entusiasmo*. Resta identificar a cor local desse entusiasmo escarnecido. Não por acaso, uma das vítimas prediletas de Tieck fora a velha Berlim do finado despotismo esclarecido, encarnada na pessoa do desfrutável Nicolai, cujas intenções edificantes de ilustração e reforma filantrópica eram regularmente parodiadas por Tieck na pequena prosa que lhe enviava, levando-as ao ridículo extremo da incongruência sob pretexto de reanimá-las. Seguramente, o pobre mártir das luzes, Nicolai, não tinha a envergadura de um Lessing e não estava à altura da tarefa civilizatória de integrar a Alemanha no concerto das nações esclarecidas. Descontada, não obstante, a feira de tropeços ditados por sua alarmante pobreza de espírito (responsável em grande parte, juntamente com os outros ideólogos do velho berlinismo fredericiano, pelo surrado clichê alemão da platITUDE do Iluminismo, partilhado por autores os mais díspares, como um Hamann ou um Hegel, por exemplo), o *persiflage* recorrente, vindo de todos os lados e atraves-

sando várias gerações, dá o que pensar. Deste veio epigramático ainda é tributária, alguns capítulos mais adiante na evolução de conjunto da Ideologia Alemã, a torrente de sarcasmos na qual Nietzsche, na primeira *Intempestiva*, afogou o veterano David Friedrich Strauss, tachado de “filisteu da cultura”. De Tieck a Schleiermacher, era uma pequena legião de virtuosos da “vida interior insondável”, como um contemporâneo definiu a ironia, a multiplicar estocadas nos epígonos locais da lamentável filosofia utilitária de ingleses e franceses, a estigmatizar os malfeitos do espírito abstrato do letrado setecentista. Para todos eles o desastrado Nicolai fora, sem dúvida, uma personificação premonitória do neologismo que acabamos de referir e de cuja cunhagem aforística se gaba Nietzsche, na verdade reproduzindo o vezo romântico de estilizar o fiasco das “ideias modernas” na Alemanha – como denominava Nietzsche o conjunto heteróclito de noções “progressistas” que a expansão local do capitalismo carregava consigo. Pois foi esta uma das paixões predominantes a ocupar durante largo período a *intelligentsia* alemã – Thomas Mann, por exemplo, não fará coisa muito diversa nas suas também intempestivas *Considerações de um Apolítico*. Não sem divisão interior, pois afinal tais ideias tinham lastro e, quando entusiasmavam os círculos cultivados do país, deixavam, por isso mesmo, entrever um inegável conteúdo de verdade. Desse curioso entrecruzamento de convicção imediata e desconfiança escarninha, dá testemunho o juízo posterior de Heine:

Assim como Frederico o Grande escarneceu de nós sem nos proteger, o editor Nicolai protegeu tanto mais quanto foram mínimos nossos escrúpulos em escarnecer dele. Este homem, durante toda a sua vida, devotou-se ativa e incessantemente ao bem de sua

pátria. Não poupou esforços e dinheiro toda vez que esperava acelerar algum progresso benéfico e, entretanto, jamais na Alemanha alguém foi ridicularizado de uma maneira tão cruel, inexorável e aniquiladora. Por mais que saibamos, os da última geração, que o velho Nicolai, o amigo das luzes, no fundo estava certo; embora saibamos que aqueles que o apuparam até a morte eram na maioria nossos próprios inimigos obscurantistas, não podemos todavia pensar nele e fazer cara séria.

É certo que, em razoável medida, os cenáculos românticos, ao relegarem o público em geral à condição ínfima de filisteus, a sopesar na sua balança de queijos a chama do imponderável, cumpriam, à sua moda, um destino europeu: essa declaração de guerra era moderna, como se sabe, e vinha sacramentar o divórcio entre arte autônoma e forma-mercadoria que se agravava a cada volta da nova ordem burguesa. Mas voltemos à inflexão nacional desse desencanto generalizado – na acepção weberiana do termo, inclusive. Havia, com efeito, na ironia dos românticos alemães, um nítido propósito de desnortear o público; na verdade, hostilizavam um público *introuvable* e, por isso mesmo, maltratado.

Divertir-se às custas do entusiasmo era bem próprio afinal do “espírito de contradição” mobilizado a esmo, no caso, tanto fazia, confundidos na massa inerme dos filisteus, ora contra o pequeno-burguês iletrado, ora contra a semicultura do iluminista *pompier*, ou ainda contra o decoro clássico weimariano, ou contra o “povo dos professores”, o *Professorenvolk* verberado por Jean Paul, e neste último, em primeiro lugar, a ênfase da nova filosofia idealista. Quer dizer, trocando em miúdos, divertir-se às custas do leitor que, burlado a cada passo, é afinal

convidado a inclinar-se diante da superioridade do autor, patente na desenvoltura com que vai abandonando uma ideia pela outra sem chegar nunca a identificar-se com qualquer uma delas – e não levar nada a sério é sempre elevar-se acima de tudo. Escusado lembrar que Hegel não deixou de registrar mais essa anomalia da vanguarda romântica, espécie de delírio da presunção arraigado em tal *pathos* da distância com que esses espíritos doentios assinalavam a sua natureza de exceção; “quem de tal ponto de vista, o da genialidade divina, olha os outros homens de cima para baixo, acha-os limitados e medíocres” etc. Mas o que Hegel nem sempre via eram os nexos locais menos aparentes que impunham tamanho desprazer: para que o jogo irônico dessa “sublime insolência” pudesse se armar, era preciso que as injunções da má-formação nacional se encarregassem de lastrear o seu capricho à toa. Não se pode assim deixar de reparar que as ideias ilustradas de um Nicolai não se prestariam tanto à paródia por parte da nova geração de intelectuais, caso o iluminismo alemão, à míngua de um conteúdo de classe – e consequente conteúdo de experiência intelectual – comparável ao do similar francês ou inglês, não estivesse a “balançar abstratamente no vácuo”, como afirmou certa vez Mehring. Imagine-se então o torcicolo ideológico – do qual aliás o retrato de Heine deu um apanhado característico – desses “desmobilizados da *Aufklärung*” que, segundo Henri Brunschwig, foram os jovens intelectuais burgueses cujas esquisitices estamos examinando, conforme pedia o justo entendimento da conversa entre Hegel e Goethe. Uma disponibilidade ilimitada, por eles mesmo estilizada, como se viu, era consequência natural dessa desmobilização ao quadrado, reiterada por seu turno pela dinâmica mais profunda da sociedade alemã. Está visto que, no período

em questão, o grande do foco do entusiasmo a siderar a *intelligentsia* alemã estava na meditação do espetáculo oferecido pela “revolução de um povo cheio de espírito, que vimos efetuar-se em nossos dias”, como dizia Kant da Revolução Francesa, cuja simpatia por ela, conforme reconhecia, então, “frisava o entusiasmo”, nas suas mesmas palavras. Recorde-se ainda a evocação em que se demora Hegel, nas últimas páginas das suas *Lições sobre a Filosofia da História*, da “emoção sublime” que naqueles tempos imantava as cabeças do país, do entusiasmo (novamente) que fazia fremir os espíritos como se assistíssemos à verdadeira reconciliação do divino com o mundo. Não é menos certo que tamanho entusiasmo definha conforme se afunila o curso da Revolução. Ora, na Alemanha, esse fenômeno trivial apresentava uma feição notável, da qual a palavra de ordem de Tieck – divertir-se às custas do entusiasmo – era expressão fiel. Já nos referimos ao vago projeto de modernização conservadora dos românticos, o qual, aliás, não era específico deles. A situação de compromisso representada na sua face positiva por esse projeto da revolução sem revolução envolve um momento negativo de desajuste. Segundo Lukács, nesse desencontro residia justamente a oportunidade histórica maior da ironia romântica. Uma revolução burguesa clássica não se cumpre sem ilusões heroicas: esta observação, como se sabe à saciedade, está presente em todos os escritos de Marx sobre as revoluções da Idade Moderna, da inglesa às revoluções continentais em 1848. Ora, acrescenta Lukács, o caráter retardatário do desenvolvimento do capitalismo na Alemanha comprometeu pela raiz o andamento desimpedido dessas representações necessárias a uma classe social que se apresenta em cena na qualidade de agente exclusivo do progresso. “Esta situação na Alemanha, que começava a

emperrar os primeiros passos ideológicos rumo à revolução [...] redundou numa ininterrupta aparição de ilusões acompanhada de uma não menos ininterrupta destruição das mesmas.” A ironia romântica vinha dar forma e cor local à lógica desse desencanto. Não é difícil perceber o quanto esse esquema original de Marx, integrado no raciocínio lukácsiano, afinava com a experiência intelectual dos primeiros românticos. Tratava-se afinal do privilégio alemão – outra “vantagem” do atraso histórico – de perceber sem muito esforço, no que concernia sobretudo ao bando de ideias novas que a onda revolucionária carrega em sua crista, uma certa dissonância, ou melhor, na língua de Marx àquela época, uma espécie de excesso da “frase” sobre o conteúdo. Em linhas gerais, se nos for consentido atalhar o curso nuançado das análises de Marx – é nos momentos de auge revolucionário que se dá a transfiguração do interesse particular na generalidade de uma “ideia”, então objeto de “entusiasmo” generalizado; sobrevivendo o refluxo, a prosa da nova ordem encarregar-se-á de exilar a poesia do ciclo heroico recém-encerrado no domínio longínquo do “ideal”, aliás logo desmentido ao menor contato com a realidade. O humanismo da burguesia triunfante via-se então reduzido, no seu conjunto, à condição de “mera ideia”. Ocorre que, na Alemanha, chegava-se a esse mesmo resultado, em suma desalentador, sem o processo social que o produzira. Funcionando como um filtro, a circunstância geral do atraso histórico não só dissociava ideia e interesse, obscurecendo a índole cognoscitiva da primeira, como abreviava, por assim dizer, o ciclo natural da desilusão burguesa, curto-circuito registrado pela ironia dos homens supérfluos – o sujeito isolado de que falava Peter Szondi, que fazia face à adversidade com o recuo e a interversão cristalizados na ironia.

O processo de ironização das ideias, que se confunde com o próprio dia-a-dia ideológico da *intelligentsia* alemã, é, portanto, essa “autodissolução dos ideais” assinalada por Lukács, cujas raízes são afinal as razões transfiguradas de uma revolução burguesa “recolhida” e cuja pulsação é dada pelo movimento alternado de ilusão e desilusão, por assim dizer superpostas numa só batida do pêndulo. O incansável *persiflage* romântico, à medida que ia pulverizando a substância íntima das ideias, transcrevia quase sem esforço um dinamismo social descompassado que, por seu turno, se encarregava de reduzir a esfera das ideias, como dizia Marx, a mero “objeto de *entusiasmo* momentâneo e de exaltação puramente aparente”. Mas não se resumia a isto, exatamente, uma “ideia” para a volubilidade da ironia romântica: entusiasmo momentâneo? Em consequência dessa perda de fôlego das ideias, afrouxavam-se ainda mais os vínculos de expressão entre identidade pessoal, vontade retesada e íntegra, e ideias, visto que estas não podem oscilar indefinidamente, sem comprometer a coesão formada pelas duas primeiras. A ironização das ideias era esse processo de desidentificação permanente. Em resumo: digamos que as dissonâncias de uma ordem social defasada constituíram um convite recorrente à desmoralização das ideias e consequentemente desmobilização dos ideólogos, contrapartida natural à desmesura, já referida e, devida a essas mesmíssimas razões, ao inchaço das ideias elevadas aos céus nas asas do entusiasmo. Algo da malformação do país comunicava-se ao amálgama que fundia no mesmo gesto intelectual, e na mesma ideia, empenho e reserva, sopro interior e um precoce emurchecer, visível, por exemplo, no arremate do retrato do velho mártir das ideias iluministas berlinenses apresentado por Heine, onde justamente a ideia sublime

da Revolução que se anuncia, encerrado o “período artístico” da Ideologia Alemã, convive com uma espécie de fundo falso de galhofa – como quem diz: a Revolução pode faltar ao encontro marcado, mas já estamos preparados para dar de ombros e dizer “ora bolas”, afinal ela conta entre seus precursores um amável bocó. Dito de outro modo: o “espírito de contradição” desorganizado a um só tempo preside e é efeito dessa alternância indefinida de apatia e veleidade – uma espécie de dualidade básica, em cuja oscilação insolúvel espelhava-se a insolvência nacional. Movimento pendular que anunciava muita vida intelectual mas como parte da modorra local e não saída para ela – uma ascensão à esfera superior do espírito por assim dizer desacreditado de antemão. O que há pouco denominávamos “autodissolução” dos ideais: eis no que redundava esse “espírito de contradição” desgovernado e, no entanto, regularmente induzido pela gravitação descentrada da vida alemã. Pois esses altos e baixos de mania e depressão, para voltarmos ao vocabulário clínico do início, de ênfase e desidentificação – que, acelerados, constituem o próprio ritmo da frivolidade de que faz praça o intelectual sem nenhum caráter – espelham-se nesta outra palavra programática do primeiro romantismo: “mudança eterna de entusiasmo e ironia”, o próprio caldo de cultura do “espírito que sempre nega”.

Para que não se diga que nos desviamos demais de nosso assunto inicial – a identificação e qualificação desse famigerado “espírito de contradição” que se trataria de cultivar com método, pois a dialética é isto, nos diz Hegel, ou mais exatamente, as peripécias desse processo de ordenação –, lembro que essa dualidade eterna de entusiasmo e ironia encontra-se justamente no coração do *opus magnum* de Goethe, outra reviravolta do diálogo

em questão – com a qual nunca poderemos saber se Hegel contava ou não – a atestar a unidade da “grande e lamentável família” dos intelectuais alemães. Veja-se, por exemplo, aonde nos conduz a interpretação manniana da frieza de Goethe diante do entusiasmo político, diante do “ideal”, como se dizia então. Também é notória a simpatia de Thomas Mann pelo conservadorismo desabusado de Goethe, no qual reconhecia o solo fértil da ironia superior do sumo pontífice da religião alemã da Cultura, à qual contrapunha a aridez do intelectual “progressista”, amigo da civilização. Cotejando, assim, a modéstia, o ceticismo e mesmo a melancolia entranhados no *deutsche Bürger* – evidente estilização do “atraso” – e o ativismo filisteu do *bourgeois* livre-pensador (de há muito, todavia, apenas uma cláusula de estilo), Thomas Mann também não deixava de incluir a ironia no elenco dos mecanismos compensatórios multiplicados por uma Revolução Burguesa “recolhida” – tornemos a insistir. Nessa constelação gravita o *Kulturträger*. Assim entendido e confinado, esse conservantismo de escol é o filho dileto de uma certa burguesia do espírito e da cultura, em cuja mentalidade formam sistema “vida interior, cultura humanista e horror da política” e, em consequência, sistemática desqualificação da função intelectual definida nos quadros do Iluminismo. Tal era a linhagem de Goethe. Ora, não se pode dizer que não fosse a mesma do ramo doente dos românticos – e seguramente era a do professor Hegel. Podemos suspeitar que à frivolidade sofisticada destes, que tanto indignava um e outro, a personalidade intelectual de Goethe devia oferecer algum equivalente, ele mesmo ancorado, como a “lepidez ideológica” da inteligência romântica, nas injunções do descompasso nacional. Deixemo-nos guiar ainda uma vez pela lição de leitura de Thomas Mann

que, naquela personalidade polifacética, salientou uma desconcertante disposição de espírito feita justamente de diletantismo, constituída por uma certa curiosidade volátil de amador, em suma, uma espécie de indiferentismo generalizado, em razoável medida, acrescentemos por nossa conta, alimentado pelo marasmo de um meio amorfo. Desnecessário advertir para o terreno familiar em que pisamos. Acresce que essa ilustração goetheana da empatia desenfreada do intelectual sem amarras que tateia todas as posições também é fruto de um análogo mecanismo de báscula perpétua entre as duas almas que pulsam no peito de Goethe: o entusiasmo de Fausto e a “crua ironia” de Mefistófeles. Não se poderia encontrar emblema mais sugestivo para a constelação que estamos procurando identificar, até porque, vendo as coisas do ângulo mais estreito do nosso assunto, a “autocorreção irônica” do “ideal”, isto é, a parte do diabo, ou ainda, a vertente sofisticada do homem culto, parece levar a melhor. Noutras palavras: a “arbitrariedade incondicional” cujo segredo de polichinelo já nos é familiar, se não for presumir demais, e, sobretudo, o prazer de “aniquilar, confundir e seduzir” que Schlegel, numa equívoca projeção de leitor de *Fausto*, atribuía ao demo – “o favorito dos poetas e filósofos alemães”, como dizia – passam a tingir, por inteiro, a personalidade intelectual de Goethe, toda ela, nas palavras de Thomas Mann, “tergiversação, contradição, negação e dúvida generalizada”. (Decididamente, Hegel falava de corda em casa de enforcado, enquanto Goethe, por puro “espírito de contradição”, advogava uma causa contrária à sua). Enfim, ele também, embora mais discreto que os românticos (para falar o menos), deixou-se apanhar de bom grado no torvelinho nacional da ironização das ideias. Dizíamos que este processo era tanto mais vertiginoso e intenso –

uma espécie de vida intelectual máxima, conquanto alardeasse a distância e a indiferença dos frívolos, para maior escândalo dos graves – quanto não levava a parte alguma: sem “desenvolvimento superior”, dir-se-ia em jargão. Um *perpetuum mobile* sem direção, que não dá em nada, eis a vida do espírito a girar em falso na pessoa do que havia de melhor na inteligência do país. Pois bem, desse movimento e do seu resultado negativo – a soma zero que parece ser o saldo de tamanha ebulição intelectual – já a natureza de elfo de Goethe dá uma imagem nítida e definitiva, nomeando, inclusive, o desfecho do referido processo de ironização das ideias. Sigo novamente a lição de Thomas Mann: “o gosto de Goethe pelas atitudes negativas e sua inacreditável indiferença, mais uma vez, manifestaram-se de maneira contundente”, escreve o chanceler von Müller”, relata Mann, que continua:

E o bom número dos contemporâneos que dele se aproximaram declaram que emanava do seu ser, como de um duende, algo de tenebroso, de perverso, de desconcertante, de diabólico mesmo. Centenas de vezes foi notado seu humor amargo, seu espírito de contradição [que podemos grifar por nossa conta com algum conhecimento de causa], uma disposição ao sarcasmo e ao sofisma [podemos grifar novamente]. “Por um de seus olhos é um anjo que olha para você”, escreve um companheiro de viagem, “pelo outro, um demônio, e as suas observações não são mais do que profunda ironia sobre as coisas humanas” [...]. São declarações de amigos que retornam sempre à impressão desconcertante produzida por esta natureza de Proteu a quem a ironia, a bizarria, são mais familiares do que a bonomia, por esta individualidade mais negativa do que positiva, mais sarcástica que serena, capaz de se

metamorfosear de mil maneiras, de ludibriar todo mundo, de imaginar e adotar as opiniões mais opostas [“bufoneria transcendental”, qualificaria Schlegel essa eterna tergiversação goetheana].

“Cada uma das frases que ele pronunciava continha uma contradição” (escusado sublinhar), escreve Charlotte von Schiller, “de tal sorte que se podia interpretar tudo da maneira que se quisesse; mas, nas coisas do mundo, o mestre pensa, e o sentimos com uma espécie de pena: não baseei minha causa sobre nada!” (decididamente uma observação que deixaria Stirner desconcertado, sobretudo depois de ter feito coro com os que apostrofavam Goethe de filisteu oficial metrificado, o que aliás não era falso, era até mesmo um tanto constrangedor, visto que deixava entrever, naquela palavra radical, o lote comum de todos os que não dispunham de outro ponto de fuga que o raso horizonte cinzento da mediania nacional). “Não se fundar sobre nada”, concluía a Sra. Schiller, “mas seria o niilismo!”. E era mesmo, assegura Th. Mann. Eis aí, exposta, a raiz do “espírito de contradição” entregue a si mesmo, isto é, à mercê das idas e vindas das marés ideológicas em que flutuavam as elites cultivadas do país. Dito isto, já não custa muito atinar com o verdadeiro nome do mal superior da *intelligentsia* alemã: como viu muito bem a Sra. Schiller, era *niilismo* mesmo. Tampouco era fortuita a designação; a pecha estava no ar, visto que o termo acabara de ser reinventado: a bem dizer, tinha a mesma idade do Idealismo Alemão.

Da parte de homens supérfluos, como o foram os intelectuais românticos, o niilismo – por enquanto vagamente conceituado – não chega a surpreender, embora o seu mecanismo delicado não se entregue facilmente a olho

nu. À primeira vista, portanto, coisa de intelectual, menos pela qualificação social de quem o professa, do que por exprimir o próprio cerne de sua condição moderna, cujo chão histórico estamos procurando circunscrever. O que Schlegel soube reconhecer muito bem no herói dos novos tempos, Hamlet, como se viu, o mais ilustre ancestral da “grande e lamentável família” dos intelectuais modernos: “o fundo íntimo de sua existência é um nada espantoso”, dizia em carta ao irmão, cuja origem reside precisamente na grandeza da sua inteligência. Tal é, nas palavras de Peter Szondi, referidas em parte no início da presente exposição, “a negatividade que o entendimento girando em falso introduz no sujeito isolado”. Se nos for consentido estreitar a perspectiva mais ampla desta observação – como se viu, mas apenas de passagem, a da “alienação” no capitalismo em formação, presentida com acuidade pela ironia romântica – até as dimensões mais acanhadas do horizonte alemão (aliás operação reversível, pois as idiossincrasias nacionais tinham alcance mundial, e mesmo sob a forma cediça da estilização do “atraso”, tinham poder de revelação, já pelo modo segundo o qual se refletia nele o desenvolvimento desigual daquela ordem mais abrangente), seria então o caso de voltar a lembrar que esse girar em falso vem a ser o do processo local de ironização das ideias cujo desfecho é precisamente esse nada ainda indefinido que se encontra no fundo íntimo do intelectual alemão encasulado. O niilismo infuso que constitui a sua segunda natureza cristalizava-se na cabriola permanente da ironia – a seu modo um “bordado na tela do nada”. Acresce que esse bastidor era uma espécie de sensação nacional difusa, um pano de fundo que era o da própria tenuidade nacional e ao qual fazia eco o nada em que se resolvia o fundo íntimo do intelectual, reduzido ao último recur-

so da ironia, toda ela disfarce e fingimento, mas também pose e afetação. Nestas condições, compreende-se que a ironia tenha sido antes de tudo, como disse Kierkegaard na sua Dissertação de 1841, “um jogo infinitamente ligeiro com o nada” – entendamos, da parte do sujeito da ironia moderna, um jogo infinitamente ligeiro com o fundo falso da sua existência malograda. Secundando Schlegel, Ast chamou-o de “vida interior insondável”, cujo ritmo aflo-rava nos caprichos coreográficos da ironia. Hegel não dizia nada que os românticos não soubessem ao afirmar que a profundidade dessa vida abscondita é a do vazio – daquele mesmo vazio que a comédia de Aristófanes pusera em cena. Um vazio curiosamente moderno, convenhamos. É assim que a explicação dada por Kierkegaard do simbolismo do título *Nuvens* nos devolve à tenuidade alemã da função intelectual, ou, mais precisamente, à prevenção hegeliana, de que ainda é tributário na *Dissertação sobre o Conceito de Ironia*, contra a estrutura vibrátil e fora de eixo da *intelligentsia* de vanguarda. As nuvens, escrevia Kierkegaard em 1841,

representam manifestamente toda a atividade oca e desprovida de sentido que se desenrola no *phrontistérion* [que podemos traduzir, por nossa conta, como algo da ordem de uma sala de “raciocinação”, sem subtrair ao termo toda a carga pejorativa com que Hegel o plasmara]; é com profunda ironia que Aristófanes, na cena em que Strepsiade deve ser iniciado nessa sabedoria, mostra um Sócrates invocando as nuvens, isto é, o inconsciente reflexo do seu próprio vazio interior. As nuvens oferecem uma excelente imagem dos movimentos completamente desarticulados de um pensamento que, sempre ondulante, ignora a terra firme, as leis imanentes do movimento e se presta a

toda sorte de configurações com uma inconsistência desregrada [...]. Elas são uma simples bruma, isto é, nas suas obscuras flutuações, a infinita possibilidade de se transformar em qualquer forma, impotente, entretanto, para realizar algo ordenado, possibilidade infinitamente vasta, capaz de conter o mundo inteiro e, no entanto, sem conteúdo, capaz de englobar tudo, porém incapaz de reter o que for.

Impossível ser mais claro; nem encontraríamos retrato mais fiel da “lepidez ideológica” das elites cultivadas do país do que esse turbilhão em cujo sorvedouro vão sumindo uma a uma as ideias e a delgada película transparente de entusiasmo que as envolve, devidamente corroída pela química mercurial da ironia. A esse respeito, Solger, por exemplo, é categórico e concluía sem deixar resto: na contradição cristalizada da ironia encontrava-se a expressão exata da nulidade das ideias – um desabafo que podemos agora chamar pelo nome, niilista, na verdade reconstrução especulativa da trama ideológica alemã que redundava no fenômeno da mencionada “autodissolução dos ideais”. Daí o sentimento de vazio – que se confunde com um certo estado de graça para o gosto desses mestres da empatia que foram os intelectuais românticos – que acompanha aquele perene processo de efêmeras identificações e desidentificações, a ronda das convicções abandonadas umas pelas outras, cujo desenlace conhecemos: quando tudo se equivale, nada vale nada. Um certo enfado é o avesso exato dessa efervescência intelectual que se resolve, afinal, no nada da pura veleidade, ou do tédio que a manifesta – outra paixão intelectual predominante arraigada no solo nacional, como veremos se ainda houver fôlego para chegarmos até lá. Ver o mundo *sub specie ironiae* é afinar essa evaporação da realidade que se segue da “autodisso-

lução” das ideias, uma espécie de suspensão da tese natural da seriedade do mundo, pelo diapasão do vazio interior que assomava do fundo falso da existência dos homens supérfluos. E vice-versa. Pois nem tudo é pose e afetação, ou melhor, a consciência exata da nulidade das ideias, mais exatamente, do enfartamento em que logo se convertia a exaltação momentânea que obnubilava o eventual interesse cognoscitivo delas, esse eclipse do nexos social que porventura exibissem e que passava pela súbita revelação da vacuidade delas, enfim, essas anomalias do “espírito de contradição” desgovernado que chamamos niilismo, tinham continuidade social e sua hora no relógio do mundo, como procuramos sugerir mais de uma vez. Aliás, Hegel não deixou de observar que esse “ponto de vista superior da subjetividade”, que é a ironia, só se manifesta em períodos de “alta cultura”, quando a consciência reconhece sua essência na “ vaidade (Eitelkeit) de todas as coisas”. É este o lugar do homem isolado apontado por Szondi.

Já a frase de Hegel, se a relermos à luz de nossas conjecturas, pode qualificar esse ponto de observação superior: contemplada do alto da ironia, perspectiva sombria e premonitória, a história recente da ordem capitalista parece desenrolar-se sobre uma terra devastada, sobre a qual as ruínas vão se amontoando. O jogo infinitamente ligeiro com o nada a que se resume a ironia é um pouco a meditação entre burlesca e melancólica ante o espetáculo da ruína moderna cifrada na caducidade precoce das ideias. Por outro lado, tingido pela cor local em que esse processo tão sumariamente evocado se particulariza, tal desencanto (ao qual se contrapunha, não sem derrisão a palavra de ordem de Novalis: o mundo deve ser romantizado), como vimos, é próprio de uma *intelligentsia* a que a miséria nacional condena – ou permite – a flutuar, como as

nuvens proteiformes de Aristófanes, “acima de um espaço imenso”, o de uma sociedade da qual se sente divorciada – enfim, o meio asfixiante, anacrônico, que apresenta todas as desvantagens da sociedade moderna sem nenhuma de suas vantagens, cuja nulidade é a prova cabal da “vaidade de todas as coisas”. Quando Solger afirma que o olhar irônico que paira acima de tudo aniquila tudo, trai e redime a um só tempo toda essa constelação do capitalismo retardatário, um permanente convite não só a divertir-se às custas do entusiasmo – de algum modo uma *negação determinada*, para falar a língua dos filósofos –, mas a divertir-se às custas dessa diversão, de modo que a aniquila bem como toda poesia com ela. Tal era a sequência niilista da palavra de ordem de Tieck. Em tempo: note-se que esse niilismo do intelectual alemão de vanguarda no período que estamos considerando e que vem a ser o conteúdo de experiência do “espírito de contradição” evocado por Hegel, não é apologético. O que de certo modo Kierkegaard não deixou de registrar: de fato a ironia é um jogo infinitamente ligeiro com o nada, mas “este último também não é levado a sério, quando mais não seja porque a ironia não leva coisa alguma a sério”.

Dizíamos que a Sra. Schiller empregara o termo justo. Uma propriedade terminológica que não se pode negligenciar. Dissemos também que ela designava o mal superior de *toda a intelligentsia* alemã. Em 1797, portanto dois anos antes da famosa Carta de Jacobi a Fichte, Schlegel anotava: “todo Witz tende ao niilismo”. Alguns anos depois, mais exatamente em 1804, Jean Paul referia-se, no seu *Tratado de Estética*, à primeira geração romântica como a dos “poetas niilistas”, trazendo novamente à baila (entrementes o termo caíra em relativo desuso) uma denominação genérica que refletia, para o bem e para o

mal, o cerne do “modernismo” alemão. Registrava-se assim, já na sua escolha vocabular inequívoca, e no ramo perverso da elite cultivada do país, o mesmo conteúdo de experiência, as mil faces do nada, cujo espectro rondava o intelectual alemão, que por seu turno os filósofos iam transfigurando. Trocando em miúdos, os da conversa de Hegel com Goethe: nada mais, nada menos, do que o enorme girar em falso do “espírito de contradição” cultivado sem método – ou se preferirmos, da desordenada “cultura do contra” – que era preciso fazer entrar nos eixos. Enfim, organizar o niilismo.

(1983)



# Nihilismusstreit

Sabe-se que a querela do niilismo acompanha em surdina a história do idealismo alemão<sup>1</sup>. Desde o início não faltou quem reconhecesse na obra crítica kantiana os sinais de uma “metafísica desesperada” – é o título de um livro de 1787 contra Kant, increpado de niilista<sup>2</sup>. Alguns anos mais tarde, em 1796, renova-se o requisitório e a filosofia kantiana volta à berlinda na condição de “niilismo idealista-transcendental” – ao que parece a limitação do conhecimento ao domínio dos fenômenos condenava-o a uma intolerável “irrealidade”, para não falar do “nada” a que, literalmente, a Analítica reduzia os *noumena*<sup>3</sup>. Na virada do século, Kleist e logo depois Herder acrescentariam uma nota mais dramática ao coro do público cultivado e inquieto com a nova filosofia: o primeiro, convencido de que a filosofia demonstrara a nulidade de nossas penas,

1. Veja a respeito *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, organizado por Dieter Arendt, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974 (em particular Theobald Süß, “Der Nihilismus bei F. H. Jacobi”; Werner Kohlschmidt, “Nihilismus der Romantik” e, sobretudo, Otto Pöggeler, “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion”). Cf. também Manuel José do Carmo Ferreira, “Hegel em Iena – A Razão da Liberdade ou a Justificação da Filosofia”, Lisboa, 1981, mimeo., cap. 14.

2. Cf. Manuel J. do Carmo Ferreira, ed. cit., p. 425, n. 8.

3. Cf. *ibid.*; O. Pöggeler, ed. cit., p. 335-8. O trecho da *Crítica da Razão Pura* alegado por M. J. Ferreira não é assim tão drástico: “O objeto de um conceito para o qual não se pode obter absolutamente nenhuma intuição correspondente é igual a nada, isto é, um conceito sem objeto, como os *noumena*” (B. 347, trad. Valério Rohden e V. Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores), p. 175).

batizara de “Kant krise” o colapso de sua vida interior, enquanto o segundo tinha-a na conta de uma “queda vertiginosa no abismo”<sup>4</sup>. Foi Jacobi, no entanto, que deu o tom ao *Nihilismusstreit* em que se transformou a recepção do idealismo da nova filosofia alemã. Uma passagem célebre da *Carta a Fichte* de 1799 consta em todas as genealogias do niilismo moderno como a sua certidão de nascença: “Sinceramente, meu caro Fichte, não ficaria aborrecido se você, ou quem quer que seja, quisesse chamar de quimerismo aquilo que eu oponho ao idealismo, que considero um niilismo”<sup>5</sup>. Eis algumas das razões alinhadas por Ja-

4. Cf. O. Pöggeler, ed. cit., p. 338-40. “Onde o filósofo de Königsberg pretende delimitar e dar ao conhecimento humano um itinerário seguro, isento de incertezas e de assédios céticos, Kleist vê apenas a certeza do ceticismo, a definitiva ruptura entre o homem e o mundo. Kant é para Kleist a confirmação e a tragédia do ceticismo.” Assim resume Gerd Bornheim o “irreparável impacto do famoso *Kanterlebnis*” sobre o espírito de Kleist, já corroído pelo micróbio do Nada, transcrevendo a seguir o trecho célebre da carta à irmã em que relata os estragos causados pela leitura de Kant: “Entre em contato com a filosofia de Kant e quero participar-te a conclusão a que cheguei, pois não temo que estes pensamentos te possam abalar tão profunda e dolorosamente quanto a mim [...] Nós não podemos decidir se aquilo que chamamos de verdade realmente é a verdade ou somente uma aparência. E se for simples aparência, então a verdade que buscamos nesta terra não tem mais sentido após a morte, e todo o esforço para conquistarmos algo que nos siga mesmo no túmulo é vão. Se a voragem deste pensamento não atingir o teu coração, não rias de quem foi por ele ferido na mais profunda intimidade de seu ser. O meu único, o meu mais elevado objetivo naufragou, e já não tenho outro” (cf. G. Bornheim, “Kleist e a Condição Romântica”, p. 56, 88, 98). Em suma, Deus morreu. Inútil lembrar que a letra da descoberta kantiana da “ilusão”, presente “em todas as provas transcendentais da existência de um ente necessário”, não autorizava um desengano tão radical. Algo entretanto da *mise à mort* metódica da metafísica que foi a crítica kantiana lembra o ritual daquela outra morte mais grandiloquente e cuja fortuna ideológica conhecerá o destino que se sabe, notadamente a partir da ressurreição de certos temas nietzscheanos. Até lá não serão poucas as voltas e reviravoltas da Ideologia Alemã. Adiantemos desde já todavia um palpito que iremos corrigindo aos poucos: a voragem daquele pensamento desesperador que a leitura da obra de Kant induzira no espírito já combatido de Kleist era menos o efeito de um novo e elevado sentimento metafísico do “nada que nadifica” do que uma dobra – dramática por certo – no tecido social em que se exprimia a tenuidade ideológica nacional.

5. Jacobi, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 328.

cobi para uma denominação polêmica que estava, como se viu, na ordem do dia. Em primeiro lugar, reconhece na *Doutrina da Ciência* a realização da promessa maior da razão especulativa, a saber, dar cabo da igualdade de certeza de que gozam aos olhos do senso comum as duas proposições canônicas: “eu sou” e “há coisas fora de mim” – submetendo, no caso, a segunda à primeira; reconhecendo, em consequência, em Fichte o Messias do referido espírito especulativo, do qual o filósofo de Königsberg fora o batista –, entendamos, o bacilo do niilismo fora inoculado pelo idealismo kantiano como se vinha dizendo havia algum tempo. Jacobi também já o dissera, mais ou menos nos seguintes termos: tudo ali respira uma carregada atmosfera niilista, a começar pelo imperativo categórico, seu ponto culminante – afinal uma vontade reta e boa subordinada à exigência formal do dever pelo dever é no fundo uma vontade de coisa nenhuma, uma vontade que não quer nada; o mesmo eclipse niilista do objeto ronda a filosofia teórica, que dá as costas à “coisa-em-si” (à abominável coisa-em-si, diria Fichte), ou o juízo de gosto, visto que do belo não há conceito, e assim por diante<sup>6</sup>. Isto posto, saúda em Fichte o filho legítimo dessa “filosofia inteiramente pura, que existe em si e para si” e para a qual não faltam nomes sugestivos: “espinosismo invertido”, “materialismo sem matéria”, “*mathesis pura*” etc. Em suma, uma *Wissenschaft* inédita cujo nervo reside na “autoprodução de seu objeto”, entre outras coisas uma *démarche* original do espírito calcada no modelo do Eu – da Egoidade (*Ichheit*), como se dizia então – uma facul-

6. Parafrazeando o resumo de O. Pöggeler (ed. cit., p. 317-9), presumivelmente de um escrito de Jacobi sobre Kant, *Über das Unternehmen des Kriticismus der Vernunft zu Verstand zu bringen*, citado por Manuel J. Ferreira (ed. cit., p. 424).

dade, portanto, de “destruir” e “reconstruir” os objetos de conhecimento mediante a ação combinada, e no limite amalgamadas num só bloco, da reflexão e da imaginação puras. Na verdade duas operações complementares – na primeira Jacobi identificava um “ato de decomposição”, de fato uma “aniquilação progressiva” dos seres, ressuscitados em seguida pela livre atuação da segunda, que os retira do nada no qual não cessa de convertê-los o processo mesmo do conhecimento. É que “só se conhece concebendo e não se concebe senão transformando a coisa em simples forma, fazendo da forma uma coisa e da coisa um nada”<sup>7</sup>. A ideia corrente segundo a qual só conhecemos uma coisa quando a produzimos, fazendo-a renascer diante dos olhos do espírito – um lugar-comum da filosofia moderna e que percorre como um fio vermelho todo o idealismo alemão, encarnado por exemplo na obsessão predominante com o princípio metodológico da “construção”, deflagrada, como se sabe, pelo mote kantiano que anuncia uma maneira de pensar tal que “das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas” –, é interpretada por Jacobi como um convite à demiurgia da “imaginação”, que, na verdade, recria *ex nihilo*, visto que o primeiro ato do conhecimento de um objeto consiste na supressão de sua existência independente. Um trecho de carta de Schiller a Goethe atesta o quanto estava acreditada essa visão extremada do fichteanismo, favorecida sem dúvida pelo uso que dele faziam os românticos, como voltaremos a ver mais adiante – segundo Fichte, escrevia Schiller em 1794, a realidade existe apenas no âmbito de um Eu criador, para o qual “o mundo é uma bola por ele

7. Jacobi, *Lettre à Fichte*, trad. cit., p. 374.

lançada e recuperada a seguir pela reflexão”<sup>8</sup>. Jacobi, por seu turno, teria ressaltado o vácuo em que se verifica tal malabarismo: “Parte-se do nada, caminha-se para o nada, tem-se como meta o nada, está-se no nada”<sup>9</sup>.

Não vem ao caso ponderar se fórmulas como essa registram com fidelidade o movimento ondular da “imaginação transcendental” ideada por Fichte; não se pode negar-lhes contudo o poder de evocar, com outro nome, algo mais do que o acosmismo radical alegado pelo próprio Fichte: “A profissão de fé da filosofia que eu, por exemplo, professo, e à qual desejo elevar todos, e que não escondo, mas procuro declarar tão sem rodeios quanto possível [é, a rigor,] que o mundo dado – quer seja tomado como um sistema de coisas ou como um sistema de determinações da consciência – absolutamente não existe em nenhum sentido forte da palavra, e na sua base e fundamento não é nada”<sup>10</sup>. É bem verdade que, para Fichte, “o acosmismo constitui o cerne da filosofia e toda concessão ao mundo é uma passagem à não-filosofia”: quem deixa subsistir o mundo não é filósofo<sup>11</sup>. Essa exigência entretanto não diz tudo. O niilismo invocado por Jacobi, com

8. Apud Manuel J. Ferreira, ed. cit., p. 426, n. 10.

9. *Lettre à Fichte*, trad. cit., p. 413.

10. Citado por Rubens Rodrigues Torres Filho em *O Espírito e a Letra – A Crítica da Imaginação Pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 76. A Doutrina da Ciência, passando-o a limpo, “liberou o ‘idealismo’ transcendental de toda ambiguidade, eliminando qualquer recurso à receptividade e à noção de uma coisa em si para explicar o dado. Se as condições de possibilidade da experiência são as condições de possibilidade dos objetos da experiência, é porque ‘toda realidade – entenda-se, para nós, pois não há outro modo de entendê-lo em um sistema de filosofia transcendental – é produzida pela imaginação’. Essa frase restabelece o sentido do acosmismo fichteano” (Rubens Rodrigues Torres Filho, ed. cit., p. 91).

11. *Ibid.*, p. 79.

um olho posto evidentemente nesse desmoronamento da realidade cogitado pela nova filosofia, não é uma invectiva a mais – ao lado das acusações de ateísmo, fatalismo etc. – na querela do idealismo alemão, mas o registro polêmico de uma reviravolta na discussão<sup>12</sup> – um golpe de vista que apanhava a real envergadura da revolução copernicana desencadeada por Kant. Uma inquietante sensação de perda de objeto, consequência inelutável, reconhecia Jacobi, da recente elevação da filosofia à condição de “ciência em si”, uma bizarra ciência que tem a si mesma como objeto, recobrimento insólito que o nome fichteano de *Wissenschaftslehre* vinha consagrar. Uma nova ideia de razão – coextensiva àquela concomitante entronização da filosofia na “categoria de ciência evidente”, como proclamava Fichte em 1794<sup>13</sup> – concebida primordialmente como uma faculdade de produzir por assim dizer o vácuo ontológico em torno de si, peculiaridade descrita por Jacobi nos seguintes termos: “Razão (*Vernunft*) tem por raiz *vernehmen* (perceber). A razão pura é portanto uma percepção que se percebe a si mesma, ou ainda, a razão pura percebe apenas a si mesma. A filosofia da razão pura é assim um processo químico graças ao qual tudo que se encontra fora dela é aniquilado”<sup>14</sup>. O acosmismo fichteano, aliás confesso, foi talvez a sequela mais eloquente dessa dissolução do referente, qualificada de niilista por Jacobi. Terminologia ao que parece adotada por Fichte, pois ainda em 1812 chamava tal evaporação do mundo de niilismo, atribuindo-a ao próprio desempenho da opera-

12. Cf. O. Pöggeler, ed. cit., p. 315.

13. Apud Rubens R. Torres Filho, ed. cit., p. 25.

14. *Lettre à Fichte*, ed. cit., p. 313; cf. também *ibid.*, p. 315.

ção suprema liberada pela revolução kantiana: de fato, admitia, a reflexão anula e destrói a realidade, “o *Reflektieren* da *Doutrina da Ciência* é o fundamento do seu assim chamado niilismo”<sup>15</sup> – do qual o acosmismo é caso particular, mais precisamente de um *Reflektiersystem*. Uma reflexão sem amarras – a começar pelas da lógica em geral – emancipada do fardo da representação, eis a Razão autorreferente que, segundo Jacobi, faz do idealismo da moderna filosofia alemã um niilismo. Mais adiante voltaremos às singularidades desse inusitado horizonte descortinado pelo criticismo – e a mais característica delas vem a ser justamente essa mesma assinalada por Jacobi, a saber, que tal liberação do olhar podia muito bem não levar a parte alguma.

Quando Hegel publica em 1802 seu ensaio polêmico sobre as filosofias da reflexão, *Fé e Saber*, o termo “niilismo” já se tornara um conceito fundamental na querela do idealismo alemão<sup>16</sup>. O anátema no entanto mudará de campo e de sinal: com efeito, declara Hegel, “a primeira tarefa da filosofia é reconhecer o nada *absoluto*”, o que escapa tanto mais ao idealismo de Fichte quanto é no fundo injustificada a aversão que ele inspira em Jacobi<sup>17</sup>. Noutras palavras, o acosmismo fichteano peca por insuficiência, por ser justamente um niilismo incompleto. O que de fato escandaliza Jacobi na *Doutrina da Ciência* é uma

15. *Die Wissenschaftslehre*, 1812, *Nachg. Werke* II, p. 325-6, apud Manuel J. Ferreira, ed. cit., p. 429-30, n. 17, 18. Cf. O. Pöggeler, ed. cit., p. 347.

16. Cf. O. Pöggeler, ed. cit., p. 312-3. Sobre a recepção dos primeiros escritos de Hegel e Schelling, tidos na conta de “niilistas”, cf. W. Bonsieper, “Der Begriff der Negativität”, p. 52-4, apud Manuel J. Ferreira, ed. cit., p. 425, n. 9.

17. Cf. *Glauben und Wissen*, organizado por G. Lasson, Hamburgo, Felix Meiner, 1962, p. 105; trad. Méry, “Foi et Savoir”, in: *Premières Publications*, Paris, Ophrys, p. 282-3.

inquietante promiscuidade entre o finito e o nada, que ele apanhara em flagrante já no conceito mesmo dessa nova *Wissenschaft* que a crítica kantiana tornara possível. Contiguidade que entretanto não cumpre seu destino<sup>18</sup>. A finitude a que se aferra Fichte – ou melhor, que contagia o sistema malgrado os propósitos especulativos do seu autor – “deve ser uma finitude vazia e nada senão o conceito puro, infinito, da finitude, que com isso se torna igual à infinitude: todo conteúdo dessa finitude se dá e deve dar-se para preencher-se devendo ser um nada”<sup>19</sup>. Isso posto, isto é, exposta a sina que atrela as filosofias do dever-ser à insolúvel ambivalência do finito, a um só tempo, votado ao anulamento e imperecível, cabe reconhecer, dando cordas aos temores de Jacobi, que, no caso de Fichte,

a obra do niilismo é, sem dúvida, assunto do pensamento puro, mas o sistema é incapaz de chegar ao niilismo, porque esse pensamento só permanece absolutamente de um dos lados e, por conseguinte, essa infinita possibilidade comporta, a uma só vez, em face dela e com ela, uma infinita realidade [...] nessa medida, seu *correlatum* não pode ser destruído pura e simplesmente, mas ricocheteia com invencível elasticidade, pois o Destino Supremo forjou uma cadeia de diamante para unir a ambos<sup>20</sup>.

Jacobi, na verdade, chamara niilismo a esse interminável intercâmbio de sujeito e objeto. Apenas uma meia-verdade – de fato, o programa da nova filosofia, que consiste

18. Cf. Paulo Eduardo Arantes, *Hegel – A Ordem do Tempo*, São Paulo, Polis, 1981, p. 254-5.

19. *Glauben und Wissen*, p. 79; trad., p. 260.

20. *Ibid.*, p. 105; trad., p. 282.

em recusar autonomia real à existência finita, encontra-se presente no projeto especulativo de uma *Doutrina da Ciência*, porém a imagem da objetividade que dela se desprende, nem inteiramente real, nem inteiramente nula, traz a marca do niilismo, é certo, mas de um niilismo inacabado, cifra de um indefinido girar em falso – o do *Sollen*. Numa palavra, um niilismo infeliz<sup>21</sup>. Entre parênteses: de qualquer modo um niilismo (como também o era o quimerismo de Jacobi) entre os vários que afligiam a inteligência alemã na virada do século (entre eles o niilismo “feliz”, acabado, do primeiro Hegel), e com o qual nos defrontaremos mais adiante. Sumariamente: assim como o segredo do contraponto entre Hegel e Fichte encontra-se – em chave puramente “lógica” – na diferença de regime entre o “bom” e o “mau” infinito (do qual é figura a permanente oscilação entre sujeito e objeto mencionada acima), separa-os, no âmbito do idealismo professado por ambos, a distância (percorrida por olhos hegelianos, vê-se logo) que vai do “verdadeiro” ao “falso” niilismo. (Eles estão entretanto por assim dizer engrenados um no outro, como de resto os dois infinitos – além do mais em tal nexos parece residir a mola secreta do hegelianismo, cujo conteúdo de experiência estamos aos poucos reconstituindo. Portanto um niilismo “superior” – o próprio pensamento especulativo – em condições de fazer justiça ao niilismo puramente “negativo” da reflexão, do qual é a consequência e “verda-

21. Um “idealismo infeliz” – assim qualifica Gérard Lebrun a *Wissenschaftslehre* de 1794, evidentemente “lida por Hegel”, como costuma corrigir Rubens Rodrigues Torres Filho. A essa denominação não são por certo estranhas algumas observações de Hyppolite acerca do parentesco entre a primeira exposição da *Doutrina da Ciência* e a “consciência infeliz” (cf. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, vol. I, p. 185, 192; cf. também *La Phénoménologie de l’Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, vol. I., p. 202, n. 20).

de”). Expliquemo-nos mais um pouco, esquematizando ao extremo. Desconhecendo o “nada absoluto” enquanto primeiro assunto da filosofia, dizia Hegel em 1802, tanto Jacobi quanto Fichte apegam-se ao “nada” de que faz praça a não-filosofia (explicitamente advogada por Jacobi), “para ambos o finito, o fenômeno são uma realidade absoluta”; em contrapartida, o Absoluto aparece-lhes como um nada para o conhecimento<sup>22</sup>. O dualismo, que herdaram de Kant, impede-os de divisar no Absoluto o nada do ser-determinado, ao mesmo tempo em que os leva a absolutizar a nulidade deste último. Há portanto um “falso” niilismo – ou “idealismo infeliz” –, cujo diapasão é dado pela “dialética” interrompida do finito e do infinito – cujos nós encontram-se expostos e desatados no primeiro livro da *Ciência da Lógica*. Em compensação, o “verdadeiro” niilismo – que só o idealismo dito objetivo leva a bom termo – é o foco de um processo de implosão que Gérard Lebrun chamou de “*éclatement de la Finitude*”, ao qual voltaremos a seu tempo; por ora, basta lembrar que a via de acesso ao niilismo, cuja realização é tarefa da filosofia, passa pela justa compreensão, isto é, especulativa, do modo de resolução daquela alternativa entre finito e infinito, que nos escritos de Iena Hegel abreviava aludindo às várias instâncias em que a finitude revela a sua nulidade. Uma questão de “lógica” então? E que concernia justamente a uma “lógica” cuja essência impedira Fichte de reconhecer no niilismo acabado a consequência “lógica” do acosmismo que lhe ditava a Razão pura descoberta por Kant? Nem sempre. Logo veremos que o fundo do debate – que era o do idealismo nascente – deitava raízes menos impalpáveis na vida ideológica local. Em resumo: na *Carta a Fichte*, Ja-

22. Cf. *ibid.*

cobi chamara pelo seu verdadeiro nome o idealismo pós-kantiano, enganara-se porém de filosofia; só a “reflexão” completa da especulação é verdadeiramente um niilismo cuja realização devolve o finito ao Absoluto e ao Infinito, nos quais, eles mesmos cifra de uma Razão que se percebe a si mesma, como dizia Jacobi, é preciso decifrar o Nada em que evapora a realidade do ser-determinado, pressentido aliás por Fichte<sup>23</sup>.

A querela do idealismo, como é sabido, sobrevive ao trauma do seu nascimento, a rigor acompanha o ciclo inteiro da ideologia alemã. Quanto ao termo niilismo, que tem a idade filosófica daquele, é conhecida a segunda juventude de que gozará a partir da segunda metade do século XIX, para além inclusive das fronteiras da Alemanha. Entrementes, como se hibernasse à espera de um choque que o chamasse a uma nova vida ideológica, aquele termo desaparece do léxico hegeliano (e tudo leva a crer que também tenha sido o caso dos demais clássicos) ainda durante os anos de Iena, ao longo dos quais o *Nihilismusstreit* continuava na ribalta. Não obstante, o nexos fundamental que devia registrar perdura na obra posterior e, além do mais, em lugar de destaque<sup>24</sup>. Para nos certificarmos dis-

23. Cf. O. Pöggeler, ed. cit., p. 313-4, 320-1, 345.

24. E alimentada por aquele nexos fundamental, uma atmosfera inconfundível capaz de provocar calafrios nos espíritos adiantados. Veja-se por exemplo a opinião de Mignet, historiador liberal que à época da Revolução de 1830 não desdenhara flertar com o “fatalismo”, como se dizia na época, muito próximo da especulação da “esquerda” hegeliana (cf., neste volume, “Nota sobre a Crítica da Filosofia da História”). Em 1858, Mignet, já escaldado pelo grande medo de 48, verberava, sem pronunciar a palavra fatídica, está visto, o “niilismo” de Hegel em termos muito semelhantes não só aos do juízo já referido de Schlegel mas também aos da Carta de Jacobi a Fichte, lembrando inclusive, embora de passagem e em chave bem pensante, *désarroi* provocado em Kleist pela demolição kantiana da metafísica: “Essa filosofia retirava do mundo o seu autor, da criação a sua sabedoria, da vida sua razão divina e seu fim moral, da alma humana sua imortalidade. Ela partia do nada do ser, passava pelo nada do vir-

so, e já no plano temático mais aparente, basta reler uma das afirmações básicas do hegelianismo: “A proposição segunda a qual o *finito é ideal* constitui o idealismo. O idealismo da filosofia não consiste em nada mais do que isto: em não reconhecer o finito como um verdadeiro ente”<sup>25</sup>. Como deixar de remontar imediatamente ao ensaio de 1802, onde niilismo e idealismo não só andavam juntos, mas convergiam ao nomear a essência da nova filosofia? Poder-se-ia mesmo acrescentar a seguinte variante, sem ferir a índole original daquela definição capital: a proposição segundo a qual “o finito é ideal” exprime a essência niilista do idealismo. Neste sentido toda filosofia – entendamos: aquele saber de segundo grau que Kant permitiu que se reencontrasse consigo mesmo – é no fundo um niilismo “ou pelo menos”, continua Hegel falando do idealismo, “encontra nele o seu princípio, todo o problema consistindo em saber até que ponto esse princípio se acha efetivamente realizado”<sup>26</sup>. Nos termos do escrito de Iena: o niilismo falhado na *Doutrina da Ciência*, lembra-ria Hegel, é a contraprova do que se acaba de dizer. Assim como Fichte recusava o título de filósofo a quem deixasse subsistir um mundo que “absolutamente não existe em nenhum sentido forte da palavra, e na sua base e fundamento não é nada”, Hegel, ainda fiel aos termos que balizavam os primórdios da discussão em torno do idealismo

-a-ser, culminava no nada da morte, atravessando de uma maneira fatal um progresso sem motivo, uma existência sem finalidade” (citado por A. Koyré, “Les Études Hégéliennes en France”, in: *Études d’Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 227, n. 1).

25. *Wissenschaft der Logik*, Lasson (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1967, I, p. 145; trad. R. Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Hachette-Solar, 1968, p. 136.

26. *Ibid.*

nascente, também recusará a condição de filosófico a todo pensamento que “atribua à existência finita enquanto tal um ser verdadeiro, último e absoluto”<sup>27</sup>. Como se vê, o assunto não se esgotou, pelo contrário, recrudescceu; resta ver por qual nome atende o niilismo agora que voltamos a encontrá-lo no coração do sistema. Ora, sobram razões para supor que o ceticismo tenha sido esse novo nome<sup>28</sup>.

No mesmo ano em que, a propósito do juízo de Jacobi sobre o idealismo fichteano, atribuía à filosofia especulativa a tarefa de realizar o niilismo, Hegel publicava um ensaio sobre a *Relação do Ceticismo com a Filosofia* – uma relação igualmente interna e constitutiva, tal como os antigos a conceberam e o magro conformismo dos modernos a desfigurou. O elogio hegeliano da *sképsis* antiga, podemos presumir, é um capítulo alemão de uma intrincada história ideológica que no limite se confunde com a trajetória cumprida pela moderna *intelligentsia* europeia em via de emancipação e cristalização num corpo social *sui generis*. No itinerário zigzagueante do que foi uma fronda espiritual, multissecular, entrecruzaram-se várias famílias intelectuais: humanistas, pirronianos, libertinos, *esprits forts*, epicuristas, ateus, materialistas, livres pensadores etc. Uma história “intelectual” da Negação encontrará ali o seu preâmbulo indispensável e no capítulo hegeliano em questão a imagem cifrada, e por vezes invertida, além de depurada, da variante alemã daquela fronda contemporânea da sociedade burguesa em formação. No âmbito mais elevado e rarefeito dos grandes temas filosóficos, sabemos por qual porta a “orientação cética” entrou

27. *Ibid.*

28. A aproximação é feita de passagem e noutra direção por O. Pöggeler, ed. cit., p. 329.

na Alemanha da Idade Clássica. A centelha humeana não só despertou Kant de seu sono dogmático como ocasionou uma reabilitação em regra, conquanto circumspecta, da “dúvida suspensiva”, que finalmente parecia encontrar o lugar que desde sempre lhe estava reservado, no território recém-delimitado pela filosofia transcendental. Sabe-se no entanto que Kant distinguia a sua “crítica” da mera “censura” humeana da razão. De qualquer modo estabelecia-se com o ceticismo uma relação que nada tinha de defensiva, de que dá testemunho Fichte ao escrever em uma das notas da *Doutrina da Ciência* em 1794:

Algo diferente (do ceticismo sistemático, que é uma contradição e ninguém leva a sério) é o ceticismo crítico, o de Hume, de Maimon, de Enesidemo, que põe à mostra a insuficiência dos fundamentos (encontrados) até agora, e justamente com isso sugere onde se encontram outros mais seguros. Com ele a ciência ganha sempre, se não em conteúdo, pelo menos na forma – e conhece mal os interesses da ciência quem nega ao cético perspicaz a atenção que lhe é devida<sup>29</sup>.

Isso posto, “ceticismo e criticismo seguem cada um seu próprio caminho”. Kant todavia fora mais longe em companhia do ceticismo. Não só fizera dele uma etapa intermediária na história da metafísica, a meio caminho entre o dogmatismo e o criticismo, como, na antitética da razão pura, o elevara, depurando-o, à condição de método natural da filosofia transcendental<sup>30</sup>. O ensaio ienense de Hegel

29. Apud Rubens Rodrigues Torres Filho, “A Virtus Dormitiva de Kant”, *Discurso*, nº 5, 1974, p. 39.

30. Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, ed. cit., p. 220-2 (B 448-453), 373 (B 788-789), 413-5 (B 880-884); *Les Progrès de la Métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, Paris, Vrin, 1968 (trad. Guillermit), p. 14 e passim.

dá um passo a mais nessa direção, com a novidade de referir claramente a “orientação cética” à sua índole negativa. Assim, tal qual o niilismo à mesma época e o idealismo na fórmula programática da lógica, o ceticismo, cuja presença explícita no *Parmênides* de Platão é assinalada, torna-se dimensão implícita de “todo sistema autenticamente filosófico, pois constitui o lado livre de toda filosofia”<sup>31</sup>. Mais precisamente, ele constitui o “lado negativo do conhecimento absoluto”: graças ao golpe de vista penetrante do cético (*Einsicht* – um termo que fará o seu caminho até a *Fenomenologia*), aflora essa face negativa de toda filosofia verdadeira, devotada à demolição da esfera limitada em que evolui o entendimento<sup>32</sup>. Não se trata de pôr momentaneamente em dúvida as verdades do entendimento, acrescenta Hegel: um tal conhecimento do absoluto recusa-as em bloco<sup>33</sup>. Por assim dizer uma energia negativa que deixa para trás a ligeira aflição da “dúvida suspensiva” – subvertendo-se, em parte, a inspiração inicial. Com efeito, é sempre bom lembrar que o “cético” e o “crítico”, “já nas duas atividades que trazem inscritas em seus nomes (*sképtomai*: examinar, sem tomar partido; *krino*: separar, cindir, escolher), dão o tema da diferença de atitudes que os opõe, como se opõe a indecisão à decisão, a *sképsis* à *krísis*”<sup>34</sup>.

Hegel tampouco as confundirá, mesmo porque as inverterá, como se está vendo, reforçando novamente a referida impressão de anacronismo: assim, numa passagem

31. V. z. *Skept.*, W. I, p. 299; trad., p. 39-40.

32. Cf. *ibid.*, p. 227-8; trad., p. 36.

33. Cf. *ibid.*, p. 228; trad., p. 36.

34. Rubens Rodrigues Torres Filho, art. cit., p. 38.

célebre da Introdução à *Fenomenologia*, onde está em causa o círculo vicioso no qual se debate o projeto kantiano de uma crítica do conhecimento, Hegel reconhecerá nessa precaução, aparentemente inspirada pelo simples “temor de errar”, de fato um “receio da verdade” muito distante da firme decisão mencionada acima. Pelo contrário, na vida do espírito, uma tal vontade sem costuras é apanágio do cético – inegável modernização da ataraxia antiga. O ceticismo, insiste mais de uma vez Hegel, é por certo um pensamento negativo, contraposto a toda filosofia positiva, porém de modo algum possui sequer o estilo de uma doutrina da dúvida, com a qual foi tradicionalmente confundida sua orientação “suspensiva”. Reconsideremos – agora em nova chave – o quadro conhecido. Já nos referimos à oblíqua atualidade da caracterização hegeliana da “dúvida” e ao seu possível destinatário, um ramo local da “grande e lamentável família” dos intelectuais modernos. Ora, a essa raça de desistidos da vida, que com alarde fazia do *pathos* moderno da dúvida “indício de pensamento fino e agudo”, na verdade, insistia Hegel, “apenas vaidade e pura incapacidade de tomar uma decisão” a essa irresolução de intelectual dividido, a seu ver bisonhamente prestigiada como “negatividade universal”, Hegel opunha – antídoto anacrônico – a certeza do ceticismo antigo, que desconhecia a “infelicidade da dúvida”<sup>35</sup>. “Quem apenas duvida aferra-se à esperança de resolver sua dúvida e de que uma ou outra das determinações entre as quais oscila se apresentará como algo firme e verdadeiro”<sup>36</sup> – a *sképsis* não duvida, pelo contrário, tem certeza

35. Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, W. 19, II, p. 362.

36. *Enzyklopädie*, 20 vols., Frankfurt am Main, Suhrkamp, W. 8, I, §81. Zus.

da não-verdade de ambas as soluções que alternadamente cativam o espírito que entre elas hesita; ou melhor, “para ele [o ceticismo propriamente dito], a sua dúvida é certeza, mas uma certeza que não aspira à verdade, nem a deixa indeterminada, mas se acha perfeitamente decidido e pronto [*fertig*], sem que esta decisão seja para ele a verdade”<sup>37</sup>. A ataraxia – ela mesma atualizada por Hegel – vem a ser a expressão de uma certa impermeabilidade – por certo conquistada mediante árduo trabalho de aperfeiçoamento interior – a esse mal-estar que emana do coração da modernidade e da qual o espírito vibrátil da inteligência local mais avançada era a caixa de ressonância mais sensível. Atalhemos um pouco, de fato reatando com observações anteriores: pelo que se viu até agora, talvez não seja inteiramente arbitrário decifrar nessa ataraxia tão atual, naquela sólida e inabalável sensação de “repousar em si mesmo”, uma firmeza de espírito cuja calma é a de quem se reconciliou com o destino<sup>38</sup>, de molde a oferecer por contraste, emulação ou “simpatia”, pois tratava-se afinal de uma só e mesma família – um suplemento menos desfibrado à alma irresoluta de intelectuais que o espetáculo desalentador da infelicidade nacional induzia à *Selbstvernichtung*, aliás assinalada por Hegel num escrito contemporâneo de sua primeira meditação acerca da atualidade do ceticismo grego. Enfim, na reabilitação do

2, p. 175-6; trad. Bourgeois, *Encyclopédie*, Paris, Vrin, 1970, p. 515-6.

37. *Gesch. Philo*, W. 19, II, p. 362.

38. Eis algumas expressões hegelianas dessa “ataraxia do pensamento pensando-se a si mesmo” (*Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1952, p. 156; trad. Hyp., vol. I, p. 174): “die (Gesinnung) der Unerschütterlichkeit und des In sich beruhens” (*Enzy.*, §81, Zus., loc. cit., p. 176), “Gewissheit seiner selbst”, “Ruhe, Festigkeit des Geistes” etc. (*Gesch. Philo.*, p. 362).

ceticismo, deparamos o contraponto de duas vozes da elite cultivada do país, no qual já esbarramos em mais de uma ocasião e cujas figuras, salvo engano, irão se desdobrando à nossa frente. Se assim é, será permitido tomar ao pé da letra o “aniquilamento” mencionado pela fórmula hegeliana referida há pouco: noutras palavras, o interlocutor irresoluto – e por assim dizer exortado a recobrar novo ânimo – do ceticismo redivivo é uma das chaves do “niilismo” em torno do qual se espiralava a querela do idealismo. Seria o caso até de qualificá-lo melhor: um niilismo infeliz, espécie de gênero assinalado páginas atrás, e cuja infelicidade é a da dúvida, que fazia assim sistema com outra infelicidade maior, que era nacional. Uma observação de Hegel já nos punha no rumo dessa qualificação. Quem diz dúvida (*Zweifel*) diz dois (*Zwei*) – na *Fenomenologia*, Hegel acrescentará o desespero (*Verzweiflung*), no qual esbarraremos logo adiante –, e portanto o movimento de báscula cumprido pelo espírito indeciso, oscilando sem repouso, indefinidamente entre os dois momentos que o polarizam: uma alternância interminável cuja estrutura lógica é a do “mau infinito”, não por acaso a mesma que enquadra o niilismo inacabado das filosofias da reflexão, como se viu de passagem ainda há pouco. Noutras palavras: a pretensa “negatividade universal” da orientação “suspensiva” do tipo intelectual interpelado por Hegel – na verdade, pura vaidade (*Eitelkeit*), nas duas acepções do termo, de um espírito que, consumido pelo fogo-fátuo dos seus pensamentos, “*irrlichtend* [divaga, cintila e oscila] [...] *hin und her* [para lá e para cá]” – exprime de fato uma “impotência do negativo”, para impedir, no caso, o retorno do que ele suprime<sup>39</sup>, razão de ser do “falso infinito” característico do niilismo infeliz em que se debatem tais espíritos agudos.

39. Cf. W. d. Logik, I, p. 255.

Podemos supor que o “bom infinito” esteja do lado do “grande antigo ceticismo”, exumado pela nova especulação. Note-se todavia que a dúvida que infelicitava a alma *folâtre*, como diria Pascal, desses mitigados pirrônianos modernos não é mais a dúvida trivial, por metódica que seja, suspensão efêmera, de fato promessa de restauração do dogmatismo provisoriamente abolido, descartada por Hegel logo na entrada da *Fenomenologia*: simples “abalo desta ou daquela pretensa verdade ao qual sucede de novo o conveniente desaparecimento da dúvida e um retorno à mesma verdade, de sorte que, no fim, tudo volta a ser como no princípio”<sup>40</sup>. Mas ainda não é, embora a anuncie, a “vista (*Einsicht*) penetrante e consciente lançada na não-verdade”<sup>41</sup> encarnada pela *sképsis* rediviva e depurada. A ataraxia atualizada desta última, o repouso especulativo de que faz praça, é o fruto amadurecido daquela inquietude sem substância, por assim dizer o “espírito de negação” “pacificado” pela dialética superior do Conceito<sup>42</sup>. Tão logo esta última entra em cena, porém, a luz mais intensa que irradia apagará a diferença entre a dúvida ondulante de uns e a indiferença de outros, irmanados pelo mesmo “espírito de negação” – indeterminada, no caso. O que só fará acentuar o contraste entre os dois tipos intelectuais cotejados acima. Expliquemo-nos.

O ceticismo, dizia Hegel, não é uma doutrina da dúvida, pelo contrário, está absolutamente certo do seu assunto (*Sache*) – ainda que esta certeza venha a dar em nada, podemos acrescentar desde já. Assim – lia-se no artigo

40. *Phäno.*, p. 67; trad. H. C. de Lima Vaz, in: Hegel, São Paulo, Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores, vol. 30), p. 50.

41. *Ibid.*

42. Aclimatando uma fórmula de Gérard Lebrun, “A Dialética Pacificadora”, *Almanaque*, nº 3, São Paulo, Brasiliense, 1977.

publicado em Iena – a *sképsis*, tomada em sua radicalidade de origem, não duvida das verdades do entendimento, antes está convencida da sua *Eitelkeit*; a seguir a *Fenomenologia* acentuava-lhe esse traço negativo, apresentando-a como a consciência perfeita do ser do mundo em via de aniquilar-se – mais precisamente, ela “pronuncia a desapareição absoluta”. Aos poucos alargava-se a órbita do acosmismo em que gravitava o idealismo pós-kantiano, considerado niilista desde a primeira hora, como se viu. Afinal do que está assim tão certo o ceticismo, que jamais hesita a tal respeito? “Da nulidade de tudo o que é finito (*der Nichtigkeit alles Endlichen*)”<sup>43</sup>. Não se poderia ser mais categórico nem tão claro quanto à equivalência de idealidade e “nulidade”, caso nos lembremos da fórmula fundamental da *Lógica* acerca da natureza do idealismo. As páginas da *História da Filosofia* consagradas ao ceticismo antigo abundam nessa direção, isto é, corroboram em mais de um ponto a dita sensação de anacronismo que se desprende de tais análises, além de sugerirem sem rodeios a índole “niilista” desse comportamento negativo da consciência, que vem a ser a chamada de “orientação cética”, ressuscitada pela filosofia alemã. Portanto, menos uma doutrina do que uma “arte de dissolver tudo o que é determinado, pondo à mostra a sua nulidade [*Nichtigkeit*]”<sup>44</sup>, de cujo exercício metódico resulta a “completa negação de todo conteúdo”, do que quer que seja que se apresente como verdadeiro. Uma tal imposição da finitude ultrapassa de muito o âmbito do acosmismo fichteano, onde pela primeira vez tomou pé e ganhou dignidade filo-

43. *Enzy.*, W. 8, I, §81, Zus., p. 175; trad., p. 515.

44. *Gesch. Philo.*, W., 15, II, p. 358; trad. 2, p. 502.

sófica – não é apenas a tese natural do mundo que evapora – e só por isso já faria jus à denominação mais abrangente de niilismo – entrementes eclipsada, embora não seja mais infamante –, da qual é pedra de toque a percepção do “finito como um nada e o ser deste que tem apenas o valor e a significação do não-ser”<sup>45</sup>, isto é, a chave mestra do pensamento especulativo, espraiando-se daí pelo conjunto das representações e instituições carreadas pelo curso do mundo.

Isso não é tudo, como se sabe. É preciso voltar a lembrar que, com o título ainda controverso de ceticismo, essa certeza do nada em que se resolvem ideias e coisas – que até então atendia pelo nome de niilismo – penetra até o coração do hegelianismo. Kant indicara o caminho, inclusive na acepção original do termo, divisando no “método cético” o nervo arquitetônico da filosofia transcendental. Instruído pelo acosmismo da *Doutrina da Ciência*, Hegel dá mais um passo em tal caminho ao converter o niilismo-ceticismo, passado a limpo, está visto, numa questão de método. Recorde-se que no artigo de 1802 o ceticismo, interpretado como o lado negativo do conhecimento do absoluto, constituía parte integrante de toda filosofia digna do nome. Voltando ao assunto nas *Lições de História da Filosofia*, Hegel torna a lembrar: a filosofia nada tem a temer do ceticismo (como outrora o idealismo especulativo, do niilismo), basta tomar consciência de que “encerra em si mesma o negativo do ceticismo, o qual a ela não se contrapõe, nem se encontra fora dela, mas é um momento dela mesma que assim inclui o negativo em sua própria verdade”<sup>46</sup>. Assim sendo, já não surpreende tanto depa-

45. W. d. Logik, I, p. 116.

46. Gesch. Philo., W. 19, II, p. 359; trad. 2, p. 503.

rar o ceticismo no limiar da *Fenomenologia do Espírito*, balizando o “caminho da dúvida” ao longo do qual a consciência vai perdendo suas ilusões. Uma desilusão sistemática embora intermitente (a consciência sempre recomeça do zero a cada etapa do seu percurso), à qual conviria de imediato a pecha de niilismo, caso Hegel não se tivesse antecipado, invertendo-lhe o sinal, chamando-o de “ceticismo amadurecido”<sup>47</sup>. Entretanto, a palavra dúvida é descabida, já o sabemos – na verdade trata-se de um “caminho do desespero” (*Verzweiflung*), onde convergem *sképsis* e *Einsicht* (“vista penetrante e consciente lançada na não-verdade do saber como fenômeno”)<sup>48</sup>. Um desespero singular, a ser entendido *cum grano salis*, muito próximo da ataraxia e cuja genealogia, podemos presumir, deita raízes no chão histórico que viu nascer o “tribunal da crítica”: “O ceticismo que se dirige a todo o âmbito da consciência como fenômeno torna o espírito apto para reexaminar o que é verdade, pois introduz o desespero com respeito às assim chamadas representações naturais, cogitações e opiniões”<sup>49</sup>. (Note-se de passagem que, nesta

**47.** Tradução proposta por Lima Vaz para “*sich vollbringende Skeptizismus*” (cf. trad. cit., p. 50).

**48.** *Phäno.*, p. 67; trad. Vaz, p. 50.

**49.** *Phäno.*, p. 68; trad. Vaz, p. 51. Esse desespero, que é calma certeza de segundo grau e contraprova do discurso especulativo acerca da nulidade do finito, retorna pelo menos mais duas vezes no decorrer da *Fenomenologia* e em ambas estreitamente associada a uma situação de consumo. Uma demonstração suplementar, pela via do consumo puro e simples, de que o mundo “na sua base e fundamento não é nada”, como professava o acosmismo fichteano. A primeira dessas ocorrências concerne à inconsistência da “certeza sensível”: aos que se aferram à verdade dela, Hegel lembra a sabedoria arcaica que presidia os antigos mistérios de Elêusis, pois o iniciado em tais mistérios, ao comer o pão e beber o vinho “não só duvida do ser das coisas sensíveis, mas desespera delas; por uma parte, realiza a nulidade dessas coisas, por outra, assiste a tal aniquilamento”; até mesmo os animais, insiste Hegel, partilham

frase, o ato de examinar embutido no *sképtomai*, citado por Hegel ao empregar o termo *Einsicht* poucas linhas acima, acaba por afinar com a iniciativa, de flagrante cunho kantiano, de pôr à prova – *geschickt zu prüfen*, traduzido há pouco para “apto para examinar” – a consciência que para tanto “se examina a si mesma”). Assim, um desespero que é sabedoria, repouso e distância encontra-se no âmago do ceticismo – o qual, voltamos a ler na *Enciclopédia*<sup>50</sup>, não duvida mas “desespera completamente de tudo o que o entendimento tem na conta de coisa sólida” – *sképsis* que por seu turno dá o tom peculiar ao “método do desenvolvimento” fenomenológico, “pesquisa e exame da realidade do conhecimento”. A relação do ceticismo com tal método de exposição especifica assim a relação constitutiva com a filosofia anunciada poucos anos antes no artigo do *Kritische Journal der Philosophie*. Enfim, essa mesma *vollkommene Verzweiflung* – ou, se preferimos, o *vollbrachter Skeptizismus*, com o qual se confunde<sup>51</sup> –, devidamente transfigurada, leva o vírus do niilismo até o cerne da Lógica, e daí ao Método propriamente dito. A filo-

dessa sabedoria infusa, visto que “não ficam parados diante das coisas como se elas fossem em si, mas, desesperando dessa realidade [*verzweifeln an dieser Realität*], e na certeza absoluta da nulidade [*Nichtigkeit*] delas, apoderam-se delas sem maiores rodeios e as consomem” (*Phäno.*, p. 87; trad. Hyp., I, p. 90-1). Mais adiante, embora a palavra não seja pronunciada, repete-se tal configuração “cética” ou “niilista”: o desejo (*Begierde*) da consciência de si também “desespera” da realidade do Outro consumindo-o: “Certa da nulidade do Outro, [a consciência desejante] põe para si esta nulidade como verdade própria e aniquila o objeto independente” (*ibid.*, p. 139; trad. cit., I, p. 152). Não será demais presumir que tal “desespero” tranquilo, à medida que abandonamos esse marco zero de sua manifestação, se aproxima aos poucos da experiência intelectual que estamos procurando reconstituir através das palavras-chave “ceticismo” e “niilismo”.

50. §81, p. 176.

51. Cf. *ibid.*, §78.

sofia, proclamava Hegel desde as primeiras publicações, contém em si mesma *das Skeptische* como seu momento; em termos “lógicos”, a consequência dessa configuração geral é de peso: o verdadeiro nome da face intermediária da forma lógica – a meio caminho entre o entendimento e o pensamento especulativo é ceticismo – a um tempo abreviação de uma operação metódica e nome próprio de uma experiência intelectual acumulada –, o lado negativamente-racional do Método, o momento, enfim, da autossupressão das determinações finitas<sup>52</sup>.

E no entanto é preciso distinguir, lembraria Hegel. Trata-se de um niilismo por assim dizer filtrado pelo crivo do Conceito (cuja articulação entretanto não é indiferente, pelo contrário, à constelação fixada por tal designação) que, com o nome de ceticismo, chega ao centro nevrálgico do idealismo. Tudo bem pesado, o ceticismo que figura com todas as letras no ponto de fuga do Sistema é quase uma reminiscência – e, como tal, interiorizada. Uma trajetória de mão dupla que estamos tratando de percorrer nos dois sentidos. Consinta o leitor uma alusão sumária a tal distinção, de resto bem conhecida. Em poucas palavras: a filosofia – entendamos, o discurso especulativo – não se atém ao resultado puramente negativo em que se detém o ceticismo, dimensão que entretanto conserva como a “alma motora da progressão científica”. Separa-os portanto a distância que aparta a negação determinada da simples negação abstrata, assim caracterizada pela fenomenologia: o ceticismo, desconhecendo a natureza do impulso que comanda seu movimento, “vê sempre, no resultado, o *puro-nada* tão somente, e abstrai do fato de que esse nada é, determinadamente,

52. Cf. *ibid.*, §§79, 81.

o nada daquilo do qual ele procede”<sup>53</sup>. Voltam contudo a reuni-los os laços de família que vinculam o “ceticismo amadurecido” (ou o “desespero consumado”), que inspira o saber fenomenológico ao ceticismo *sans phrase* exumado pela vida ideológica moderna. A especulação é remanejamento dessa experiência que, como tal, ignora a envergadura real do seu conteúdo de verdade. Assim, é do ponto de vista acanhado de uma consciência imperfeita que o caminho reconstruído pela retrospectção filosófica aparece como um “movimento puramente *negativo*”. Tomadas as coisas por esse ângulo, compreende-se que uma tal consciência – em “formação” – seja literalmente niilista (sua vida é uma decepção recorrente), e por isso mesmo, como já se disse páginas atrás, encontra-se à mercê desse nada que é o seu assunto próprio; nas palavras já citadas da *Fenomenologia*: “o ceticismo, que termina com a abstração do nada e da vacuidade, não pode avançar além dessa abstração, mas deve esperar que algo novo se lhe ofereça para lançá-lo no abismo vazio”<sup>54</sup>. Já não se compreende tão imediatamente, todavia, que esse mesmo ceticismo seja bifronte – além de infiel à tradição que consagrou tal nome, isto é, anacrônico enquanto denominação –, ao mesmo tempo “figura” e fundo, “consciência natural”, como diz Hegel (entenda-se: parcialmente “cultivada”, se nos for permitido lançar mão da sobrecarga de sentido do termo *Bildung*, pedra de toque do edifício fenomenológico), e princípio da “exposição”. Uma inversão de perspectiva que varia conforme muda o registro da negatividade – um pouco o segredo de Polichinelo do

53. Phäno., p. 68; trad. Vaz, p. 51.

54. *Ibid.*

hegelianismo, que depende mais ou menos do discernimento, caso por caso, do modo pelo qual se combinam negação e afirmação na operação de *Aufhebung*. “Todo finito consiste no seguinte: suprimir-se a si mesmo”<sup>55</sup>: uma das inúmeras versões do ponto de honra em torno do qual gira a filosofia especulativa. Dito isso, caberá distinguir a fisionomia particular do Nada em que se resolve tal processo de evaporação da finitude. Ainda há pouco vimos Hegel inaugurar sua carreira filosófica consumando o acosmismo incompleto da *Doutrina da Ciência*, incapaz de levar até o fim o referido processo de anulação do nada, em nome, justamente, do niilismo superior do pensamento puro, cujo primeiro dever é conhecer o nada absoluto, a “perfeição do verdadeiro nada”<sup>56</sup>. Diante dele a antitética kantiana também recuara de horror por “excessiva ternura pelas coisas”<sup>57</sup>. Entretanto esse niilismo de segundo grau não serve de caução para o simples nada em que deságua o ceticismo por assim dizer imaturo, e por isso mesmo vítima de um niilismo radical. Novo recuo, desta vez da especulação? Sim e não, como aos poucos iremos vendo à medida que nos formos aproximando desse ponto de vista superior constituído pelo idealismo especulativo; nela há um momento afirmativo, alérgico a esse niilismo por assim dizer finito infuso na nova filosofia alemã e que a seu modo pode ser traduzido pela seguinte exortação: tenhamos confiança na razão, que a seu tempo saberá restaurar as coisas ameaçadas pelo vírus niilista, colocando-as enfim no seu devido lugar. Como

55. Enzy., §81, W8, I, p. 172-3; trad. cit., p. 344.

56. *Glauben und Wissen*, p. 105.

57. Cf. *Gesch. Philo.*, W. 20, III, p. 359; trad. cit., III, p. 312-3.

se o momento positivo-racional da forma lógica se empenhasse em desmentir o seu passado niilista, o lado cético do método, que afinal de contas o introduz ao deixar definitivamente para trás as determinações finitas do entendimento. A denúncia do nada indeterminado – imediato, abstrato, por assim dizer sem futuro (não leva a nada), visto que também não tem passado pois se esquece do processo do qual é resultado – no qual se compraz o ceticismo procede não obstante daquela mesma perspectiva elevada em que o nada absoluto se dá a conhecer em sua perfeição: basta lembrar o modo pelo qual Hegel descartara a submissão do ceticismo à aparência, sobre a qual recaía de fato o peso ontológico pretensamente subtraído ao mundo real – uma *époque* que refazia com uma mão o que desfazia com a outra e igualmente por “excessiva ternura pelas coisas”, quando estas deveriam sucumbir sob o fardo da própria nulidade, que no entanto o ceticismo soube divisar tão bem, a ponto de confundir-se com a irrecusável vocação niilista do idealismo consequente. E assim por diante: essa contradança espiralada em que se alternam ora a afinidade, ora a aversão pelo nada em que parece dar o golpe de vista da *sképsis*, ora relegado à platitude do entendimento<sup>58</sup>, ora guindado à altura da razão sob o nome de “ceticismo pensante” (*denkender Skeptizismus*)<sup>59</sup>, essa opinião aparentemente volúvel, caso lhe déssemos corda, daria a volta ao hegelianismo, a tal pon-

58. “Os cétricos atêm-se a um resultado puramente negativo: ‘isto ou aquilo carrega uma contradição consigo, dissolve-se portanto e com ele não há nada a fazer’. Este resultado é assim o negativo, porém o próprio negativo é novamente uma determinação unilateral contraposta ao positivo, isto é, o ceticismo comporta-se somente como entendimento” (*Gesch. Philo.*, W. 19, II, p. 360; trad. cit., 2, p. 504).

59. *Gesch. Philo.*, p. 359.

to lhe é inerente esse balanço entre o falso e o verdadeiro.  
Nada sobre o qual o idealismo baseara sua causa.

(1983)

## Anacronismos na História Intelectual da Negação

A certa altura de suas críticas ao Surrealismo, Sartre não recuou diante do anacronismo da comparação erudita e incluiu a derradeira manifestação das vanguardas históricas no âmbito da imagem hegeliana do ceticismo, fixada na galeria de figuras da *Fenomenologia do Espírito*<sup>1</sup>. Caçoete de *agregé* de filosofia? Seguramente. Mas também vezo de época. Em 1947, o caminho “rumo ao concreto” passava por essa manipulação desenvolta das “figuras da consciência” que os livros de Jean Wahl, Kojève e Hypolite haviam incluído no repertório do gosto “existencialista”. Aliás, poucas páginas antes do trecho em questão, o mesmo Sartre encarregava o escritor de dar à sociedade uma “consciência infeliz”<sup>2</sup>. Dessa vez, porém, deixemo-nos guiar pelo golpe de vista sartreano. Em linhas gerais, a *sképsis* antiga e a revolução surrealista convergem no propósito radical de aniquilamento do mundo – evidentemente uma cláusula de estilo. Nesta ressalva está condensado todo o espírito da polêmica dos dois filósofos com os seus respectivos irmãos-inimigos, cuja desmesura juvenil claudica, detendo-se a meio caminho. Veja-se o caso do objeto surrealista, como os falsos torrões de açúcar ta-

1. Cf. “Qu’est-ce que la Littérature”, in: *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 320, 322.

2. Cf. *ibid.*, p. 129.

lhados no mármore por Marcel Duchamp, destinados a produzir no espectador a sensação inquietante – “iluminação fulgurante e instantânea” – da autodestruição da “essência objetiva do açúcar”. Já que uma desintegração real do mundo é impossível, além de substituir um estado-de-coisas real por outro igualmente real, contrariando a intenção surrealista de uma anulação sem resto, todo o engenho da pequena legião de poetas, pintores e escultores consistirá na multiplicação dessas explosões locais e imaginárias que são aqueles objetos evanescentes, autodestrutivos, esperando contribuir com o testemunho deles para o descrédito total do mundo objetivo. De fato, confirmando-o em seu ser com um tal acúmulo inusitado de novos objetivos: curioso programa, continua Sartre, de realizar o nada mediante um “excesso de ser” um *trop plein d’être*<sup>3</sup>. Um programa que Sartre maldosamente (mas não sem uma certa miopia) toma ao pé da letra, censurando seus adeptos por não o cumprirem à risca. Criar um movimento nos espíritos sem alterar em nada a ordem física e aparente das coisas? São palavras de Breton que Sartre interpreta, deixando-se tentar novamente pelo demônio da analogia “filosófica”. A destruição do universo cogitada pela revolução surrealista no fundo nada mais é do que uma operação cerebral semelhante ao que estão se chamava de “conversão filosófica”:

Este mundo, perpetuamente aniquilado sem que toquemos num só grão de seus trigos e de suas areias, e numa só pena de seus pássaros, é simplesmente posto entre parênteses. Não se viu como se devia que as construções, quadros, poemas-objetos do surrealismo eram a realização manual das aporias mediante as

3. Cf. *ibid.*, p. 216-7; trad. br., p. 137.

quais os céuticos do século III antes de Cristo justificavam sua perpétua *epoché*. Após o que, seguros de não se comprometer por uma adesão imprudente, Carneades e Philon viviam como todo mundo. Do mesmo modo, os surrealistas, uma vez o mundo destruído e milagrosamente conservado graças à sua destruição, podem se entregar sem vergonha ao seu imenso amor do mundo<sup>4</sup>.

Reconhecamos nesta “aplicação” de fórmulas herdadas da tradição filosófica (no caso, algo mais do que mero estratagemático retórico) uma variante do *reproche* secular à índole conformista da orientação céutica, dividida, porém pacificada, entre a intenção iconoclasta e a submissão de fato à inércia social. As *epochés* costumam ser conservadoras, lembra Gérard Lebrun, referindo-se à inelutável má fé da consciência céutica, presente tanto no pirroniano que segue os costumes do seu país quanto no fenomenólogo que se ajeita com o seu Ego mundano: as coisas não são tomadas como no começo mas, de fato, continua Lebrun, como após a *epoché* que libertará a macieira em flor da sua realidade tética, tudo permanecerá como era antes<sup>5</sup>.

Nada mais contrário à destruição do que o ceticismo filosófico. A observação é de Horkheimer, devolvendo-nos à circunstância histórica – a longa transição para o capitalismo – que presidiu o renascimento moderno do ceticismo:

Percepção imediata e reflexão, necessidade natural, leis, tradições, habilidade refinada e sabedoria tradicional são proclamadas como normas de ação. A

4. *Ibid.*, p. 218-9.

5. Cf. Gérard Lebrun, *La Patience du Concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 247.

ordem firmemente consolidada, vinculada a uma liberdade relativa, que é a parte dos pressupostos da circulação burguesa, converteu-se, para os representantes do pensamento cético, numa necessidade pessoal determinante<sup>6</sup>.

A “conversão filosófica” invocada por Sartre está enraizada nesse chão histórico, que também dá a medida do conservadorismo da *époque* mencionado *supra* em chave ontológica. Reconheçamos igualmente na alusão sartreana à pobre astúcia da “conversão filosófica” dos surrealistas uma reedição *cum grano salis* do argumento de Pascal contra Montaigne, justamente o grande senhor letrado, o burguês cultivado do período de transição visado pela observação de Horkheimer, que também não deixa de referir a passagem famosa do *Entretien avec M. de Saci*:

Assim, ele não tem nada de extravagante em sua conduta; age como os outros; mas tudo o que estes fazem ao imaginar livremente que seguem o verdadeiro bem, ele o faz adotando outro princípio, segundo o qual as verossimilhanças, sendo semelhantes de um lado e do outro, o exemplo e a comodidade são os contrapesos para a sua conduta. Ele segue, portanto, os usos de seu país, porque prevalece o costume: monta a cavalo como alguém que não seria filósofo<sup>7</sup>.

Vive menos segundo pensa do que conforme ao que possui, comenta Horkheimer; mas é preciso acrescentar que esse raciocínio de proprietário na verdade é o do intelectual que não pode perder de vista a fonte material da sua

6. Cf. Max Horkheimer, “Montaigne y la Función del Escepticismo”, in: *Teoría Crítica*, Barcelona, Baral, 1973, p. 17.

7. Pascal, *Oeuvres Complètes*, Paris, Pléiade; Gallimard, 1954, p. 570. Cf. Horkheimer, ed. cit., p. 19.

liberdade de espírito – circunstância delicada que mais tarde um Schopenhauer conhecerá de perto, para citar apenas o padroeiro dos filósofos *rentiers*.

No limiar dos tempos modernos a *sképsis* rediviva entra em cena assentada sobre a confluência da recém-inventada autonomia burguesa com a nova *intelligentia* humanista, refugiada no “lazer distinto e estudioso” dos gabinetes que respiram conforto e uma comedida libertinagem espiritual<sup>8</sup>. Daí a duplicidade denunciada por Sartre e qualificada há pouco por Lebrun de má fé: ela deriva do próprio caráter afirmativo da cultura, cuja existência à parte ia então se firmando conforme emergia a nova ordem burguesa, que dela carecia e a consagra. A suspensão do juízo trai essa disposição dual da orientação cética do intelectual moderno em formação: a *époque* em Montaigne, continua Horkheimer,

converte-se no abrigo da intimidade privada, na qual, livre enfim da pressão dos encargos profissionais, pode o indivíduo recuperar o fôlego [...]. Na era burguesa, as esferas culturais estão separadas da economia tanto no âmbito do indivíduo quanto no todo social. Na profissão e na economia imperam a obrigação e leis econômicas que se impõem na batalha da concorrência. No reino da cultura, pelo contrário, existe uma eterna harmonia<sup>9</sup>.

Assim o surrealista interpelado por Sartre: “*il va se coucher, volets clos*”.

8. Ver a descrição do humanista feita por Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1957, p. 180ss. A expressão transcrita entre aspas encontra-se à p. 183.

9. Horkheimer, ed. cit., p. 18-9.

Chegados a este ponto, podemos trazer um pouco de água para o moinho de Sartre lembrando que Gérard Lebrun, ainda a propósito da interpretação hegeliana do ceticismo, depois de citar o mesmo trecho de Pascal sobre Montaigne, chama a atenção para o parentesco que aproxima tal passo de uma passagem semelhante da *Fenomenologia do Espírito* (afinal o argumento vem de longe), na qual Sartre foi buscar o *analogon* do seu requisitório contra os intelectuais de vanguarda, na pessoa dos surrealistas: a consciência cética, escrevia Hegel,

enuncia a *desaparição* absoluta, mas tal *declaração* existe como tal e esta consciência é a *desaparição* enunciada; ela anuncia o nada do ver, do ouvir etc., e ela *própria vê e ouve* etc.; ela enuncia o nada das essencialidades éticas, e no entanto os poderes dirigem sua ação. Seus atos e suas palavras se contradizem sempre<sup>10</sup>.

Glosa e “aplicação” de Sartre: no surrealismo a consciência faz a experiência (como se diz na língua da *Fenomenologia do Espírito*) dela mesma como consciência se contradizendo no seu próprio interior. Mais uma vez é a tensão gerada no espírito do espectador pelo objeto surrealista que lhe sugere a analogia:

A coisa dada é destruída por contestação interna mas a própria contestação e a destruição são por sua vez contestadas pelo caráter positivo e o ser concreto da criação. Mas essa irritante reverberação do impossível no fundo não é nada senão a distância impossível de anular entre os dois termos de uma contradição<sup>11</sup>.

10. *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1952, p. 157; trad. Hyppolite, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, vol. I, p. 175; cf. G. Lebrun, ed. cit., p. 247.

11. Cf. Sartre, ed. cit., p. 322.

Podemos dar mais uma volta no parafuso sartreano. Ainda em sua chave ontológica mais aparente, que é a do mundo posto entre parênteses pela “conversão filosófica”, veja-se a versão hegeliana, isto é, cética, do projeto surrealista de realizar o nada conservando sem remorso, como Montaigne, letrado e proprietário, seu imenso apego ao mundo. A certa altura da *Ciência da Lógica*, tratando da Aparência, Hegel reconhece nela o “fenômeno” do ceticismo, entendendo por este último uma “orientação”, para falar como Sexto Empírico, segundo a qual não era permitido dizer simplesmente: “isto é”<sup>12</sup>. O ceticismo antigo, voltaria a lembrar Hegel mais tarde, substituíra sistematicamente a expressão “ser” pela expressão “aparecer”<sup>13</sup>. Uma falsa abstinência todavia, pois ao mesmo tempo, prossegue Hegel,

o ceticismo admitia múltiplas determinações naquilo que tomava por aparência, ou melhor, tal aparência tinha como conteúdo toda a múltipla riqueza do mundo [...]. Por conseguinte esse conteúdo pode perfeitamente dispensar uma base constituída pelo ser [...] ele mesmo, por si, permanece como é; foi apenas transferido do ser para a aparência<sup>14</sup>.

Comentando esta passagem, Lebrun, por assim dizer, reconstitui novamente o jogo de analogias armado por Sartre:

Mergulhando no Nada e pretendo Em-si do dogmatismo, [o ceticismo] não lhe presta uma secreta home-

12. Cf. *Wissenschaft der Logik*, Lassen (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1967, II, p. 9; trad. R. Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Hachette-Solar, 1968, p. 346-7.

13. Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, W. 19, t. IV, p. 358.

14. *W. d. Logik*, II, p. 10; trad. cit., p. 347.

nagem? [...] O ceticismo é inseparável do Ser que ele aniquila, vive em contacto com ele [...] A aparência que ele desdobra é, no final das contas, a sombra do Ser e, sob a cláusula do “não”, a plenitude do mundo permanece<sup>15</sup>.

Nenhum esboço de destruição real, retomaria Sartre, apenas anulações simbólicas que se sucedem, deixando atrás de si um modesto Nada que reverbera na superfície intocada do Ser.

Acrescentamos – outra vez por nossa conta – mais uma peça a esse conjunto de correspondências anacrônicas arquitetado por Sartre no intuito de desencavar um ancestral ilustre do falso radicalismo da poética do aniquilamento alardeada pelos surrealistas – um parente próximo, embora distante no tempo, que como eles ficasse no meio do caminho ou, como diria Lebrun, nos “limites da simples razão”. Há algo do trabalho de Sísifo na repetição do mesmo gesto pelo objeto surrealista, indicação, paralisada pela contradição, da destruição possível do mundo, um “borboletear sem fim dos contraditórios”, de ser e não-ser, “torniquetes de contrários” a girar em falso. Hegel, por sua vez, comprazia-se, não sem ambivalência, como veremos, em mostrar a consciência cética em apuros, e isso por força do seu próprio *pathos* extremado. Em poucas palavras: a negação consumada pelo ceticismo, sendo abstrata, deixa-o à mercê, por assim dizer, de encontros fortuitos com a positividade que tanto abomina. Mais precisamente: “o ceticismo que termina com a abstração do nada e da vacuidade não pode avançar além dessa abstração mas deve esperar algo de novo se

15. G. Lebrun, ed. cit., p. 246-247.

lhe ofereça para lançá-lo no mesmo abismo vazio”<sup>16</sup>. Ainda voltaremos a essa vertigem, ou “*imbroglio* contingente”, como prefere Hyppolite<sup>17</sup>. O ceticismo é cúmplice de sua vítima, observa Lebrun, a propósito desse renascimento intermitente do mundo malgrado o trabalho de sapa do pirronismo, incansável porém condenado “a mostrar para cada coisa do mundo, uma após a outra, que ela não é isto nem aquilo, nem nada”<sup>18</sup>. Alguma coisa dessa tarefa fastidiosa está presente na quimera perseguida pelos surrealistas, o ponto imaginário que deveria emergir das ruínas em meio ao “aniquilamento recíproco e congelado das coisas” – assim, continua Sartre, a consciência surrealista assemelha-se a uma casa assombrada, um vago átrio (tal como ocorre com o teatro de aparências do ceticismo) em que “aparecem e desaparecem objetos autodestrutivos”<sup>19</sup>.

Atenuou-se a relativa incongruência do termo de comparação escolhido por Sartre para melhor salientar o passo em falso da última vanguarda? Continuemos mais um pouco por esse caminho observando por um momento a *ataraxia* que, segundo os cétricos da Antiguidade, acompanha a suspensão do juízo como a sombra do corpo. Vimos *supra* Horkheimer lembrar que, no atribulado período de transição para a nova ordem burguesa, uma sábia e oportuna abstenção do juízo assegurava aos espíritos cultos o conforto de uma vida intelectual tão arejada quanto retirada. Le Goff poderia quem sabe dizer que

16. Phäno., Introd., p. 68; trad. H. C. de Lima Vaz, in: Hegel, São Paulo, Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores, vol. 30), p. 51.

17. Cf. Phéno., I, p. 174.

18. G. Lebrun, ed. cit., p. 248.

19. Cf. Sartre, ed. cit., p. 323, 218.

a nova *sképsis* prospera numa época em que os intelectuais, desmobilizados, desertam a vida civil e abandonam as cidades, refugiando-se no silêncio dos estúdios não por acaso instalados em palácios e villas que nobres e burgueses enriquecidos iam semeando no campo, nos arredores dos grandes centros urbanos. Além do mais, aqueles primeiros humanistas preferiam o silêncio dos gabinetes porque assim podiam dissimular com algum êxito que não obstante continuavam a trabalhar, tropeço comprometedor pois o que mais prezavam era o lazer, ou melhor, o ócio laborioso ocupado com as belas-letas, à imagem e semelhança do *otium* da aristocracia antiga<sup>20</sup>. Nada disso escapou a Pascal ao retratar a virtude muito pouco estoica de Montaigne “indolentemente deitada no seio da ociosidade tranquila”<sup>21</sup>. Tudo convidava à “conversação filosófica” desprezada por Sartre. Digamos então que a propensão a pôr o mundo entre parênteses, a cristalização do caráter afirmativo da cultura e a paz rarefeita dos gabinetes não só formavam sistema no alvorecer da era do Capital, como essa constelação parece acompanhar a ulterior evolução da moderna *intelligentsia* europeia – pelo menos uma tentação permanente. Aos olhos de Sartre, os surrealistas, no extremo oposto dessa trajetória, não teriam resistido àquela sedução multissecular para a qual costumava reservar um nome infamante: parasitismo. Assim, podemos conjecturar, à ataraxia em que se consome o ceticismo dos espíritos culto faz *pendant* o “quietismo” em que, segundo Sartre, se resolve a aventu-

20. Cf. Le Goff, ed. cit., p. 183.

21. *Entretien avec M. de Saci*, ed. cit., p. 570.

ra surrealista<sup>22</sup>. “Recusa do projeto”, na linguagem sartreana de então – em que redundava toda negação abstrata, diria Hegel –, à sombra da qual floresce a existência ociosa do intelectual de vanguarda. Em última análise não é outro o alvo do requisitório de Sartre – no qual, podemos presumir, não será difícil reconhecer algo mais do que apenas o estilo de Kojève demolindo o cromo tradicional do Intelectual em nome da Ação.

\*

Em 1947, e mesmo depois, como atesta o seu *Flaubert* inacabado, Sartre concebe a evolução da inteligência literária francesa moderna nos moldes de uma história social da Negação, ela mesma escandida pelas várias etapas da ascensão e consolidação da ordem burguesa no país: “negatividade” durante o paraíso setecentista definitivamente perdido (entenda-se: dúvida, recusa, contestação); “negação absoluta, hipostasiada” sob o reino da burguesia escaldada pelo grande medo de 48 e 71. Por que não recuar as fronteiras dessa genealogia do “espírito negativo” até o pirronismo *folâtre*, como diria Pascal, de Montaigne? Fechando o ciclo, o surrealismo. Uma passagem programática de Breton fornece o mote da glosa sartreana: “o surrealismo não está interessado em dar muita importância [...] a nada que não tenha por fim o aniquilamento do ser”. O alegre trabalho de sapa da crítica ilustrada dissolvia-se enfim num “processo multicolorido e cintilante

22. “E o surrealismo, assim como radicalizou a negação do útil para transformá-la numa recusa do projeto e da vida consciente, radicaliza a velha reivindicação literária da gratuidade para fazer dela uma recusa da ação pela destruição de suas categorias. Existe um quietismo surrealista” (Sartre, ed. cit., p. 221; trad. br., p. 140).

de aniquilamento”<sup>23</sup>. Também se encerra, com os surrealistas, o ciclo do “parasitismo” inaugurado pela “ociosa tranquilidade” de Montaigne. Parasitismo de intelectual, está visto, “um tipo que não trabalha com as mãos”, como afirma Hugo em *Les Mains Sales*. Conhecemos o tipo, tantas vezes posto em cena por Sartre: alguém à margem da esfera da produção e por isso mesmo sufocado pela infelicidade que lhe inflige a clara consciência de sua existência supérflua – em suma, esse virtuose da má consciência empenhado em estendê-la à “camarilha dos consumidores” de que faz parte. A fórmula entre aspas não é de Sartre porém traduz com exatidão o rigorismo moral, ditada por uma ética do trabalho e da ação cuja procedência não cabe agora investigar, com que fustiga a frágil existência desses seres injustificáveis, duplamente improdutivos, “parasitas de uma classe parasitária”. Assim qualificava Sartre, como se sabe, o homem de letras na Idade Clássica: desde então escrever nunca deixou de ser um luxo, atividade inútil de um consumidor, eterno “desclassificado” pelo favor dos grandes. À medida em que o poder destes minguava, o escritor, agora em luta permanente com um público *introuvable*, imitava-lhes a retórica do consumo conspícuo, “a leviandade perdulária de uma aristocracia de nascença”<sup>24</sup> – mimetismo congênito da parte de um consumidor nato, de resto invariavelmente seduzido pelas virtualidades do *ethos* nobre. O surrealismo é a consagração refletida dessa estética do consumo nobre – não é outro o prosaico segredo do ato surrealista mais simples, a bravata do tiro de revólver na multidão – *boutade* execrada por Sartre, que

23. Cf. *ibid.*, p. 174; trad. br., p. 140.

24. Cf. *ibid.*, p. 174; trad. br., p. 102.

nela reconhecia a quintessência do estetismo oitocentista, ato gratuito portanto, no qual se fundem os imperativos conjugados (pelas “determinações do Espírito Objetivo”, diria o último Sartre) do *escritor-consumidor* e do *autor-fidalgo*. Em plena crise do entreguerras, os surrealistas reatavam com as “tradições destruidoras” daqueles dois tipos da galeria sartreana; entretanto, mais ambiciosos do que os seus maiores, os surrealistas

cuidavam que a destruição radical e metafísica à qual se entregavam lhes conferisse uma dignidade mil vezes superior à da aristocracia parasitária. Não se trata mais de escapar à classe burguesa: é preciso pular fora da condição humana. O que esses filhos de família querem dilapidar não é o patrimônio familiar: é o mundo<sup>25</sup>.

Os surrealistas cumpriam assim o destino do intelectual amaldiçoado por Sartre: negavam o mundo consumindo-o. Mas enquanto os escritores da geração de Flaubert opunham a “suprema dignidade do consumo” ao utilitarismo burguês triunfante, Breton e seus amigos iam ainda mais longe nesse caminho assimilando o “útil” em geral à realidade do “projeto humano” enquanto tal, isto é, à vida consciente e voluntária: assim sendo, o trabalho de sapa do negativo (mola secreta da literatura moderna) tendia a assumir a dimensão paroxística que estamos vendo Sartre descrever, e interpretar como o derradeiro avatar do *escritor-consumidor*<sup>26</sup>. Destino que se manifesta, por exemplo, no “desejo” surrealista, que é desejo

25. *Ibid.*, p. 219.

26. Cf. o capítulo dedicado à obra literária de Sartre “O Intelectual como Herói Impossível” – no livro de Victor Brombert, *L’Eroe Intellettuale*.

de consumo, de destruição, ou ainda no objeto surrealista, “construção alienada”, que arremata um processo cujo fim é o aniquilamento<sup>27</sup>. Voltemos aos torrões de açúcar de Duchamp: eles trazem estampado na sua contrafinalidade a marca do intelectual, virtuose do consumo improdutivo parodiando o gesto daquele que trabalha com as mãos – enquanto o trabalhador destrói para construir, afirma Sartre, o surrealista inverte o processo, construindo para destruir<sup>28</sup>.

Dito isto, Sartre evoca a imagem hegeliana da antiga *sképsis*, para concluir: com a atividade surrealista, a negatividade cética, a rigor apenas uma destruição verbal, passa finalmente à ordem do dia e “se faz concreta”<sup>29</sup>. Mais uma vez confiemos no tirocínio de Sartre e releguemos o inopinado do curto-circuito que tal comparação provoca na boa ordem das ideias à sua justa dimensão retórica. Ocorre – e num grau muito maior do que o próprio Sartre poderia aquilatar, caso voltasse sua atenção para o assunto – que a aversão de Hegel pelo consumo improdutivo nada fica a dever à que inspira o libelo sartreano, além de ocupar um lugar central no Sistema. Basta lembrar, antecedendo um pouco a reconstrução fenomenológica do ceticismo antigo, o que sucede ao Senhor em luta com o Escravo: ao último cabe o duro aprendizado da Independência da coisa, que apenas transforma pelo trabalho; ao primeiro, em contrapartida, cabe o que é vedado ao desejo do dominado, a pura negação da coisa, ou o simples gozo, a saciedade que a aniquilação da coisa traz consigo. Tal é

27. Cf. “Plaidoyer pour les Intellectuels”, in: *Situations VIII*, ed. cit., p. 377.

28. Cf. *ibid.*

29. Cf. *ibid.*

a potência negativa que emana do Senhor, diante do qual a coisa confessa a sua nulidade. Com isso selava sua sorte, como é sabido: reservando-se a negação absoluta do objeto, a consciência do Senhor parecia alcançar um sentimento imediato de si mesma; na verdade, a efêmera satisfação que lograva obter deixava à mostra a substância evanescente de que era feita a sua pouca realidade, precipitando sua *déchéance* à condição de escravo do escravo<sup>30</sup>. Não custa muito imaginar o que poderia ser o comentário de Sartre: dando livre curso à sua índole essencialmente parasitária, a consciência que abandonou a outrem o corpo a corpo com a inércia do mundo experimenta de fato a “suprema dignidade do consumo”; experiência negativa, cuja verdade é a paralisia no “quietismo”. E mais: aquela negação tão radical quanto abstrata, numa palavra, indeterminada, na qual Hegel fazia culminar o ceticismo – prosseguiria Sartre – anuncia a estetização do consumo improdutivo a que se entregou depois do grande contratempo de 1848 a *intelligentsia* francesa mais avançada, resolvendo-se afinal no ato gratuito surrealista. Como se não bastassem tais conjecturas, também não seria demais evocar a propósito o que já sabemos da igual aversão de Hegel pelos intelectuais de vanguarda. Admitamos então que a fantasia exata de Sartre tenha juntado as duas peças do quebra-cabeça – o consumo improdutivo de um “tipo que não trabalha com as mãos”, desenrolando-se à sombra da negação indeterminada – projetando-as (ou desentranhando-as) assim unidas na exposição hegeliana do ceticismo, julgando desse modo lançar uma luz suplementar sobre o segredo de polichinelo dos surrealistas, um episódio, aliás o derradeiro, da história “intelectual” da Negação.

30. Cf. Phäno., p. 146-9; trad. Hyppolite, I, p. 162-5.

Resta a Dialética – que estamos supondo negativa, embora Hegel não a tenha qualificado na conversa weimariana em que foi convidado por Goethe a defini-la. A bem dizer, em nenhum momento de nossa glosa do mote sartreano deixamos de nos aproximar dela, pelo menos de seu espírito: retorno do antigo “espírito de Negatividade”, declarava Sartre a propósito da atividade surrealista. Conhecemos o seu infeliz titular, geralmente mal visto: o homem supérfluo por excelência, o intelectual, o “tipo que não trabalha com as mãos”. Quem é ele afinal? Ora, por vezes ocorre a Sartre nomeá-lo em chave por assim dizer mefistofélica (se nos for consentido um anacronismo suplementar). É como o define um personagem de *La Mort dans l'Âme*: um “espírito negativo”<sup>31</sup>. O que sem dúvida quer dizer muitas outras coisas: desde o caráter veleitário do intelectual até a sua absoluta falta de caráter, afinal um cabotino, um homem inteiramente teatral; que não age mas gesticula como um ator, consumido por uma distância interior intransponível como a que define o comediante de Diderot, cujo paradoxo agora é danação e não triunfo das “luzes”, enfim “espírito negativo” de um ser roído pela reflexão que o isola, inclusive de si mesmo, enclausura e sobretudo o separa dos seres inteiriços que não pensam: “isso fica tagarelando em minha cabeça, não para de tagarelar, eu daria tudo para poder me calar”<sup>32</sup>. Em suma,

31. Cf. Brombert, ed. cit.

32. Cf. o estudo de Francis Jeanson, Sartre (Paris, Seuil, 1980), que inclui o Intelectual na galeria dos grandes impostores sartreanos, ao lado do Bastardo, do Traidor, do Pária. Mais precisamente, o Intelectual (as maiúsculas ocorrem por conta de Sartre e Jeanson), a um só tempo bastardo, traidor e comediante, é o Impostor por excelência, a encarnação perfeita do mito do Ator, “que não para de interpretar”, dirá Sartre, “que interpreta a sua própria vida, que já não se reconhece mais, já não sabe mais quem é. E que, finalmente, não é ninguém” (cf. ed. cit., p. 75; cf. tb. p. 87). Desdramatizadas e registradas em chave estética, são observações que brotam do mesmo manancial de onde Thomas Mann

uma consciência infernal (lembremo-nos de Garcin e a sua *souffrance d'être*), tirante a “ironia crua” do anti-herói goethiano que evidentemente não padecia por raciocinar em excesso. Noutro lugar, todavia, Sartre será explícito (novamente, que partido tomar, simples *boutade*?): recompondo a imagem do intelectual forjada via de regra pelo dúbio realismo da política dominante (trocando-lhe por certo o sinal), Sartre nela identifica justamente o “espírito que sempre nega”<sup>33</sup>. Como se este indício não bastasse, completemos o ciclo dessas correspondências quem

recolheu um de seus temas fundamentais: o do artista como impostor, como ator que passeia pela vida representando todos os papéis sem identificar-se com nenhuma de suas infundáveis aparências (cf. Anatol Rosenfeld, “Thomas Mann: Apolo, Hermes, Dionísio”, in: *Texto/Contexto*, São Paulo, Perspectiva, 1969). *Mutatis mutandis*, sabemos que o mesmo vale para a vida sem substância do intelectual romântico, sobre cuja existência volátil paira a ameaça constante da perda de identidade. São fórmulas de Anatol Rosenfeld que voltamos a desviar de sua intenção primeira, à exceção da suprema ironia do Mestre, para melhor sugerir o fundo comum de analogias possivelmente sugeridas a Sartre por sua concepção do intelectual como um impostor. Convenhamos, Hegel não pensava coisa muito diferente da “existência irônico-artística” dos românticos. Mais uma vez então: a ironia, em cuja raiz encontram-se “disfarce e fingimento”, é ao mesmo tempo máscara de ator e consciência de intelectual, como vimos, um ser permanentemente tentado pelo cabotinismo, pelo narcisismo da personalidade empenhada em cultivar-se a si mesma, ou perseguido então pela obsessão da sinceridade a todo custo. São facetas que dependem de coloração histórica específica para se impor. Sartre imprimiu-lhes um registro “existencialista” peculiar, invertendo-lhes o sinal, confirmando não obstante os mil laços de parentesco que unem a “grande e lamentável família dos intelectuais” (com disse certa vez Antonio Candido, parafraseando um dito de Proust). Assim – para retomar outro exemplo de Anatol Rosenfeld – a capacidade de tomar distância, de “não aderir pesadamente à vida imediata, mas de poder afastar-se dela com leveza trampolineira”, um dom ostentado com afetação pelo intelectual romântico, pelas razões que já conhecemos, em Sartre é maldição, e também por razões de conjuntura histórica (onde pesa, por exemplo, o imperativo do *engagement*) que não cabe examinar aqui. Basta sublinhar novamente – convergência fortuita? Afinidade de temperamento intelectual? Filiação à mesma linhagem ideológica? que a alergia hegeliana à corrosiva química mercurial da ironia (de novo Anatol) também obedecia a imperativos ditados pelo conteúdo substancial da vida “ética”, muito embora Hegel jamais tenha transgido com o ativismo militante dos “melhoradores do mundo” (*Weltbesserer*).

33. Cf. “Playdoyer pour les Intellectuels”, ed. cit., p. 317.

sabe não inteiramente imaginárias, repassando outra vez um aspecto da figuração hegeliana da consciência cética que parece convocar imediatamente a fórmula mefistofélica devolvida por Hegel ao seu autor. Reconsideremos o permanente girar em falso da “orientação cética”, como diziam os antigos (fenômeno ao qual voltaremos mais de uma vez); a negação indeterminada que lhe comanda os passos, dizia Hegel, impede-a de avançar, condenando-a à monótona operação de demonstrar a inconsistência das coisas que o curso contingente do mundo vai lhe apresentando, uma após a outra, sempre à espera de que “algo novo se lhe ofereça para lançá-lo no mesmo abismo vazio”. Comentando esse episódio, Lebrun batizou o ceticismo, assim apresentado por Hegel, de “espírito que sempre nega”: por certo a tônica recai sobre a repetição que tolhe a progressão, revelando os limites especulativos da *sképsis*, e nem se pode negar que a citação da tirada famosa preste serviços apenas retóricos, e no entanto sempre se poderá perguntar, com alguma fantasia: por que esta fórmula encantatória e não outra? Seja como for, há alguma coisa – mas agora em chave ligeiramente paródica – daquele obstinado “espírito de contradição” no “puro movimento negativo” da consciência cética cujo *imbroglio* interno Hegel caracteriza nos seguintes termos: “sua tagarelice é de fato uma querela de jovens teimosos: quando um diz A, o outro diz B, para dizer B quando o segundo diz A; assim, graças à contradição de cada um consigo mesmo, cada um se oferece a satisfação de permanecer em contradição com o outro”<sup>34</sup>. Conhecemos, em parte, a gênese dessa consciência duplicada e cindida: a contradição elementar entre seus atos e suas palavras, a mesma apontada por Pascal

34. Phäno., p. 158; trad. Hyp., I, p. 175.

na “conversão filosófica” de Montaigne e depois, por Sartre, na “aniquilação simbólica” do mundo ruminada pelos surrealistas. Uma coisa pelo menos não se pode negar quando se relê o trecho sarcástico da *Fenomenologia* que acabamos de citar: o caráter sistemático, turrão mesmo, do “espírito de contradição” de que faz praça o pirronismo, por certo uma vontade de sistema muito terra-a-terra. Para os antigos céticos – está visto, muitos degraus acima daquela obstinação escarnecida por Hegel – uma tal inflexibilidade era uma questão de princípio, a rigor o princípio fundamental das recomendações céticas, que mandava opor a todo argumento um igual argumento – o ceticismo, em última análise, era esse poder de oposição.

Como ficamos? Seja qual for o juízo que se possa fazer do anacronismo cometido por Sartre, e que por nossa conta tratamos de multiplicar, uma coisa pelo menos parece certa: Sartre não o teria cometido caso a própria imagem hegeliana do ceticismo antigo não fosse ela mesma anacrônica e, por assim dizer, ultramoderna. É bem verdade que a isso o induzia uma leitura de época: tirante o que nela anunciava o disparate de um Saber Absoluto, tudo, ou quase, na *Fenomenologia do Espírito*, era tomado como literatura filosófica contemporânea da nova prosa da “existência”. Para nos convencermos disso, basta olhar um pouco mais de perto os traços mais salientes daquela figura premonitória, a consciência cética, cujo radicalismo de indisfarçável atualidade Hegel modelou segundo o figurino antigo. Em primeiro lugar, tratou de distingui-la do morno pirronismo dos modernos, mais interessados em cultivar o próprio jardim, como se viu, do que em declarar guerra às evidências do senso comum, nele incluindo tanto o empirismo de um Hume, atrelado à pobre verdade da percepção, quanto, no outro extremo, o

ceticismo barateado de um epígono como Schultze. Feita a partilha, segue-se o cotejo entre antigos e modernos, está visto que favorável aos primeiros, é verdade que devidamente modernizados, alinhados com a negatividade que justamente vem ao mundo com o espírito moderno. Contrassenso? Não faltou quem o denunciasse, sobretudo da parte de historiadores da filosofia às voltas, mais uma vez, com o arbítrio das reconstituições hegelianas do passado da filosofia. Com efeito, o que tem a ver com o prudente fenomenalismo dos cétricos gregos aquela consciência “aniquiladora do ser do mundo plurideterminado” de que fala Hegel na *Fenomenologia*<sup>35</sup>, e cuja infelicidade próxima (é a figura seguinte em que se resolve sua “inquietação”) encontra-se nos antípodas da ataraxia dos antigos? A rigor, nada; muito menos com a desmesura do não-saber professado pelo acadêmico Arcesilau, como já se disse uma vez, invocando-se na ocasião o pretense “niilismo” da nova Academia. Anacronismo suplementar que pelo menos tem o mérito de dar um nome moderno, e sobrecarregado de sentido como se sabe, à interpretação hegeliana do ceticismo antigo, devolvendo-o à sua terra natal. Um acerto involuntário que não se pode desdenhar, quem sabe ditado novamente pelo ar de família que circula por entre os vários episódios de uma mal conhecida história “intelectual” da Negação, da qual Sartre acabou de nos oferecer um breve corte transversal.

(1983)

35. Cf. p. 155; trad. Hyp., I, p. 171-2.

## Pequena Comédia do Niilismo

Em 1797, dois anos antes da *Carta de Jacobi a Fichte*, Schlegel anotava: “*Aller Witz tendiert auf Nihilismus*”<sup>1</sup>. O aforismo não foi publicado em nenhuma de suas coleções de fragmentos, é certo, nem por isso deixava de registrar, já na sua escolha terminológica inequívoca, a mesma experiência intelectual que por seu turno os filósofos iam transfigurando. Alguns anos depois, mais exatamente em 1804, Jean Paul referia-se, no seu *Tratado de Estética*, à primeira geração romântica como a dos “poetas niilistas”<sup>2</sup> – mais uma vez voltava à baila uma denominação genérica na qual se refletia, para bem e para mal, o cerne do “modernismo” alemão, o *nada*, uma espécie de sensação nacional, que de mil maneiras rondava todo intelectual.

Da parte de homens supérfluos, como o foram os intelectuais românticos, o niilismo – por enquanto vagamente conceituado – não chega a surpreender, embora o seu mecanismo delicado não se entregue facilmente a olho nu. Um equívoco revelador cometido por Kierkegaard talvez nos ponha numa das trilhas em que corria esse espectro ambíguo que assombrava as camadas cultivadas do

1. “Todo chiste tende ao niilismo”. Apud O. Pöggeler, “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion”, in: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Dieter Arendt (org.) Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. Citado também por Anne-Marie Lang e Jean-Luc Nancy in: Jean Paul, *Cours Préparatoire d’Esthétique*, p. 49.

2. Cf. Jean Paul, ed. cit., p. 35-6.

país. Fechadas todas as portas pela miséria nacional, pode-se dizer que restava aberta ao talento enervado do intelectual sem rumo a suprema carreira do *Taugenichts*, um *Vaurien*<sup>3</sup>. O acerto da alusão de Kierkegaard ao idílio de Eichendorff que leva tal título, emblema da vida sentimental do povo alemão, explica-se muito mais pela justeza da denominação do que pelo teor da obra publicada em 1826<sup>4</sup>. De fato, àqueles intelectuais podados pela aridez ambiente o destino parecia reservar o cumprimento da mais nobre das vocações: a de não ser nada. Eram na verdade uns *propres à rien*<sup>5</sup>. A adequação do nome não se estende ao livro, já o dissemos, ainda uma vez escorados nas observações de Lukács<sup>6</sup>. O herói de Eichendorff é um vagabundo, mas nem por isso um intelectual: trata-se de um ingênuo filho do povo no qual procuraríamos em vão qualquer traço daquela existência irônico-artística de que fala com desprezo Hegel. Ou melhor, do seu presumido símile cultivado conservou uma comum alergia à moral do trabalho – razão do equívoco cometido por Kierkegaard. Mas essa aversão compartilhada por letrados modernos e homens do povo, isto é, por dois tipos de desclassificados, ao resumir uma certa incompetência em ajustar-se ao produtivismo da nova ordem capitalista, exprimia na sua falta de jeito o modo infeliz pelo qual a nação ia tratando

3. Na tradução de Vladimir Jankélévitch, cf. *L'Ironie*, Paris, Flammarion, 1964 (reed. 1979), p. 150.

4. Cf. Kierkegaard, *Le Concept d'Ironie*, p. 254.

5. Na tradução de Paul Sucher, cf. Eichendorff, *Aus dem Leben eines Taugenichts – Scènes de la Vie d'un Propre à Rien*, Paris, Aubier-Flammarion, 1968.

6. Cf. o estudo de Lukács sobre Eichendorff, incluído nos *Realistas alemanes del siglo XIX*, trad. Jacobo Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1970.

de acertar o passo com os imperativos da civilização burguesa. Mais longe não vai o parentesco: não há nada na rebelde preguiça pré-capitalista do camponês bem dotado ideado por Eichendorff, que apenas acompanha a inércia do país real, a não ser o *Nichts* pejorativo do nome, que evoque o ócio estetizante dos “literatos do asfalto”, isto é, a “fadiga de uma gente que já nasceu cansada”<sup>7</sup>. Justamente esse “nada” em questão dava enfim um nome, genérico segundo Kierkegaard, ao *ethos* encarnado pelo extravagante e libertino Julius, protagonista do *Lucinde* de Schlegel<sup>8</sup>. À ironia – de cujo vínculo congênito com o niilismo estamos nos acercando aos poucos – vinha juntar-se assim uma outra “planta desse vergel: o cansaço, o torpor”<sup>9</sup>, que parecia envolver o menor gesto do letrado romântico. O anticapitalismo perdura, porém mudou seu centro de gravidade: o ócio idílico do personagem de Eichendorff é reminiscência mítica de uma idade dourada anterior à propriedade privada, ao passo que o paraíso da dissidência romântica é um mundo sem trabalho<sup>10</sup>. “Mais um homem é divino, ou a obra de um ser humano, mais se assemelha a uma planta”, proclama o esteta Julius, “e de todas as formas da natureza, esta é a mais bela e moral. E assim a vida mais elevada e perfeita nada mais seria do que a *pura existência vegetativa*”<sup>11</sup>. Convém lembrar

7. Anatol Rosenfeld e J. Guinsburg, “Um Encerramento”, in: *O Romantismo*, J. Guinsburg (org.), São Paulo, Perspectiva, 1978 (2ª ed. 1985), p. 283.

8. Cf. Kierkegaard, ed. cit., p. 267.

9. Cf. Anatol Rosenfeld e J. Guinsburg, ed. cit., p. 282.

10. Cf. Lukács, *Realistas Alemães*, ed. cit., p. 62.

11. Schlegel, *Lucinde*, “Idílio sobre o Ócio”, trad. J.-J. Anstett, Paris, Aubier-Flammarion, 1971, p. 105.

entretanto que sua hostilidade ao princípio capitalista do “rendimento” não o impede de acalentar o projeto aristocrático de estabelecer-se no campo como proprietário. Seja como for – pondo de lado estas e outras aspirações de fidalguia um tanto postiças –, fica a impressão de que este ideal de vida vegetativa, dando forma ao devaneio de uma inteligência *déclassée*, oferecia uma imagem adequada e compensadora da modorra em que dormitava o país. Pois tal sonho de perene *jouissance* carrega consigo o germe do niilismo, além de pôr em evidência o namoro do intelectual com as classes ociosas, estampado, por exemplo, nessa intimidade do jogo inútil da ironia com o desperdício do consumo conspícuo<sup>12</sup>. Acresce que eram homens supérfluos: tudo no país conspirava para mantê-los à distância da esfera da produção, de resto defasada e precária. Malgrado ela mesma, a *intelligentsia* imitava e sublimava, o gesto insolente da camarilha dos consumidores.

Conhecemos o cenário: aos poucos, a sociabilidade de elite encarnada no cenáculo dos *learned few*, e governada pelo ideal de distinção pela cultura, confundia-se – em efígie – com a classe de lazer dos consumidores puros, integrada, está claro, por homens também distintos (*die*

12. O lado desfrutável dessa ambição descalibrada não escapou ao olhar austero e – outrora conivente – de Kierkegaard, que assim se exprime o propósito do retrato da pequena Wilhelmine: “O que nele predomina é essa ociosidade aristocrática onde não nos interessamos por nada; onde não se tem nenhuma vontade de trabalhar, ao mesmo tempo em que se despreza toda atividade feminina [...] uma tal ociosidade esgota e desagrega todas as forças da alma numa espécie de gesto efeminado e deixa a própria consciência dissipar-se num crepúsculo ignóbil” (*Le Concept d'Ironie*, p. 267). Também não escapou à sobriedade desse infatigável contendor (e teórico complacente) do “estado estético” a assimilação do imperativo nobre de “viver poeticamente” (outra aspiração da aristocracia do espírito cujo ideário repassamos em estudo anterior) ao fato bruto do consumo puro e simples (cf. *ibid.*, p. 269). Em resumo, conclui Kierkegaard, o que caracteriza o romance é o abandono constante a esse estupor estético, mergulhando o indivíduo numa sorte de sonambulismo propício ao jogo arbitrário da sua ironia autossuficiente, (cf. *ibid.* p. 268).

Vornehmen) apartados da sociedade “artificial” dos comuns<sup>13</sup>. Uma ponta de esnobismo sem dúvida, mas que só podia germinar no terreno da ficção.

Reconhecemos também nesse gesto característico da *Frühromantik* uma das “figuras” da virtual história da Negação sugerida por Sartre, e cuja reconstituição confunde-se com a evolução da moderna *intelligentsia* europeia: certamente o parasitismo de intelectual alardeado pelo anti-herói concebido por Schlegel é da mesma estirpe – preservadas as nuances locais e de época – da “ociosa tranquilidade” do pirrônico Montaigne, assim como, mimetizando a “perdulária leviandade de uma aristocracia de nascimento”, denuncia o segredo do ato surrealista de vanguarda descrito por Sartre com o auxílio parcial da letra, e sobretudo do espírito, do requisitório hegeliano contra o niilismo inacabado da *sképsis*. Dito de outro modo, mais uma vez nos termos de nossa digressão pelo anacronismo cometido por Sartre: julgando entrever, por desconfiar da sua atualidade estrita, na exposição hegeliana do ceticismo, aliás ambígua como vimos, um processo *avant la lettre* do falso radicalismo dos surrealistas, Sartre de fato atinara com o real conteúdo de experiência daquela exposição, sem dúvida guiado pela atmosfera familiar que envolvia, a despeito da diferença de fuso histórico, aqueles virtuosos da existência supérflua e do consumo improdutivo. Se pensarmos na negação indeterminada que define este último quando vertido na língua da especulação hegeliana, e na vida ideológica caracterizada pela primeira, vê-se logo que um tal niilismo de bom tom estava em casa, numa palavra, coisa de intelectual interpelado pela “miséria” nacional.

13. Cf. Gerhard Höhn, “Lucinde ou le Nouveau (Dé-) Réglement”, in: *Romantisme, Revue du Dix-neuvième Siècle*, Paris, Champion, nº 20, 1978, p. 31.

Não havia intenção de paródia no romance de Schlegel, apenas o propósito manifesto de chocar o meio acanhado, ao qual no entanto paga-se o devido tributo: afinal não se pode negar que o ideal de suprema elegância e cultura encarnado por uma existência puramente vegetativa espelhava à perfeição o *politische Tierwelt* local, como denominava Marx o pequeno mundo filistino alemão. Autoparódia involuntária da parte de um virtuose nesta arte – enfim, proeza de filisteu superexcitado, arremataria Lukács.

Algumas décadas depois, já encerrado o “período artístico” da Ideologia Alemã, é patente o intuito escarninho de Büchner ao escrever *Leone e Lena*. Essa “comédia do niilismo”, segundo Anatol Rosenfeld, “na sua graça mozartiana e delicada melancolia”, é entre outras coisas uma grande sátira à miséria alemã, dimensão que salta aos olhos na figura burlesca do rei Pedro, “que dá um nó em seu lenço para lembrar do povo, ou na risada sobre os reinos de Pipi e Popo, tão miúdos que Leone percorre a pé mais de uma dúzia deles num só dia”<sup>14</sup>, mas não se resume, está visto, a esses traços mais salientes. É também uma paródia do finado romantismo, da qual exala um niilismo de segundo grau, característico o bastante para desenvolvê-la à síndrome geral da *intelligentsia* alemã. Recorde-se a primeira e a última frase do parágrafo inicial de *Lucinde*: “Os homens e o que eles querem e fazem apareciam-me, quando deles me recordava, como cinzentas figuras sem movimento [...]. Eu não só gozava como saboreava e gozava o gozo”<sup>15</sup>. Um “esvaziamento do mundo”, costuma-se

14. Anatol Rosenfeld, “A Comédia do Niilismo”, in: Georg Büchner, *Woyzeck, Leone e Lena*, São Paulo, Brasiliense, 1968, p. VIII, XIV.

15. G. Büchner, trad. cit., p. 53-5. A tradução da última frase é de Anatol Rosenfeld, *ibid.*, p. VIII.

assinalar nesta sua magra condição de simples fornecedor de sensações raras para uma sensibilidade de elite<sup>16</sup>. Parasitismo de esteta, mais uma vez. (Um outro traço nihilista sublinhado é a “fria reflexão”, ainda nas palavras de Julius, que acompanha cada uma daquelas sensações, literalmente “espionadas” pelo distante sujeito delas<sup>17</sup>; vestígio *blasé* da reflexão redobrada apregoada por Fichte, é de se presumir, como veremos logo adiante). O jovem príncipe “mergulhado no seu narcisismo letárgico” posto em cena por Büchner, lembra ainda Anatol Rosenfeld, é “um descendente mais melancólico” do protagonista de Schlegel – o intelectual que espiona e petrifica o livre jogo dos seus sentimentos. Leonce também é planta daquela estufa que viu florescer, algo emurchecidos, os “literatos do asfalto” e como eles já nasceu cansado. Ao idílio composto por Julius em louvor do *farniente* faz eco uma das primeiras falas de Leonce: “está grassando um ócio terrível”. E com ele, a flor negra da melancolia moderna: o tédio, professado por Leonce, sofrido por Lenz e destilado gota a gota por Danton<sup>18</sup>. Qual o seu horizonte mais abstrato, o

16. Cf. Werner Kohlschmidt, “Nihilismus der Romantik”, in: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Dieter Arendt (org.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 83, 84; Anatol Rosenfeld, ed. cit.

17. Cf. W. Kohlschmidt, ed. cit., p. 84.

18. “O que as pessoas fazem por causa do tédio!”, exclama Leonce. “Estudam por tédio, rezam por tédio, enamoram-se, casam-se e multiplicam-se por tédio e, ao fim, acabam morrendo de tédio”. Depois de citar este passo da comédia de Büchner, Anatol Rosenfeld refere passagens semelhantes, só que “em chave mais desesperada”, da novela Lenz: “veja, o tédio, o tédio, o tédio: Oh, tão tedioso! Não sei mais o que dizer, já desenhei uma série de figuras na parede”, ou ainda: “a maioria reza por tédio, os outros enamoram-se por tédio, outros ainda são virtuosos, outros viciados e eu não sou nada, nada; nem sequer quero dar cabo de mim – isso é demasiadamente enfadonho” (*apud* Anatol Rosenfeld, ed. cit., p. IX). Podemos adivinhar sem erro desde logo a cor local desta última confissão de nulidade. Quanto à *Morte de Danton*, basta referir a primeira cena do segundo ato em que Danton verga sob o peso da repetição das mesmas operações elementares de todos os dias, como enfiar uma camisa, vestir uma calça, “pôr

próprio Büchner encarrega-se de sugerir-lo, grifando sem demagogia a palavra correta: “o mundo [...] tinha [para Lenz] uma fenda enorme: não vertia ódio nem amor, nem esperança – um terrível vazio [...] não lhe sobrava *nada*”<sup>19</sup>.

Escusado lembrar que tal niilismo, assim genericamente evocado, vem de longe, nem é de imediato anomalia local. É verdade, escrevia Kierkegaard, em 1841, que a Alemanha há um bom tempo não carecia mais dos serviços de algum lorde inglês itinerante para iniciar-se nos segredos do *spleen*<sup>20</sup>. Consinta o leitor algumas raras generalidades a respeito – e de segunda mão, está visto. Sob vários nomes – *acedia*, *melancholia*, *spleen*, *mal de vivre*, *Weltschmerz* etc. – costuma-se recuar esse tédio niilista até o primeiro dos modernos, Petrarca, não por acaso o primeiro homem de letras, ou seja, alguém empenhado em cultivar a própria personalidade e por isso mesmo ocupado em espionar as menores dobras do mal superior que o aflige, numa palavra, alguém entregue à *délectation morose* própria das vítimas complacentes<sup>21</sup>. Perversão delicada, podemos atalhar desde já, que Goethe diagnosticará sem dificuldade no jovem wertheriano cultivado, para o qual justamente “a suprema felicidade” reside na melancolia e, assim conformado, procura o próprio sofrimento, como dirá Hegel, mais tarde, a propósito dessa mesma família intelectual alemã cujas idiosincrasias es-

um pé diante do outro” etc. (cf. *La Mort de Danton*, trad. R. Thieberger, Paris, Aubier-Flammarion, 1972, p. 115).

19. Citado por Anatol Rosenfeld, ed. cit., p. IX.

20. Cf. *Le Concept d'Ironie*, p. 258.

21. Cf. G. Gusdorff, *Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1976, p. 190.

tamos recenseando. Lembrado esse elo intermediário, de fato figura central em nossa reconstituição, retomemos o fio daquelas conjecturas genéricas. Não é fácil, portanto, distinguir o que é devido à neurose ou à pose cultural, e quando formam sistema (sendo a primeira “objetiva”, como lembraria Sartre a respeito igualmente de um outro ciclo do niilismo do intelectual moderno), também não é fácil atinar a olho nu com a constelação social em que gravitam. Há os que tomam ao pé da letra a procedência dessa moléstia inglesa e ressaltam suas origens liberais: um quadro anímico negativo ajustado à expansão do individualismo possessivo<sup>22</sup>. Dito de outro modo, uma linha de sombra a acompanhar o progresso das luzes, a face oculta do *bonheur* descrito por Robert Mauzi<sup>23</sup>. O espetáculo oferecido por esse lado sombrio da *Aufklärung* multiplicou os argumentos de cunho apologético do gênero “miséria do homem sem Deus” (que a Alemanha conservadora não deixou de repercutir), de sorte que o niilismo que grassava nas classes cultivadas só podia prosperar com a dissolução dos vínculos ideológicos que cimentavam a sociedade tradicional<sup>24</sup>. Além do mais, aqueles “pântanos do nada” evocados por Mauzi aprofundavam-se à medida que o Antigo Regime agonizava: assim, em 1787, às vésperas da Revolução, Sénac de Meilhan pressagia “a iminência de um

22. Cf. Gusdorff, ed. cit., p. 194-5.

23. “Os sintomas desse mal-estar da vida são diversos: *spleen*, inquietude, melancolia, vapores. Estão todos relacionados à mesma tomada de consciência, à descoberta do vazio e do interior do ser. O nada se revela por meio de uma dupla experiência: os pântanos do tédio e as ameaças, explícitas ou confusas, vindas do mundo” (Robert Mauzi, “Les Maladies de l’Âme au Dix-Huitième Siècle”, apud G. Gusdorff, ed. cit., p. 196).

24. Cf. Gusdorff, ed. cit., p. 193-6.

tempo de saciedade, desgosto e tédio”<sup>25</sup>; o jovem Benjamin Constant deixava filtrar em sua correspondência um senso de esvaziamento do mundo cuja tonalidade anunciava não só a “crise kantiana” de Kleist como as tiradas nihilistas do Danton de Büchner<sup>26</sup>. O acento é novo, entretanto. Sabe-se que com o *tournant* da Revolução uma outra sensibilidade delineava-se: o aristocrata ilustrado e *blasé* de há pouco cede o passo à *conduite d'échec* do letrado romântico, via de regra nobre despossuído, às voltas com o cinzento mundo pós-revolucionário e cujo sentimento do mundo, vazio e menor do que o coração, não concernia exclusivamente ao eclipse das antigas classes dominantes<sup>27</sup>. Mais precisamente, no caso do romantismo *gentilhomme* francês, voltaria a insistir Sartre, iniciava-se um novo ca-

25. Cf. Jean Starobinski, 1789 – *Les Emblèmes de la Raison*, Paris, Flammarion, 1973, p. 161; o trecho de Sénac de Meilhan também é citado por G. Gusdorff, ed. cit., p. 197.

26. “Mais do que nunca eu sinto o nada de tudo [...]. Somos como relógios nos quais não haveria mostrador, cujas engrenagens, dotadas de inteligência, funcionariam até ficarem desgastadas, sem saber porquê e sempre dizendo assim: ‘estou funcionando; logo, tenho uma meta’ (apud J. Starobinski, ed. cit., p. 161-2). Que se pense, entre outras coisas, em Danton deixando-se guilhotinar por pura preguiça, ou acabrunhamento (mas nem tanto) com o tempo que não perdemos mas que nos perde; ou alegando falta de fôlego épico e considerando em consequência a vida breve (ou abreviada pela Revolução devorando suas criaturas) não mais do que um epigrama (cf. ato II, cena I); recorde-se ainda, em chave cômica porém, a utopia dos relógios quebrados na cena final de *Leonce e Lena* – mas neste fecho decadentista *avant-la-lettre*, lembra Anatol Rosenfeld, a veia satírica de Büchner termina por colocar entre aspas o Nada que entretanto parece exaltar na indolência dos calendários abolidos (cf. ed. cit., p. XIV).

27. Um “*manque à vivre*”, como diz P. Barbéris, de que o romantismo *gentilhomme* constitui o registro literário mais enfático: uma perene sensação de inutilidade, malogro e universal vaidade. Cf. “Le Romantisme Aristocratique: de l'Élégie à la Critique”, in: *Histoire Littéraire de la France* (obra coletiva), Paris, Ed. Sociales, 1972, t. IV, p. 493. Juntamente com os *outsiders*, intelectuais em primeiro lugar, a Restauração foi também uma fábrica de tédio, gerida pelo medo da gerontocracia: basta lembrar o tédio característico que grassava no salão de La Môle, na descrição clássica de Auerbach.

pítulo da história intelectual da Negação: à negatividade do escritor esclarecido, e *déclassée* pelo favor dos grandes, miudamente aniquiladora no seu paciente trabalho de sapa de desencanto do mundo, vem substituindo-se a negação absoluta dos homens supérfluos, *fiat* negativo cujo inapelável radicalismo de vanguarda podemos presumir, uma negação pura que *fulmina sem destruir* – o *ethos* burguês, está visto<sup>28</sup>. A tanto não podia aspirar a “aristocracia” de cultura alemã, consumida não obstante pela mesma “doença prestigiosa”: o *mal de vivre* que a infelicitava (entretanto europeu e moderno) tinha as dimensões do país. “O estado atual da sociedade apresenta o aspecto de um mar morto e estagnante”, escrevia Jacobi em 1799 no *Waldemar*<sup>29</sup>. Sem dúvida o seu sentimento do mundo, o seu quimerismo entroncava no mal do século que nascia, mas não será demais fazer desaguar no marasmo nacional o mar morto do nada que o circundava. Retomemos então a variante local do *Weltschmerz*, cujo enorme girar em falso, particularmente visível com o fim do período artístico, vem à tona na paródia de Büchner.

O *spleen* que aflige seus personagens – seja a “cínica apatia” de Danton, seja o enfado de Lenz diante da própria e irrecorrível nulidade, seja ainda o bocejo gracioso de Leonce – pouco tem de metafísico<sup>30</sup>, embora fosse por todos eles registrado nesta chave, como de resto a longa rumi-

28. “É a Negação absoluta, que não deve ser entendida como uma atividade, mas como uma atitude tomada de uma vez por todas – e o objeto dessa Negação, raramente nomeado, é o vencido de hoje, o vencedor de amanhã, talvez, o burguês [...]. Tal atitude é tanto mais rígida quanto menos seguro de si se sente o escritor” (*L’Idiot de la Famille*, t. III, p. 119).

29. *Apud* Jean Starobinski, ed. cit., p. 161.

30. Opinião de Lukács (cf. seu estudo sobre Büchner incluído na ed. cit. dos *Realistas Alemães*), partilhada igualmente por Anatol Rosenfeld.

nação a que os ideólogos alemães submetiam as mil faces do Nada que regularmente os tomava de assalto. Veja-se por exemplo, numa das fases extremas desse ciclo intelectual, o que dizia Heidegger, em 1929, acerca do tédio: “O profundo tédio que, como névoa silenciosa, desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Este tédio manifesta o ente em sua totalidade”<sup>31</sup>. Por certo não caberia ponderar agora as razões que induziram Lukács a reconstituir o “mito do nada” a partir da existência precária da *intelligentsia* alemã – filisteus da cultura, a seu ver – na época da crise de entreguerras do capitalismo avançado<sup>32</sup>. Seja como for, àquela altura da “funesta evolução de conjunto da Ideologia Alemã”, um certo jargão do pessimismo heroico estava no ar e dele era parte integrante o estilo elevado da meditação heideggeriana acerca do “nada que nadifica” – era o quanto bastava para que os seus ideólogos, baralhando os termos satíricos da constelação büchneriana de desespero e tédio, situassem toda a obra de Büchner “decididamente no centro mesmo do nada”<sup>33</sup>. Louve-se então, se for o caso, a sobriedade (que era antes de tudo a do estilo) de Schopenhauer (para mencionar um dos capítulos alemães do niilismo europeu), ou melhor, a acuidade do golpe de vista (que no entanto fora educado à contracorrente de qualquer per-

31. “Que é Metafísica?”, trad. Ernildo Stein in: Heidegger, Sartre, São Paulo, Abril Cultural, 1973, (Coleção Os Pensadores), p. 236.

32. Cf. G. Lukács, *El Asalto a la Razón*, México, Grijalbo, 1968, p. 405ss.; id., *Existencialisme ou Marxisme?*, Paris, Nagel, 1961, p. 82ss.

33. Assim se exprime um dos intérpretes de Büchner em voga durante o Terceiro Reich; cf. Lukács, “Georg Büchner, el Falsificado por el Fascismo y el Auténtico”, in: *Realistas Alemães*, ed. cit., p. 70.

cepção histórica) que divisava no tédio da vontade satisfeita o “tormento das classes superiores”<sup>34</sup>: a abstração metafísica do querer-viver que se afirma para melhor se negar (mais uma vez tédio e alternância como repetição indefinida andam juntos) podia muito bem “racionalizar o estado inquietante da realidade”<sup>35</sup>, porém a estratégia de tal “apologia indireta” (Lukács) não chegava a obscurecer o índice de classe daquela manifestação do ente em sua totalidade que era o tédio, quando a existência em sua nudez revelava o absoluto vácuo em que consistia<sup>36</sup>. Em suma, a satisfação é ela mesma insatisfatória. A observação é de Adorno e resume o golpe de vista referido há pouco, uma sondagem portanto da alienação moderna propiciada justamente pela experiência intelectual dos dominantes, no caso um *rentier*, alguém isento do trabalho e por isso mesmo muito interessado em declarar enfadonho o *désoeurement*: o tédio do dominante saciado mostra, entre outras coisas, que a sociedade como um todo inflige aos donos da vida o mesmo dano que eles infligem à vida mutilada das camadas subalternas, e se nos entediamos no ápice da hierarquia social, continua Adorno, não é porque padecemos de um excesso de felicidade, mas porque essa felicidade também traz a marca da apreensão que nos inspira a certeza de nossa existência supérflua<sup>37</sup>. Dupla-

34. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, trad. Burdeau, Paris, P.U.F., 1966, p. 396.

35. Max Horkheimer, “Schopenhauer y la Sociedad”, in: T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Sociologia*, Madrid, Taurus, 1971, p. 161.

36. “Faltando objetivos e aspirações, ficamos relegados à própria nudez da existência e esta se revela no seu absoluto nada e vácuo” (Schopenhauer, ed. cit., p. 394; cf. Anatol Rosenfeld, ed. cit., p. IX).

37. Cf. T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Turim, Einaudi, 1954, p. 163-4.

mente supérflua, visto que à condição de tributário direto dos lucros e juros do Capital sobrepunha-se a de intelectual, o que só fazia aguçar e redobrar de intensidade aquela sensação de nulidade congênita. Acresce que ela era também nacional: digamos que da parte de um alemão cultivado havia uma predisposição natural para surpreender o tédio exalado pela sociedade moldada pelo Capital, elevando-o, ato contínuo, e compensatório, à condição de “enfado metafísico”. Büchner, um alemão sem compensações, dispensou tal *supplément d’âme*, chamando o tédio pelo seu nome de classe, como Schopenhauer, porém com o sinal invertido, pois o ponto de vista agora era o de um letrado plebeu afinado (em que pesem os desencontros que não foram poucos, e alguns fatais) com a “classe pobre e inculta”: “para que fim deve existir entre o céu e a terra”, escrevia em 1836 a Gutzkow, “uma coisa como esta [“a minoria culta e abastada”, a sociedade moderna]? Toda a vida da mesma só consiste em tentativas de vencer o mais hediondo tédio. Que ela detinha, isto é a única coisa nova que ainda pode experimentar”<sup>38</sup>. À primeira vista o amálgama de Büchner pode desnortear, fundindo num só bloco dominante as classes proprietárias e as combalidas camadas cultivadas da população, o conjunto sob a égide da modernização (conservadora, podemos acrescentar) da sociedade, quando seria preciso distinguir, sobretudo na Alemanha, o enfartamento não muito fidalgo (pelo

38. O trecho famoso (cf. Lukács, ed. cit., p. 76) é citado por Anatol Rosenfeld depois de lembrar que não por acaso o proletário Woyzeck é o “único personagem importante de Büchner que não sofre desse fastio [...] embora mostre, no seu sentimento do mundo, fortes sintomas de angústia e alienação: o chão debaixo dos pés lhe parece oco e o mundo se lhe afigura morto (ibid., p. X). Convenhamos, um niilismo – caso ainda caiba um termo forjado noutro registro muito diverso daquele experimentado pelo intelectual refratário, e não obstante, um não vai sem o outro: o realismo sombrio de Schopenhauer acaba de demonstrá-lo.

menos segundo o paradigma do ocidente europeu) das classes ociosas<sup>39</sup> e a melancolia burguesa, toda ela passividade de veleitários condenados à inação<sup>40</sup>. Unificava-os entretanto na mesma resignação a inércia nacional<sup>41</sup>. Um amálgama que contudo anunciava a iminente consagração social dos mandarins.

Danton e Leonce pertencem àquela “minoría culta e abstrata”. No primeiro caso, o hibridismo aparente do personagem ainda é mais estonteante: novo-rico, venal, bem falante, materialista à maneira de Holbach e Helvetius, Danton era inquestionavelmente um bom burguês setecentista, inclusive no tédio de epicureu saciado, porém nunca deixou de ser um revolucionário, sabia apenas que a sua hora estava passando, sem chegar a ser um pré-termidoriano, aliás nem mesmo divergia politicamente de Robespierre e Saint-Just<sup>42</sup>. Acresce que havia no personagem real alguns traços que falavam à imaginação de um alemão cultivado: a verve do tribuno do povo de Danton era no fundo a de um homem de espírito cujo “cínico niilismo moral”<sup>43</sup> triunfava com brilho quase mundano sobre o rigorismo plebeu encarnado por Robespierre no

39. Na Europa setecentista em processo de esclarecimento (e esclerosamento, lembraria o mesmo Sénac de Meilhan, referindo-se ao caráter sexagenário do Antigo Regime *fin de siècle* – cf. G. Gusdorff, ed. cit., p. 197), o tédio era apanágio aristocrático, estado de disponibilidade vazia característico das classes de lazer (cf. *ibid.*). Não custa imaginar o estreitamento que conhece tal “indiferença” de base na sociedade senhorial alemã.

40. Cf. Ferruccio Masini, *Nihilismo e Religione in: Jean Paul*, ed. cit., p. 11-2.

41. Cf. *ibid.*

42. Como lembra Lukács, empenhado em demolir o mito do revolucionário desenganado construído em torno da figura e da obra de Büchner (cf. art. cit., p. 79-80).

43. A caracterização é de Lukács, ed. cit., p. 83.

drama de Büchner. *Mutatis mutandis*, era assim que o “cinismo ilustrado”<sup>44</sup> do Sobrinho de Rameau ia desarmando as justas razões do seu interlocutor progressista, ao mesmo tempo em que fixava na mente do seu leitor especulativo, alemão no caso (primeiro Goethe, depois Hegel), a imagem ambígua do pensamento negativo desgovernado, conquanto congruente na sua “desrazão esclarecida” – eis aí, apenas a florado, o ponto de fuga da percepção alemã do famigerado niilismo europeu. Além disso, Büchner faz Danton escarnecer, com o humor sombrio de quem não tem mais nada a perder, da combinação jacobina de ascese e entusiasmo, gesto tanto mais notável porquanto Danton se mostrava ele mesmo entusiasta, e embriagado com o próprio arrebatamento, quando se tratava de inflamar uma assembleia efervescente<sup>45</sup>. Isto não é tudo. Sabe-se que Danton, embora fosse um colosso de vitalidade leonina, tinha momentos de depressão que agravavam sua preguiça e degeneravam em atonia<sup>46</sup> – um dado elementar de temperamento que a Revolução transformou em matéria histórica e a imaginação de Büchner em forma literária. Uma questão de tirocínio de intelectual alemão particularmente sensível, como veremos logo adiante, àqueles altos e baixos de entusiasmo e enfado que a Revolução em marcha fazia alternar em ritmo vertiginoso – do outro lado do Reno, o trivial da vida ideológica local parecia assumir proporções histórico-mundiais, para falar a língua dos jovens hegelianos. Uma *boutade* de Danton

44. Na formulação já citada de Rubens Rodrigues Torres Filho.

45. Cf. George Lefebvre, “Sur Danton”, in: *Études sur la Révolution Française*, Paris, P.U.F., 1963, p. 91.

46. *Ibid.*

ilustra esse entrecruzamento: “a vida torna-se um epigrama”<sup>47</sup>. Büchner era letrado o bastante para não se valer, nesse contexto insólito e revelador, da alta conta em que os românticos alardeavam ter a sabedoria desabusada de um Chamfort, o qual costumava aconselhar o “estado de epigramas” a todo homem às voltas com o destino adverso – o que não deixava de ser o caso de Danton, esmagado sob o peso da fatalidade que parecia comandar a Revolução, sem embargo da incongruência característica ao depararmos em tal situação uma tirada que Schlegel não hesitaria em qualificar de “bela e verdadeiramente única”. Já esta outra palavra de Danton – “não queria de mim uma atitude séria”<sup>48</sup> – fala por si só, sobretudo na sua manifesta nota falsa, profissão de fé de esteta de vanguarda à sombra da guilhotina, um derradeiro arabesco “irônico-trágico”, na fórmula encontrada por Anatol Rosenfeld para exprimir essa atitude dissonante. Paródia *in extremis*? De qualquer modo projeção e deslocamento de flagrante aversão por um tipo intelectual que o autor ainda via reproduzir-se com regularidade em seu tempo e terra natal: o esoterismo e a presunção (são palavras de Lukács, o qual, inútil lembrar, partilha da mesma alergia) daqueles aristocratas do espírito cujo virtuosismo estamos procurando decifrar e contra os quais, dizia Buchner, em carta, é preciso voltar suas próprias armas, “orgulho contra orgulho, bufoneria contra bufoneria”<sup>49</sup>.

Se passarmos agora ao tédio de Leonce, nos veremos de fato “decididamente situados no centro mesmo do Nada”

47. A Morte de Danton, trad. cit., II, I, p. 121.

48. Apud Anatol Rosenfeld, ed. cit., p. XII.

49. Cf. Lukács, ed. cit., p. 70.

– nos antípodas porém da demagogia do niilismo apologético responsável pelo acerto involuntário de tal fórmula quando despojada de sua ênfase metafísica, que a ironia ao quadrado de Büchner antecipadamente punha à bulha: para tanto bastava (e não era pouco) pôr em cena um símile dramático que estilizasse a vida ideológica nacional, e nela, a pasmaceira do país, que no entanto ingressava no concerto das nações modernas (como o atesta a dupla alienação do soldado Woyzeck). O protagonista da comédia de Büchner também é bifronte: seu tédio é principesco<sup>50</sup>, porém amesquinhado pela falta de envergadura do anacrônico absolutismo de interesse local; entretanto as razões que dão uma peculiar vivacidade ao seu espírito

50. Eis uma glosa de Jankélévitch (o mote dos românticos comentado no tratado de Kierkegaard), onde transparece mais uma vez, por força do material e não de caso pensado, a afinidade seguidamente invocada pelo homem culto entre a aristocracia de nascença (que aos poucos ia dourando seus braços) e a do espírito – convergência derrisória que o autor parece subscrever com alguma complacência: “Desesperar é não saber para onde ir ou no que se tornar; porém, entediar-se é, de modo inteiramente oposto, ir a qualquer lugar e tornar-se qualquer coisa [...]. Os extremos se juntam [se rejoignent]. Desespera-se por ser pobre e sozinho, assim como entedia-se por ser demasiado rico ou feliz [...]. O tédio é, portanto, o desespero às avessas, o desespero dos milionários [o tormento das classes superiores, dissera Schopenhauer, pelas razões que se viu], dos acrobatas e dos humoristas [...]. O ironista sufoca em sua triste opulência e em sua plenitude vazia, porque ser tudo é não ser mais nada” (*L'Ironie*, p. 151). Quando se está, ou se é, absolutamente disponível, “*on crève d'indifférence*” por exemplo, quando se é *rentier* e letrado na periferia do capitalismo em meados do século XIX. Digamos então – de passagem e para não voltar tão cedo a um assunto que no entanto se encontra no cerne do que nos ocupa agora – que a confluência de propriedade, ócio, virtuosismo de espírito cultivado, neurastenia e veledade constituía no século passado uma constelação, característica das situações de atraso em relação ao desenvolvimento do capitalismo nos centros da Europa ocidental, na qual gravitava um tipo intelectual – e não por acaso Jankélévitch menciona o Oblomov de Goncharov – intimamente aparentado ao que estamos examinando agora. Este último, como se está vendo, é um intelectual pobre, evoluindo no relativo vazio ideológico de uma sociedade marcando passo no limiar da era burguesa, apercebendo-se, não sem agrado, que a gratuidade de suas acrobacias de volantim assemelham-se a um certo indiferentismo grão-senhor, na verdade letargia de fidalgo provinciano, cuja afinidade pouco lisonjeira com o *Vaurien* romântico não chega a surpreender.

descalibrado são as de uma família burguesa intelectual bem conhecida, sobretudo no ramo nacional de sua genealogia. Não seria excessivo reconhecer em *Leonce e Lena* uma paródia do intelectual romântico (nela incluídas as aspirações fidalgas entranhadas no ideal de “personalidade cultivada”) equivalente à paródia goetheana do wertherianismo, o *Triunfo da Sensibilidade*. Noutras palavras, a delgada película de cinismo que envolve a apatia de Leonce mal disfarça o virtuosismo sentimental característico da “ambiência wertheriana” (*Wertherstimmung*). Como se há de recordar, na etiologia dos complexos e cacoetes que desfibravam o intelectual wertheriano, Goethe incluía igualmente o tédio que grassava na provinciana vida alemã e consumia em fogo lento sua “mocidade ociosa” e “fortemente tolhida pelo excesso de vida interior”. Leonce é herdeiro daqueles “homens desocupados” que “viviam a roer-se por dentro”. Na geração intermediária, representada pelos primeiros românticos – se for lícito imaginar uma espécie de história nacional do tédio que assolava em contraponto os estamentos cultivados e as classes senhoriais – aquele excesso represado pela inércia do meio resolve-se em enfado ostensivo e cabotino, uma combinação de desalento e cinismo que o enfasiado Julius de Schlegel transmitiu ao seu burlesco epígono büchneriano. Tal é a linhagem e a cor local do tédio que o aflige, o avesso da procura desenfreada de “Geist, Witz und Originalität”<sup>51</sup>. É que o tédio e a variação absoluta alardeada pela caprichosa ironia romântica podem muito bem andar juntos. A observação é de Kierkegaard, que dizia mais ou menos o seguinte: essa perene licença poética, a que se resume a existência irônico-artística do letrado

51. F. Schlegel, *Lucinde*, ed. cit., p. 72.

romântico, é a cifra de uma vida puramente subjuntiva, hipotética, sem continuidade, de fato uma sequência sem nexos de estados afetivos inteiramente dependentes da atmosfera do momento e portanto submetidos à dura realidade da “ironia do mundo” – escusado sublinhar a índole ainda hegeliana da explicação. Ora, arrematava Kierkegaard, só mesmo tédio, consequência inevitável dessa carência de estilo, ou melhor, do estilo digressivo desse estado proteiforme (*analogon* formal dos “*splenetic travellers*” que tanto fascinavam os românticos alemães), assegurava a efêmera unidade daqueles diletantes sem caráter<sup>52</sup>. “Humores sucessivos e contrastantes”<sup>53</sup>, de cujo curso sinuoso e arbitrário se desprende “o enfado que transforma tudo em cinza”: eis o nada em que dá a ironia romântica parodiada por Büchner.

Como foi lembrado, *Leonce e Lena* é uma sátira da *deutsche Misere*, tanto mais certa e característica (apreciada sobretudo do ângulo específico de nosso argumento) por encená-la justamente com os meios da burla romântica: “com raro equilíbrio”, observa ainda Anatol Rosenfeld, Büchner “consegue conduzir os seus bonecos, fazendo com que executem, na corda bamba dos trocadilhos e dos arabescos do diálogo, por sobre o vazio de um mundo oco, a sua coreografia elegante e crepuscular”<sup>54</sup>. Noutros termos, mais próximos do nosso problema: bas-

52. Cf. Kierkegaard, *Le Concept d'Ironie*, p. 257-8.

53. Assim se exprime Jankélévitch, parafrazeando o trecho referido de Kierkegaard, cf. ed. cit., p. 150.

54. Ed. cit., p. XIV. Esse mesmo efeito se reproduz, voltamos a insistir, sempre com a ajuda de Anatol, na “disparada saltitante dos trocadilhos, cuja manipulação desenfreada como que reflete, no absurdo da língua, o mundo absurdo, o mundo em que ‘as categorias estão na mais vergonhosa confusão’, segundo a expressão do rei de Popo” (*ibid.*, p. XIII).

tava parodiar o virtuosismo reflexivo-sentimental do intelectual romântico para que nos instalássemos no coração do Nada, isto é, trocando em miúdos (que no caso eram tudo), bastava reiterar a técnica romântica de pensar, ela mesma concebida como um antídoto ao filistinismo nacional, para que surpreendêssemos o fundo falso que tanto exasperava, e humilhava, a inteligência mais avançada do país, indício eloquente e constrangedor de que as mais ousadas circunvoluções desta última reproduziam e carregavam consigo a nulidade local que tanto abominavam, a modorra em que o país parecia vegetar, aliás devidamente estilizada – em parte reiterada, em parte distanciada – pela equiparação schlegeliana de intensidade espiritual e vida vegetativa. Enfim, uma acentuada propensão à autoparódia, de resto conforme à lógica da situação, da qual Büchner, beneficiado pelo horizonte mais largo que lhe propiciava o fim de um ciclo da Ideologia Alemã, soube extrair uma das chaves do *ethos* arrevesado do homem culto local. Se porventura ainda hesitássemos quanto à índole niilista da ironia romântica, a comédia de Büchner constituiria prova cabal dela<sup>55</sup>, tanto mais persuasiva, repetimos, quanto o próprio autor de *Leonce e Lena* parecia elevá-la à segunda potência à medida em que dela vai escarnecendo, não sem graça e indulgência, pois tudo bem pesado tratava-se de um vizo nacional que a todos concernia: não consistia esse último, exacerbado pelo diletantismo da *intelligentsia* romântica, em brincar com as ideias, glosar a sua falta de seriedade? Ora, o que faz Büchner senão brincar com o niilismo, como repara ainda Anatol: ele “parece negar a própria negação como se não quisesse levar a sério o seu Danton que pretende não

55. Como lembra aliás Anatol Rosenfeld, ed. cit., p. XIII.

levar nada a sério”<sup>56</sup>. “A ironia”, dizia Kierkegaard, “é um jogo infinitamente ligeiro com o nada”<sup>57</sup>, aliás um *nada* determinado, histórica e socialmente: Leonce joga este jogo até o fim com a desenvoltura que se sabe, enquanto seu criador, que o apresenta como um boneco de engonço, brinca com este mesmo jogo que não dá em nada, e quanto mais reitera seu mecanismo, mais dele se distancia – numa palavra, o que era irônico, torna-se cômico. Uma distinção que a seu tempo o próprio Hegel teria feito – é verdade que de um ponto de vista conservador, em nome da solidez substancial dos conteúdos “éticos”, se comparado ao horizonte plebeu e radical que norteia a sátira de Büchner, que não era bem um sucedâneo do Aristófanes admirado por Hegel. Em duas palavras: de modo geral, o cômico é a revelação súbita de que “tudo aquilo que se anula é, em si mesmo, nulo”; em particular ele irrompe no intervalo risível que separa aquilo que se pretende ser do que se é realmente, ele manifesta a ruína de uma pretensão exorbitante; a ironia, em contrapartida, nivela e aproxima conteúdos incomensuráveis ao escarnecer das determinações essenciais que asseguram a reprodução da sociedade – empresa vã aos olhos de Hegel, diante dos quais a diferença entre o cômico e o irônico resumia-se em última instância à natureza, finita ou não, daquilo que é destruído. Isso posto, examine-se então a olho nu aquela *Bagatellisierung* de ideias e coisas a que se entregavam, na sua *flânerie* de desocupados, os literatos do asfalto: ela de fato mal se distinguia da leviandade caprichosa do homem culto elevada com razoável topete à condição de

56. *Ibid.*, p. XIV.

57. *Le Concept d'Ironie*, p. 244.

princípio superior da vida do espírito – e com efeito, havia na bravata niilista daqueles intelectuais desgarrados uma considerável parcela de pose e artifício. Convinha então, como fazia Hegel, colocar no devido lugar a desmesura de um simples particular como o Sr. Friedrich Schlegel, o qual julgava pairar acima do bem e do mal, flutuando conforme soprava o vento do seu arbítrio ou veleidade: resulta daí, nas palavras que Hegel, com visível má vontade, empresta à insolência muito pouco sublime do letrado vanguardista, que qualquer conteúdo objetivo (o Bem, o Belo etc.)

nada mais é do que um produto da minha opinião, que só tem consistência graças a mim e que, visto que sou seu senhor e mestre, posso a meu bel-prazer fazê-lo aparecer ou desaparecer. Se me encontro em presença de algo objetivo, nem por isso deixa ele de desaparecer para mim, e assim balanço-me [*und so schwebe ich*] acima de um espaço imenso, fazendo aparecer as formas e as destruindo<sup>58</sup>.

Ledo engano pontua Hegel: “Quando o que é de fato ético [*Sittliches*] e verdadeiro, em geral um conteúdo em si substancial, apresenta-se como um nada em um indivíduo, e uma obra sua”, cabe replicar de imediato que neste caso é o próprio indivíduo que exhibe sua nulidade congênita, incapaz de “aferrar-se com firmeza a alguma finalidade sólida e importante”, e que a tanto renuncia, “deixando-a destruir-se”<sup>59</sup>. Em resumo: querendo ser irônico, o Sr. Schlegel é apenas cômico. Acresce que a sua comédia é a

58. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Hegel Studien Ausgabe*, II, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1968, § 140, p. 165; trad. Déra-thé, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Vrin, 1975, p. 189.

59. *Vorlesungen über die Aesthetik*, *Werke* 13, I, p. 91-2.

do niilismo, arremataria Büchner anos depois. A excessiva proximidade de Hegel – e muito mais que isso, como estamos vendo – impedia-o de vislumbrar no narcisismo letárgico de um alemão bem formado um dos traços característicos de uma *intelligentsia* a que a miséria nacional condenava a flutuar acima de um espaço imenso, no caso, o de uma sociedade da qual se sentia divorciada. Na verdade, como ficou sugerido, o ridículo involuntário em que incorre o Sr. Schlegel, o cômico de situação que envolve a sua existência irônico-artística, decorre da própria falta de seriedade do país, que a dita existência de escol por sua vez reproduz, naufragando ambas na comicidade espontânea que brota de tudo o que se anula por ser em si mesmo nulo. De um ângulo estritamente formal Hegel não dizia coisa muito diversa quando observava (ainda no trecho já citado da *Estética*) que tal “ironia da falta de caráter” – e já sabemos que essa *Charakterlosigkeit* é apanágio da “raça discutidora” – atrai a ironia, entendamos, a ironia universal que parece comandar o curso sinuoso do mundo, a ironia do mundo mencionada há pouco por Kierkegaard, à mercê da qual encontrar-se-iam os devaneios digressivos do intelectual entediado.

Resta a autoparódia, a linha de fuga do homem de espírito – mais precisamente, do letrado “rico de espírito” tão mal visto por Hegel – apanhado em flagrante: “Se Hegel quer dizer que Schlegel não toma seriamente a vida por um nada desprovido de realidade”, insiste ainda Kierkegaard,

é portanto porque existe alguma coisa à qual Schlegel dá importância; mas neste caso sua ironia seria apenas formal. É por isso que podemos dizer da ironia que ela leva a sério o nada na medida em que não leva a sério coisa nenhuma. Ela sempre concebe o nada por

oposição a alguma coisa e, para se livrar seriamente de alguma coisa, ela se entrega ao nada. Ora, este último também não é levado a sério, quando mais não seja porque a ironia não leva coisa alguma a sério<sup>60</sup>.

Salvo a própria genialidade da consciência irônica, voltaria a lembrar Hegel, que brilha no céu vazio da República niilista das Letras – e assim por diante, renovando indefinidamente o contencioso do falso niilismo (no meio do caminho, em vez de nada, sempre fica alguma coisa, uma certa ternura pelas coisas, no caso, a autoestima inflada do espírito cultivado, ainda que suas fantasias intermitentes se desfaçam como bolhas de sabão). Dito de outro modo, trocando em miúdos (em geral tão realistas quanto conformistas) uma tirada especulativa famosa pelo historicismo à *outrance*: não se pode pular a própria sombra e quem se julga acima do seu tempo cedo ou tarde cobre-se de ridículo. Ou seja, mais uma vez: a ironia do espírito superior que plana muito acima da nulidade do meio filistino e que, tal como a leve pomba de Kant, imagina poder voar no vácuo ainda com maior desenvoltura, com ele mantém entretanto vínculos profundos, de sorte que sua intenção escarninha transforma-se em involuntária autoparódia. Desse processo dava notícia a comédia desentranhada por Büchner do tédio da inteligência nacional. A reiteração ampliada e multiplicada de tal processo ia formando aos poucos uma verdadeira “aristocracia do nada”, cuja irrisão fazia enfim justiça ao imaginário aristocratizante de uma elite que reclamava reconhecimento social para a sua “personalidade cultivada”. Assim sendo, não espanta que o termo niilismo tenha brotado e florescido na estufa dos

60. *Ibid.*

círculos românticos<sup>61</sup>. Onde justamente a vida intelectual era intensa mas não dava em nada: era parte da nulidade nacional e não solução para ela, cogitaria o jovem Hegel ao esmiuçar na virada do século a *Selbstvernichtung* em que se comprazia o intelectual alemão.

(1983)

**61.** Como também costumava lembrar Anatol Rosenfeld. Cf. p. ex. “Thomas Mann: Apolo, Hermes, Dionísio”, in: *Texto/Contexto*, São Paulo, Perspectiva, 1969, p. 157; A. Rosenfeld e J. Guinsburg, ed. cit., p. 283, 288.

## Idealismo e Grande Recusa

Os preconceitos de Lucio Colleti – na época em que estava empenhado, como Althusser na França, em expurgar da obra de Marx todo vestígio hegeliano – têm pelo menos o mérito de emoldurar uma versão tradicional do hegelianismo por um conjunto de associações inusitadas. Um requisito cujo principal alvo, para variar, é o idealismo de Hegel e o imaterialismo que daí segue, arrastando consigo a dialética para o reino das quimeras metafísicas.

Em linhas gerais, haveria um caminho real conduzindo do niilismo da *sképsis* reabilitada e atualizada à Ideia especulativa, ao longo do qual matéria, realidade mundana etc. vão se liquefazendo até a mais completa desapareição. Aos olhos de Colleti, esse eclipse deflagrado pela destruição cética do finito culmina na filosofia especulativa, a qual constitui a verdadeira iniciação, inclusive na aceção espiritualista de renúncia ao falso prestígio da realidade terrena. Veja-se então que feição tomou o acosmismo programático à sombra do qual nasceu o Idealismo Alemão: “Não se filosofa sem a consciência de que o mundo é caducidade e desvalor. Mas, na verdadeira filosofia, esse ceticismo contra tudo o que é terreno é somente a preparação à beatitude suprema”. A letra da ressalva hegeliana acerca do lado negativo do conhecimento do absoluto – encarnado como se viu pelo ceticismo antigo exumado segundo o gosto do dia – é sem dúvida acatada, porém seu espírito, adverte mais ou menos Colleti, adere de imediato às injunções da apologética, o que não é falso

embora rápido demais: “uma vez que esse repúdio, essa vanificação do mundo não se torna jamais, no ceticismo, a epifania de Deus, o próprio ceticismo apresenta-se apenas como uma parte ou o primeiro estágio da filosofia, mas não como a verdadeira filosofia no seu todo”<sup>1</sup>. Desqualifica-o portanto uma certa incapacidade de transformar o negativo em positivo – positividade equívoca que Colletti se apressa em transcrever em chave ontoteológica, moldada porém conforme o figurino “materialista” da esquerda hegeliana<sup>2</sup>.

1. Lucio Colletti, *Il Marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1976, Vol. I, p. 239, 238.

2. As aspas, evidentemente, ficam por conta daquele materialismo desqualificado pela Primeira Tese sobre Feuerbach, ainda muito aquém do “aspecto ativo” posto a descoberto pelo Idealismo Alemão; mas também se devem ao afã de Colletti em opor a *Schwärmerei*, a “exaltação” do idealismo, à fé perceptiva do senso comum e às sólidas certezas do sadio entendimento comum. Ora, não será demais lembrar, tal o tom do libelo de Colletti, que “mesmo nas formas extremas de idealismo, não se ignora que a explicação não suprime de forma alguma o explicado – no dizer de Fichte, explicar a montagem e o funcionamento do relógio que trago no bolso não faz com que ele *desapareça* do meu bolso” (Bento Prado Jr., “Por Que Rir da Filosofia?”, in: *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo* (obra coletiva), São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 77). O mesmo Bento Prado Jr. lembra ainda uma tirada de Wittgenstein que, por aplicar-se sem dúvida ao imaterialismo de Berkeley, nem por isso deixa de lançar uma luz suplementar sobre o acosmismo fichteano, é claro que apenas para governo dos advogados do senso comum: “os filósofos que negaram a existência da matéria não queriam negar que uso uma cueca sob minha calça...”, (ibid., p.69). Também não faltaram os mal entendidos burlescos provocados pela Doutrina da Ciência entre os contemporâneos bem pensantes. Que o idealismo chegasse a negar a realidade da matéria parecia ao grande público indignado uma brincadeira de mau gosto, lembra Heine, contando a seguir uma anedota que na época corria os salões: aquele mesmo público agastado e acanhado “imaginava que o Eu de Fichte fosse o eu particular de Johannes Gottlieb Fichte e que esse eu individual negava todas as outras existências. Que desaforo! Esse homem não acredita que nós existimos, nós que até somos mais avantajados de corpo do que ele e que, na qualidade de burgomestre e de arquivista do tribunal, somos seus superiores! As senhoras diziam: ele não acredita nem mesmo na existência da sua esposa? Não. E a Senhora Fichte aguenta isso!”, (*De l’Allemagne*, Paris, Le livre de Poche, 1981, p. 127-128). Martial Guérout, entretanto, nos corrigiria: Berkeley e Fichte convergem somente quanto ao propósito similar de converter as ideias em coisas, depois de tê-las previamente transformado em ideias. Isso posto, a pecha de idealista absoluto caberia apenas ao filósofo alemão. Mais precisamente, ao “idealismo exaltado” (*Schwärmender Idealismus*), “que, graças ao ‘saber’, convertera o mundo sensível em uma fan-

Da polêmica cética com a independência das coisas – são expressões de Hegel na *Fenomenologia*<sup>3</sup> – Colleti remonta à proposição fundamental do idealismo especulativo segundo o qual o finito é algo apenas ideal, fonte da qual procede aquele espírito de contradição pela primeira vez organizado, mas faz a tônica recair, como se viu há pouco, sobre a sequência daquela afirmação capital da *Lógica*<sup>4</sup>: “a filosofia é idealismo como é idealismo a religião. Tampouco a religião reconhece a finitude como um verdadeiro ser, como alguma coisa de último e de absoluto, como algo de não posto, de incriado, de eterno”. Sabe-se que este termo de comparação é usual em Hegel, espécie de coágulo doutrinário do momento afirmativo da nova Ciência filosófica. Lembremo-nos a propósito que um dos símiles da Dialética é a irresistível “potência de Deus”, tribunal de última instância (cujo manifesto integrismo faria enrubescer seu antepassado kantiano iluminista)

tasmagoria de imagens vazias”, sucede o ‘idealismo sonhador’ (o *Träumen der Idealismus*) [são as denominações kantianas, consideradas por Guérout inaplicáveis a Berkeley, que se voltam contra Fichte], que por sua vez, graças ‘à crença’, confere ao cosmos de nossas representações uma realidade sublimada, apropriada à nossa destinação prática”; esse “idealismo mágico do coração”, continua Guérout, segundo o qual “o mundo sensível deve se dissipar para ‘renascer’, transfigurado, na crença” nada tem a ver com Berkeley, cujo propósito, longe de “fazer perecer o mundo sensível”, consiste em afirmá-lo em “toda sua ingenuidade e força, tal como o percebe o povo (*the mob*)”. Aquele idealismo próximo da fantasia – que Guérout chega a aproximar de Novalis – Berkeley recusaria energicamente como um “transporte de entusiasmo” (cf. Berkeley – *Quatre Études sur la Perception et sur Dieu*, Paris, Aubier, 1956, p. 115-116). Ainda voltaremos a essa reserva inglesa diante do entusiasmo e ao seu parentesco com o idealismo alemão, entre outras coisas também uma variante datada dessa gigantomquia recorrente envolvendo a fé perceptiva do homem dito comum e a *Schwärmerei* do intelectual desgarrado.

3. *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1952, p.155.

4. E que retorna no §95 da *Enciclopédia*.

diante do qual todo ser finito passa em julgamento<sup>5</sup>. É o quanto basta para Colleti ater-se exclusivamente à irrecusável filiação platônico-cristã do hegelianismo, patente na sua concepção negativa do sensível: a transcrição é imediata, de sorte que o infinito no qual o finito se abisma vem a ser o Logos divino e a tarefa da filosofia reconciliada com a sua índole idealista, a realização da ideia cristã de aniquilamento do mundo<sup>6</sup>. Eis aí a origem da palavra de ordem niilista que manda conceber o finito como um ideal, a inequívoca alma religiosa do pensamento negativo: mesmo a dimensão afirmativa da filosofia especulativa é de fato negação do mundo. Uma imagem convencional do “dogmatismo” hegeliano, cuja força persuasiva contudo vem de longe. No caso das análises de Colleti, integra um repertório de esquemas de interpretação inaugurado por Feuerbach; sabe-se que mais adiante tal imagem conhecerá nova fortuna crítica ao ser reativada pela querela nietzscheana do platonismo, para ficarmos no âmbito da Ideologia Alemã. Mas assim entendido, o niilismo inerente ao saber especulativo permanece em grande parte inexplicado, suspenso, mesmo na condição de capítulo crucial, na atmosfera rarefeita dessa história da ontoteologia ocidental, ela mesma um episódio recente da supra-citada Ideologia Alemã (basta pensar no caso Heidegger). Todavia, prolongando seu libelo anti-idealista, o próprio Colleti, como se disse, encarregar-se-á, sem se dar muita conta, de repô-lo no chão, e as nossas conjecturas, em seu trilho mais terra a terra.

Assim como Sartre, pelas razões que se viu, lançou

5. Cf. *Enzyklopädie*, 20 vols. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, *Werke* 8, I, Zus., 1., p. 175; trad. Bourgeois, *Encyclopédie*, Paris, Vrin, 1970, p. 514-515.

6. Cf. Colleti, ed. cit., p. 174, 175, 179.

mão da crítica hegeliana do ceticismo – um niilismo “nos limites da simples razão” – para melhor desacreditar a revolta surrealista, Colleti também recorre à destruição cético-especulativa do finito para desmoralizar pela raiz o revolucionarismo marcuseano. Um entrecruzamento que atesta a ambivalência da atitude hegeliana frente à realidade do pensamento dito negativo, prestando-se ora à sua desqualificação, ora confundindo-se com o próprio; varia o ângulo de ataque, o alvo entretanto permanece constante: a fronda imaginária do espírito de negação. Negação do mundo e afirmação de Deus transformam-se em teoria da Revolução nas mãos de Marcuse, onde pulsa o “velho desprezo espiritualista pelo finito e o mundo terreno”. Uma interpretação pelo menos insólita: a investida marcuseana contra o mundo da segurança burguesa, nele incluídos o conformismo dos fatos, o entendimento abstrato e a exploração capitalista, é assimilada à sua matriz hegeliana, no caso uma Razão que é aniquilação do mundo, dissolução do senso comum e de sua confiança dogmática na existência finita<sup>7</sup>. Para tanto, Colleti vai buscar o seu mote, dentre outros menos eloquentes, na evidente simpatia de Marcuse pelo léxico niilista abundante nos primeiros escritos de Hegel: neles, sublinha Marcuse, citado por Colleti,

Hegel acentua intencionalmente a função negativa da Razão: a destruição, perseguida por ela, do mundo estável e seguro do senso comum e do entendimento. O absoluto é descrito como a “Noite”, o “nada” em contraposição aos objetos claramente definidos da vida de todos os dias. Razão significa “absoluta aniquilação” do mundo do senso comum visto que, como dis-

7. Cf. *ibid.*, p. 239, 241, 243.

semos, a luta contra o senso comum assinala o início do pensamento especulativo, e a perda da segurança da vida comum, a origem da filosofia<sup>8</sup>.

Não são raros, de fato, os momentos em que Hegel apresenta o lado negativo do absoluto como um Nada em cuja “pura noite infinita ergue-se a verdade como de um abismo secreto”, como se pode ler numa passagem de *Fé e Saber*<sup>9</sup>, ou, depois de chamar de Noite esse absoluto tão enigmático, toma o Nada (como manda de resto a Metafísica e seus falsos problemas, como lembraria Bergson) como a pressuposição do Ser da qual emerge a multiplicidade do finito; para mostrar em seguida que a reflexão (a mesma que, em Fichte, Jacobi increpara de niilista) “destrói-se a si mesma juntamente com todo ser limitado na medida em que o relaciona com o absoluto”<sup>10</sup>. São imagens abstrusas que admitem não obstante uma decifração em chave menos elevada. Marcuse tomou-as como o emblema, talhado segundo o gosto literário do dia, da face sombria porém inconformada da *cultura idealista*, muito mais atenta à ideia das coisas do que às próprias coisas que assim pareciam evaporar nas suas mãos: ao mesmo tempo em que a vida em sociedade cedia o passo à vida interior, aqueles mesmos intelectuais encaramujados davam a entender, quando deixavam hibernar, graças ao isolamento de que faziam praça, “verdades ainda não realizadas na história da humanidade”, e para tanto a imagética do niilismo vi-

8. Marcuse, *Razão e Revolução*, apud Colleti, ed. cit., p. 242.

9. Citado por Manuel J. do Carmo Ferreira, “Hegel em Iena – Razão da Liberdade ou a Justificação da Filosofia”, Lisboa, 1981, mimeo., p. 439.

10. Trecho da *Differenz* referido por Colleti, *ibid.*

nha a calhar – davam a entender portanto que a aceitação satisfeita da realidade dada com as suas relações estáveis torna os homens indiferentes às virtualidades ainda não atualizadas, às possibilidades que não estão dadas “com a mesma certeza e a mesma estabilidade que os objetos dos sentidos”<sup>11</sup>.

Lukács sem dúvida cortaria um pouco mais as asas àquelas imagens do pensamento negativo em luta com o filistinismo congênito das determinações finitas do entendimento, uma polêmica onde finitude e pequeno-burguês inculto fazem sistema, ao longo da qual vai se plasmando um novo tipo intelectual, o filisteu excitado. Se a conjectura não é descabida, sua verossimilhança volta a testemunhar a duplicidade da gravitação niilista da filosofia especulativa, a um tempo centro e periferia do Sistema, como o tipo intelectual mencionado anteriormente, ora protagonista, ora alvo do principal *reproche*, mas sempre interlocutor tácito.

Repetindo: Colleti, no enalço da Grande Recusa marcuseana como se viu, entronca tal espírito de negação, de inequívoca linhagem hegeliana, em sua suposta matriz ontoteológica, do qual procederia, por decantação, o niilismo do pensamento negativo, que outrora o último Schlegel considerava uma filosofia do diabo e agora Colleti toma como expressão do seu exato antípoda divino, o outro indício, tornamos a insistir, da via de mão dupla percorrida pelo “espírito de contradição organizado”: a idealidade do finito de que fala a proposição capital do idealismo sugere um eclipse da realidade imediata no qual Colleti entrevê o propósito apologético de “ imanentização de Deus”, de sorte que o Logos cristão, encarnando-se

11. Marcuse, *Raison et Révolution*, trad. cit., p. 91.

no vazio deixado pela finitude anulada, faria o infinito transparecer no ser determinado que assim desaparece; ora, uma vez apagados os vestígios mais notáveis de secularização do cristianismo promovida pela especulação, permanece em Marcuse “somente a vontade niilista de destruição do mundo”<sup>12</sup>. Em suma, a Revolução não é bem uma subversão das relações sociais, mas antes de tudo uma aniquilação das coisas. Conclusão extremada e no entanto familiar: Sartre não dizia coisa muito distinta do “acosmismo” a que se resumia o falso radicalismo dos surrealistas. Mas agora o aliado hegeliano se encontra no campo adverso. E Sartre também. É que o niilismo de corte hegeliano da Grande Recusa fora precedido pela “náusea” dos heróis sartreanos: o absurdo que aflige Roquentin<sup>13</sup>, insiste Colletti, também não é o das relações sociais opressivas mas o da existência bruta das coisas, cuja destruição o objeto surrealista parodia e o último avatar do pensamento negativo volta a prometer. Ora, se não estamos inteiramente em erro, a condição de intelectual, que é a de Roquentin, é preponderante nessa constelação de correspondências inusitadas. “Mas, quanto a mim, eu sei. Parece que não sou nada, mas sei que existo”: somente a um intelectual que traiu a sociedade dos homens rompendo com o *esprit de sérieux* que a soldava – “acreditavam que eu era como eles, que eu era um homem, e eu os enganei” – pode a “náusea” que o atormenta revelar a contingência de sua existência irrefutável, e graças a essa iluminação às avessas, a das coisas, *les innomables*<sup>14</sup>.

12. Coletti, ed. cit., p. 242.

13. Cf. *ibid.*, p. 241-242. Cf. também do mesmo autor, *Ideologia e Societá*, Bari, Laterza, 1972, p. 176-177.

14. Cf. Francis Jeanson, Sartre, ed. cit., p. 82-83.

A darmos crédito a Colleti, é essa mesma servidão das coisas e dos fatos que sufoca o intelectual em Marcuse, como antes alimentara a revolta surrealista, além de ter perseguido, no limiar dos novos tempos, o idealista alemão. Esta sequência é seguramente inverossímil, para não falar no vínculo um tanto vago que a ordena. Entre parênteses: evitaríamos contudo o curto-circuito suplementar caso sugeríssemos que essas relações inquietantes com as coisas – “grotescas, cabeçudas, gigantes” – são tributárias da generalização capitalista da forma-mercadoria; perspectiva de que dependem em larga medida as análises de Marcuse, circunstância que Colleti preferiu deixar de lado, em boa parte por considerar imprópria a ideia de “reificação” que nelas circula – mais uma vez, uma polêmica “niilista” e “irracionalista” com o ser bruto das coisas.

Voltemos à nossa meada. Um inequívoco ar de família envolve não obstante essas digressões disparatadas, mais particularmente o de um ramo um pouco mais turbulento da “grande e lamentável família” dos intelectuais. O requisito de Colleti contra Marcuse, cujo alvo maior é a pretensa origem religiosa da índole niilista do idealismo especulativo, põe-nos mau grado seu diante do conteúdo de experiência do hegelianismo: *niilismo do intelectual de vanguarda*. Salvo engano, um acerto involuntário corroborado indiretamente pelo próprio Marcuse quando sugere de passagem o parentesco que une o discurso hegeliano à *demarche* característica da arte de vanguarda (e os surrealistas encontram-se entre os nomeados por Marcuse): irmana-os a “tentativa comum de quebrar o poder dos fatos sobre o mundo”, numa palavra, a Grande Recu-

sa, essa faculdade negativa de suscitar a verdade ausente, sequestrada pela força das coisas<sup>15</sup>. Em suma, um apreço desmesurado por esse poder de “negar as coisas”, partilhado pela “linguagem da contradição” da filosofia negativa e o zelo iconoclasta dos vanguardistas, que Colletti não hesitou em batizar de niilista.

Não é a primeira vez que niilismo e vanguarda encontram-se associados. Sabe-se que Lukács atribuiu ao primeiro o horizonte raso das ideologias de vanguarda<sup>16</sup>. Aludimos noutro passo à história da Negação esboçada por Sartre, reparando que ela acompanhava os percalços da inteligência francesa nos seus momentos de secessão. Se lembrarmos que tais momentos são congênitos na elite cultivada alemã (ao atravessarmos o Reno abandonamos o “paraíso dos intelectuais”, embora Hegel tenha dito o contrário), não será excessivo presumir que um certo niilismo de fundo percorre como um fio vermelho a evolução de conjunto da Ideologia Alemã. A certidão de nascença da filosofia clássica trazia-o estampado, como vimos noutro momento destas exposições acerca das origens históricas da Dialética hegeliana. Acresce que, naqueles primórdios, os idealistas não foram os únicos a fazerem alarde dele; disso se encarregaram com maior desenvoltura os primeiros românticos, e também com um nome-talismã de substituição: *ironia*, passada a limpo por Hegel sob a denominação mais ampla de ceticismo<sup>17</sup>.

15. Cf. Marcuse, *Raison et Révolution*, trad. cit., p. 45-46.

16. Cf. Lukács, *La Signification présente du Réalisme Critique*, Paris, Gallimard, 1960.

17. Hyppolite alude de passagem à semelhança da ironia romântica com a consciência cética descrita pela *Fenomenologia*, cf. *Genèse et Structure*, ed. cit., vol. I, p. 179. E também aproxima, sem comentários, o ceticismo reabilitado por Hegel da sabedoria do *Eclesiastes*: “ vaidade das vaidades, tudo é vaidade”, cf. *ibid.*, p. 180.

Chamemos então (novamente) de Nihilismo o mal superior da *intelligentsia* alemã mais avançada, “espírito de contradição” que ela tratou de organizar, seja sob a forma estrita do sistema filosófico, hegeliano no caso mais enfático, seja sob a forma mais frouxa da estilização dos altos e baixos da vida ideológica, matéria bruta em que o primeiro ia pondo método à medida em que se constituía. Se observarmos agora, do ângulo particular do nosso problema, essa constelação que brilha no firmamento da “miséria alemã”, veremos que no nihilismo cristalizava-se o processo de ironização das ideias que principiamos a estudar, o grau zero da ironia superior do Conceito.

(1983)



## **IV**

### **Uma Reforma Intelectual e Moral**

**Por que permanecemos  
na Província?**

**Uma irresistível vocação para  
cultivar a própria personalidade**



## Uma Reforma Intelectual e Moral: Gramsci e as Origens do Idealismo Alemão

A certa altura de sua polêmica de vida inteira com Croce, estando em jogo a definição da verdadeira natureza do Idealismo, Gramsci reconhece-lhe a paternidade de uma observação efetivamente original: foi ele de fato o primeiro a ver que a filosofia clássica alemã, sem falar no vasto movimento cultural de que nasceu o mundo moderno, provinha da primitiva rusticidade do homem da Reforma<sup>1</sup>. Mas isto seria tudo. Alinhando com os preconceitos de um Erasmo – “onde aparece Lutero, morre a cultura” –, Croce, no fundo, não compreendeu o processo histórico que do “medieval” Lutero conduziu a Hegel. Ocorre que Gramsci, ao encampar a ideia, tampouco dá detalhes a respeito dessa trajetória. Pouco importa, bastam as coordenadas gerais acerca das origens do Idealismo Alemão para a formulação de um ponto de vista novo, para além do terreno epistemológico habitual, que de resto não invalida, antes enquadra numa perspectiva prática inédita. A principal delas está baseada no reconhecimento do caráter popular da Reforma. Entendamo-nos, pois se trata de uma revolução abortada, porém popular por subver-

1. Cf. Antônio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Turim, V. Gerratana, 1975, p. 1293.

ter as relações tradicionais entre elite cultural e o povo miúdo. Ao contrário do Renascimento, o protagonista da Reforma não foi o grande intelectual, mas, no caso, o povo alemão, de resto abandonado à própria sorte pelos humanistas. Daí a esterilidade inicial da Reforma na esfera da cultura elevada. Aqui justamente a novidade: visto no conjunto, e a muito longo prazo, por este prisma insólito, a Reforma, aos olhos de Gramsci, foi antes de tudo um processo de seleção de uma nova estirpe de intelectuais. Noutras palavras, o Idealismo Alemão é a criação coletiva de mais de uma geração de intelectuais nascidos no seio da massa popular que permaneceu fiel ao movimento da Reforma<sup>2</sup>. Note-se que, se Gramsci tiver razão, compreenderemos melhor a espécie de continuidade alegada por Engels numa passagem célebre, que faria da classe operária alemã a herdeira da filosofia clássica, não obstante a flagrante incompatibilidade de doutrina. É que o vínculo seria por assim dizer de raiz, e tanto mais enfático quanto Gramsci considerava o próprio marxismo uma nova “reforma intelectual e moral”, a derradeira e mais abrangente. Ainda não é este o nosso problema, mas o anterior, o que, se tomado ao pé da letra, muda o rumo da interpretação do idealismo – e na figura de Croce, foi isto mesmo o que Gramsci fez. Tampouco chegaremos até lá – por enquanto basta Hegel, aliás resumo e chave do idealismo moderno.

Como lembrado, Gramsci sequer enumera os múltiplos rodeios ideológicos que enraizaria os “idealistas” nesse primitivo terreno popular. Ficará então por nossa conta e risco a exploração de tudo o que a inegável força dessa sugestão deixa em suspenso. Veremos, em parti-

2. Cf. id., p. 1862, 425-5.

cular, que a “certidão de nascença” do Idealismo Alemão (acrescida do período hegeliano de Berna) atesta, se não a existência, pelo menos o projeto de constituição de um bloco intelectual e moral (para começar a falar como Gramsci) sob a forma de uma nova religião laica de massa. Antecipando: por mitigado e tortuoso que seja “O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão” (1797), esse manifesto exprime, como veremos, da parte da *intelligentsia* do país, a intenção programática, ligada à definição “técnica” do Idealismo, de articular a engrenagem da hegemonia burguesa (à época, um voto piedoso) segundo uma nova aliança entre as camadas cultivadas do país e as classes ditas subalternas. Verificaremos igualmente que o Hegel do período bernês parece cumprir à risca o esquema gramsciano: denuncia, com efeito, o cosmopolitismo dos espíritos esclarecidos com o mesmo vigor com que reconhece na Reforma luterana, junto com a “afirmação sangrenta do direito de levá-lo a cabo”, um dos raros acontecimentos a interessar o conjunto do país e por isso mesmo recalcado pelos donos do poder nos confins da memória nacional. Pois justamente esse interesse nacional – observava Hegel numa passagem da *Positividade da Religião Cristã* – estava

animado pelo sentimento de um direito duradouro, do direito de seguir as próprias opiniões religiosas, as convicções que cada um formou por si mesmo; e no entanto, fora da leitura anual da Confissão de Augsburg que se realiza em algumas igrejas protestantes e que geralmente entedia os seus ouvintes, e fora do igualmente frio sermão que a acompanha, qual é o festejo que celebra a memória da Reforma? Dir-se-ia que os poderosos da Igreja e do Estado se sentem felizes ao ver que em nós dormitava, ou mesmo carecia

de vida, a lembrança do que outrora sentiram nossos antepassados do seu direito e por cuja afirmação milhares deles arriscaram suas vidas.

Uma *Aufklärung* popular que a marcha da contrarrevolução atalhou. Mas antes de comprovar o que dela restou nos primórdios do Idealismo, será preciso entender o sistema de afinidades que orientou o olho clínico de Gramsci até o núcleo daquela primeira transcrição filosófica de uma “reforma intelectual e moral”.

### Uma Arqueologia do “Atraso”

Longe de apresentarem um interesse exclusivamente local, as ideias de Gramsci, não obstante, são dessas que convidam ao equívoco quando deslocadas do cenário que as viu nascer. É o caso das notas que dedicou à Reforma luterana entendida como um movimento nacional-popular.

Seria arriscado fazê-las girar em torno de um eixo exclusivo. Digamos mesmo assim que um dos grandes temas gramscianos vem a ser a transição italiana para o capitalismo moderno, com o seu cortejo de anomalias – se comparada com outras vias clássicas – e as providências estratégicas que suscitam, abrangendo os domínios aparentemente os mais disparatados, da questão do Estado à função nacional do historicismo croceano, da cultura popular à derrapagem do *Risorgimento*, passando por uma revisão da história da cultura letrada italiana ou por uma delimitação do raio de ação do marxismo entendido como expressão de uma vontade coletiva. Em linhas gerais, sua paixão predominante foi em consequência a síndrome global do “atraso” e o cortejo das antigas pragas italianas. Dedicou-se assim, segundo Remo Bodei, ao estudo

arqueológico das cem Itálias diversas e vivendo juntas, da Turim industrializada às cidades do silêncio, da capital burocrática à arcaica civilização do vilarejo sardo; tratou assim de localizar as camadas históricas mais baixas, abaixo das duas classes fundamentais, tratou de descobrir os bolsões de atraso e as diversas modalidades de subordinação formal do trabalho ao capital, tratou de analisar os fósseis pré-capitalistas (o mais gigantesco dos quais é a Igreja, com sua hegemonia unificada).

Esforçou-se em seguida por imaginar as diferentes maneiras de ganhar a não-contemporaneidade para a Revolução. Como antevê-la, afinal, num país em que a burguesia não completara a sua formação histórica e se tornara antes do tempo uma “classe saturada”, que falhara no momento de configurar o Estado unitário e, na ausência do sempre lembrado fermento jacobino, acomodara sua vontade claudicante nos mil compromissos de uma revolução passiva permanente – marcha retardatária que no plano das classes populares se traduzia pela não menos desmoralizante passividade e periódicas explosões avulsas de energia subversiva despendida a esmo? Ocorre que o “atrasado” não é fato isolado e forma sistema com o “avançado”, não constituindo o caso italiano uma idiosincrasia à parte. Veremos – sem tematizar diretamente, é verdade – quais laços de família empurrarão a imaginação conceitual gramsciana para os lados da Alemanha da “via prussiana”, ou para a Rússia oitocentista de niilistas e populistas. Quer dizer, pensando exclusivamente na passagem italiana para o mundo moderno – um caminho “ocidental” –, Gramsci nem de longe foi um pensador apenas de interesse local. Esse o fio – o do desenvolvimento

desigual – a guiar o leitor no emaranhado das singularidades italianas espelhadas nos *Cadernos* de Gramsci.

Um das delas justamente é a panaceia da Reforma luterana que o país não conheceu e concebida em consequência para remediar a imperfeita hegemonia das saturadas classes dominantes italianas. Mas aqui já estamos no domínio das fantasias ideológicas emendadas pelo golpe de vista estratégico de Gramsci. Noutras palavras, estamos no terreno da função intelectual correspondente à falha de formação nacional que acabamos de assinalar. Assim sendo, onde não há jacobinismo ativo, aprofunda-se o divórcio, característico do “atraso”, entre elite letrada e camadas populares, entre intelectuais e nação. Onde portanto há atrofia nacional por debilidades históricas das classes fundamentais, a cultura não encontra linhas evolutivas que lhe deem continuidade social. Ao vínculo orgânico (tão enfatizado por Gramsci) que estreitava as relações entre as classes e seus representantes intelectuais, nem sempre correspondiam nexos reais entre processo mental e vida nacional. O país podia dispor de uma legião de letrados, mas nem por isso conheceu algo semelhante ao Iluminismo francês, não por acaso, novamente, “uma grande reforma intelectual e moral do povo francês, que atingiu igualmente as grandes massas camponesas, revelou um sólido fundo laico e tentou substituir a religião por uma ideologia completamente laica, encarnada por laços nacionais e patrióticos”<sup>3</sup>. Ainda que as coisas não tenham se passado exatamente dessa maneira, deixam no entanto claro o arco da meditação gramsciana: ela abarca, passando-as devidamente a limpo, boa parte das obsessões da Itália cultivada. Eis uma amostra dessas inquietações

3. Cf. *ibid.*, p. 1959.

recorrentes: o Humanismo e a Renascença estavam afinal do lado do progresso? Como explicar a impopularidade do *Risorgimento*? (simples apolitismo de um povo animado por um antiestatismo elementar?) Por que a literatura italiana justamente na Itália não é popular? Pois fazia parte desse conjunto acabrunhante de questões, delimitando o quadro funesto da “miséria” italiana, e anseio igualmente recorrente pela Reforma que não houve: seria necessário ou não provocar na Itália uma reforma religiosa como a protestante? A ausência daquelas lutas religiosas em profundidade, devido obviamente à presença do papado num momento histórico em que fermentavam as inovações que deram origem aos Estados modernos, teria sido um fator de franca regressão? Uma miragem que Gramsci saberá converter em ponto sensível na apreciação de conjunto das vicissitudes de um país encalhado no limiar dos tempos modernos.

## **A Panaceia dos Neoprotestantes**

Ao longo dos anos 10 deste século entra em cena uma nova família de intelectuais liberais, os “neoprotestantes” ou “calvinistas” (Oriani, Missiroli, Dorso, Gobetti etc.). Escarmentados pela apatia popular durante o *Risorgimento*, passam a imaginar uma reforma religiosa que despertasse a nação entorpecida. Na figura de Missiroli, Gramsci ataca pela primeira vez o assunto num artigo de 1916. Sem pronunciar sobre o fundo da questão, rejeita em bloco o tratamento diletante e abstrato de fatos históricos de complexidade considerável: no fundo, elocubrações de

letrados à antiga<sup>4</sup>. Ao voltar mais tarde ao assunto, continuará insistindo na índole abstrusa do argumento, no caráter pequeno burguês dessas aplicações chapadas de esquemas salvadores<sup>5</sup>. Em linhas gerais o programa era o seguinte: o atraso secular da Itália era atribuído a predominâncias da “ideia católica”; ou ainda, numa formulação menos biso-nha, variante da tese revisionista segundo a qual o *Risorgimento* teria sido de fato uma conquista régia e, por isso mesmo, um movimento político artificial, sem raízes no espírito do povo; é que – mais uma vez – não o precedera numa reforma religiosa que, soldando na consciência individual o crente e o cidadão, teria promovido a criação de um Estado moderno, mais exatamente um Estado “ético” (na melhor tradição alemã do termo, seja dito de passagem), evitando a funesta bagatelização da substância estatal (para falar novamente como os conservadores alemães), despojada de seu valor absoluto por obra do desfibrado liberalismo de um Cavour<sup>6</sup>. Tudo isso acompanhado pelo elogio da política de potência do Estado imperial alemão, cuja origem se remontaria por certo à Reforma luterana.

Digamos que uma construção artificiosa como esta ajustava-se ao inequívoco desejo de fazer economia de uma revolução. Daí a afinidade com a história ideológica alemã, onde justamente convergiam apologética protestante e revolução social escamoteada – longe portanto do momento contemplado pelos esquemas gramscianos. De um lado e de outro, estreitando os laços de família na fantasia comum, um passado de malformação nacional. Veja-se, por

4. Cf. *ibid.*, p. 1987.

5. Cf. *ibid.*, p. 1985.

6. Cf. *ibid.*, p. 1985.

exemplo, tudo o que disse Hegel acerca dos alicerces “reformados” do aparelho de Estado concebido à alemã, dando a entender que a Prússia não seria uma potência europeia se não fosse antes de tudo um estado protestante. Frederico o Grande teria assim aprendido e realizado o lado secular do princípio protestante, teria por assim dizer reconhecido que só “o mundo protestante avançou o bastante na esfera do pensamento para alcançar o ponto culminante absoluto da consciência-de-si”. Isto não é tudo. Além do mais, no que concerne à realidade, o protestantismo, segundo Hegel, seria “a própria quietude inerente à convicção (*Gesinnung*), a qual em si mesma mal se distingue da religião, além de ser a fonte de conteúdo legal do direito privado e da constituição do Estado”. Como se vê, um caso notório de autocomplacência, que levava nosso filósofo a contrapor à agitação francesa a calma e confortável reconciliação alemã com a realidade, uma pacificação cimentada pela estabilidade de uma alma “reformada”, fortalecida pela certeza de quem navega a favor da corrente, pois o novo e derradeiro curso do mundo desenrola-se à sombra exclusiva da Reforma – e não da Revolução Francesa. Desde a Reforma, com efeito, já não haveria mais nada de novo sob o sol: a única obra dos tempos modernos consistiria doravante em introduzir no mundo o princípio “protestante” do espírito livre. Trocando em miúdos: não há Revolução sem Reforma, no limite, esta última dispensa a primeira, como a Alemanha demonstrou. No fundo, uma *revolução sem revolução*, correndo pelo trilho conhecido da *modernização conservadora*. – Os neoprotetantes deixavam-se embalar pela ideia de que um destino análogo estaria reservado à Itália: a debilidade congênita da nação e do Estado sanada na esteira de uma reforma religiosa semelhante ao “radicalismo” da luterana nos seus primórdios.

## Metamorfose Gramsciana do Programa Neoprotestante

Em 1926, no escrito inacabado sobre a Questão Meridional, Gramsci voltava àquele imbróglgio ideológico nos seguintes termos:

Os assim chamados neoprotestantes ou calvinistas não têm compreendido que, na Itália, como não pôde existir uma Reforma religiosa de massa, em virtude das condições modernas da civilização, a única Reforma possível verificou-se com a filosofia de Benedetto Croce: foram alterados a orientação e o método de pensamento, foi construída uma nova concepção do mundo que superou o catolicismo e qualquer outra religião mitológica.

Vê-se que esse devaneio de doutrinários não foi rejeitado pura e simplesmente, antes especificado na identificação do significado nacional da filosofia croceana. Ou melhor, ausência desta última dimensão no pensamento estritamente liberal de Croce. Como Gramsci não se cansará de repetir, dando as costas ao povo, Croce não logrou converter-se num elemento nacional, repetindo o gesto dos humanistas, ao contrário de luteranos e calvinistas. A “reforma” croceana foi assim uma *Aufklärung* para poucos, o idealismo, esfera cultural separada, sublimação da vida social compartimentada. Raciocinando todavia nesta direção, Gramsci foi se convencendo de que não seria descabido entender calvinismo, filosofia clássica alemã, economia política inglesa, jacobinismo etc., e tudo o mais que contribuíra para a formação do sentimento moderno da vida, como afluentes de um vasto movimento de reforma intelectual e moral, do qual o marxismo, justamente uma *Aufklärung* de massa, seria a expressão final, uma

fusão de filosofia e política à altura da conexão histórica imaginada por Gramsci entre Reforma e Revolução Francesa. Mas agora Reforma entendida nos termos heterodoxos que se viu, uma subversão do divórcio instituído entre a cultura do povo e a promessa de emancipação que em princípio anima a cultura letrada mais exigente. Este o ponto sensível do que Gramsci frequentemente designa pelo termo “orgânico” – isto é, o fim da alienação. Assim retificada, fabulação neoprotestante excluída, uma Reforma moderna passará a integrar o programa de uma vontade coletiva que se fará representar por um novo Príncipe, como se sabe<sup>7</sup>.

## **A Crise Prussiana da Inteligência Francesa**

A amplitude dessa metamorfose de um sedimento ideológico ressaltará ainda mais se avaliarmos a distância que separa a formulação gramsciana das ideias de um Renan acerca da renovação nacional de um povo combalido – pois é costume lembrar na literatura especializada que uma das matrizes desse ideário remonta a um escrito de Renan (*La Réforme Intellectuelle et Morale de la France*).

Declaradamente autoritárias, inspiradas pelo espetáculo – deplorável aos olhos de um homem de letras convencido de que a França é o sal da Terra – do ocaso infamante do Segundo Império, coroado pela derrota de 1870 e logo arrematado pelo cataclisma da Comuna, essas ideias destinavam-se exclusivamente à elite política e intelectual do país – está visto que das massas não podem emergir razões e princípios novos para reformar um povo –, exortan-

7. Cf. *ibid.*, p. 1560.

do-as a uma espécie de liquidação conjunta do pouco que restara da finada tradição jacobina e (aí a novidade) do seu polo antagônico, o catolicismo: pois afinal, concluía Renan, são dois obstáculos para uma reforma da França de tipo prussiano, a falsa democracia (por definição) e o catolicismo (também estreito por definição); enquanto não forem removidos, prosseguia, as nações católicas serão infalivelmente derrotadas pelos países protestantes. Por onde se vê que o “grande medo” ateadado pela Comuna terminara de empurrar as classes “esclarecidas” do país nos braços da mais descarada apologética. Nisso não eram evidentemente originais as ideias de Renan. Imantadas por um esforço de reconstrução aristocrática do país e cristalizadas em torno da constituição de uma nova elite dirigente, devidamente representada por uma câmara alta, tanto mais inclinada na direção desse Estado forte quanto mais inexpressivas iam se tornando as prerrogativas do sufrágio universal, nas elocubrações de Renan – um apelo constante à força moral e política dos “alguns privilegiados da razão” – transpirava de fato o espírito versalhês da literatura “anticomunarde” da época. Sua originalidade residia sobretudo na maneira de refletir sem preconceitos patrióticos o que se poderia chamar de crise prussiana da *intelligentsia* francesa. Encastelado no que já foi chamado de despotismo bem educado, o que Renan mais prezava na potência vencedora era o vínculo presumido entre proeza militar e cultura universitária: na derrocada recente, a inferioridade da França fora sobretudo intelectual, faltara-lhe cabeça e não coração. Pensava na verdade como os patriotas alemães dos tempos das guerras ditas de libertação, que raciocinavam como se coubesse a Fichte o mérito da vitória sobre os exércitos napoleônicos. Digamos que Renan partilhava, e preconizava para uso doméstico,

a vertente mais agressiva da ideologia dos mandarins alemães da cultura, reconhecendo-lhe por acréscimo a gênese luterana: só a igreja reformada podia conviver com a liberdade acadêmica; em contrapartida, a Prússia jamais renasceria das cinzas de Iena caso não tivesse evitado a funesta via parlamentar. Compreende-se então o fascínio experimentado por um príncipe das *capacités* ao traçar o seguinte panorama da Prússia da Era das Reformas: “todas as capacidades da nação foram chamadas; Stein dirigiu tudo com seu ardor concentrado. A reforma do exército foi uma obra prima de estudo e reflexão; a Universidade de Berlim foi o centro da regeneração da Alemanha; uma colaboração cordial foi pedida aos sábios e filósofos”. Apreciadas as coisas do ângulo desse modelo (um pouco de fantasia), a “reforma intelectual e moral” arquitetada por Renan assemelhava-se a uma intempestiva “revolução pelo alto”, de que evidentemente não carecia a França, ao contrário da Alemanha. É arriscado sustentar que os neoprotestantes italianos tenham convergido integralmente com esse programa, afinal sentiam-se vagamente concernidos por um fenômeno oposto, justamente a ausência de um efetivo componente jacobino nas idas e vindas da história italiana moderna. Resta a ênfase na função intelectual – esse intelectual-centrismo devia estar no ar e, como vimos, Gramsci fixou-o invertendo-lhe o sinal.

## O Frade e o Filósofo

Voltando: vimos Gramsci apresentando, a título de referência histórica, a eclosão do protestantismo na Alemanha como uma reforma intelectual e moral; isso posto, fazia todo o interesse na sua compreensão daquela baliza

girar em torno das relações entre camadas letradas do país e as grandes massas populares. Quer dizer, se não for demais insistir, tomava em bloco a Reforma luterna como um movimento popular, deixando em segundo plano o confronto entre o campo burguês, cujo ideólogo era Lutero, adepto da evolução pacífica e da resistência passiva e portanto do compromisso com o partido dos príncipes – enredo que se repetirá na Revolução de 1848 – e o campo plebeu e radical que possuía os seus próprios intelectuais, como Thomas Münzer, no que discrepava de Engels, porém alinhava em parte com o primeiro Marx, o qual, em 1843, procurava desencavar as origens intelectuais de uma revolução nacional cuja proximidade pressentia: “o passado *revolucionário* da Alemanha”, escrevia nos *Anais Franco-alemães*, “é nomeadamente um passado teórico: a Reforma. Como outrora no cérebro do frade, a revolução começa agora no cérebro do filósofo”, para arrematar, depois de aludir ao namoro firme de Lutero com o novo poder: “mas se o protestantismo não foi a verdadeira solução, foi a colocação verdadeira do problema”. Pois é essa promiscuidade alemã entre o frade e o filósofo que estamos vendo Gramsci retomar em chave menos pejorativa – a seu ver uma das chaves do Idealismo Alemão. Mas o problema de Gramsci, se não variou quanto ao fundo, tomou uma feição mais explícita quanto ao lugar estratégico da função intelectual: entender a Reforma como um episódio de um conjunto mais vasto, uma espécie de história ideológico-política da moderna *intelligentsia* europeia. Tanto é assim que a inspiração imediata de Gramsci parece tomar pé, como se viu e voltaremos a insistir, no cotejo croceano entre Renascimento e Reforma.

### **Renascimento e Reforma segundo Croce e Mehring**

Veja-se a propósito o seguinte trecho da *Storia dell'Età Barroca in Italia*, de Croce, transcrito por Gramsci:

O movimento da Renascença permanecera aristocrático, coisa de círculos de eleitos, e na própria Itália não ultrapassou os círculos de corte, não penetrou no povo, não se tornou costume ou “preconceito”, ou seja, persuasão coletiva e fé. A Reforma, pelo contrário, alcançou essa penetração popular eficaz, mas pagou-se com o atraso do seu desenvolvimento intrínseco, com a lenta, e várias vezes interrompida, maturação do seu germe vital [...]. E Lutero, como aqueles humanistas, deprecia a tristeza e celebra a alegria, condena o ócio e ordena o trabalho; mas por outro lado, demonstra tanta desconfiança e hostilidade contra as letras e o estudo das humanidades que Erasmo pôde dizer: *ubicumque regnat luteranismos, ibi literatum est interitus*; e com efeito, nem só por causa dessa aversão própria do seu fundador, o certo é que o protestantismo alemão, durante um par de séculos, foi quase estéril nos estudos humanísticos, na crítica, na filosofia<sup>8</sup>.

Repetimos que não é difícil conceder que alguns dos elementos do problema que Gramsci irá armar estão presentes em razoável parte neste panorama – inclusive sua maneira peculiar de conceber as relações entre teoria e prática. Lembremos todavia que Gramsci não se encontra inteiramente à margem da tradição marxista quando fixa a imagem da Reforma luterana nos moldes de um movimento nacional-popular em cujo seio germinará, é verdade que com apreciável atraso, algo como uma cultu-

8. Cf. *ibid.*, p. 1858-9.

ra superior, mas que em compensação, durante a fase do seu desenvolvimento popular, permitiu aos países protestantes derrotar os exércitos católicos e, em particular, à nação alemã, entrar em cena como uma das mais vigorosas da Europa – bem entendido, até que a paz de Westfália, pondo um termo à Guerra dos Trinta Anos, consagre a “anarquia constituída” do império eletivo. Note-se de relance o quanto deitam fundo as raízes do chauvinismo hegeliano ao sobrepôr a Reforma alemã às agitações de superfície da política europeia “ocidental”.

Recorde-se então o que dizia Mehring, é verdade que num tom um tanto mais rude, e condensado num esquema geral, a respeito do contraponto entre Reforma e Renascimento. Depois de colocar a Reforma alemã, ao contrário do Humanismo, do lado do progresso histórico, também observava que do ponto de vista dos humanistas – e do Erasmo há pouco referido – a Reforma, cujo principal teatro foi sem dúvida a Alemanha, foi de fato, num certo sentido, uma luta da barbárie contra a civilização; mas para aludir logo em seguida ao ponto cego da crise de má consciência daqueles letrados de elite: pareciam esquecer, lembrava rudemente Mehring, o quanto a cultura romana pressupunha a exploração e a ignorância das grandes massas populares, que a Itália, se queria ver florescer, justamente à sombra do papado, as artes e as ciências, carecia de uma Alemanha oprimida e miserável, enfim, que somente a vitória da barbárie alemã sobre a cultura neolatina podia abrir o caminho que assegurasse à nação alemã um salto à frente na história; em suma, o que na Reforma inspirava horror aos humanistas era o caráter popular dessa maré revolucionária. À primeira vista, as tiradas antioceanas de Gramsci correm por esse trilho malgrado a fonte que as inspira. Qual seja esse trilho já o sabemos,

pelo menos nas suas grandes linhas: é o ângulo polêmico e problemático da *andata nel popolo*, entendida ou não pelos intelectuais, que são ponderados os desencontros que pontuam a formação nacional incompleta.

Como lembrado, Alemanha e Itália convergem em mais de um aspecto, a começar pelo malogro da criação de um Estado absolutista nacional – elemento catalisador na transição para o capitalismo – devido, em razoável medida, ao universalismo de instituições medievais como o Papado e o Império, a que parece somar-se, no caso italiano, o desenvolvimento precoce do capital mercantil nas cidades do norte da Itália. O parentesco vem cifrado também num passo mais recente marcado por uma revolução burguesa “recolhida”, na falta de expressão mais sintética para designar sua comum discrepância do modelo clássico francês ou inglês. Aproxima-se igualmente um mesmo estilo de infelicidade nacional, tendo a Itália conhecido a Contrarreforma em toda a sua nefasta amplitude, passando ao largo no entanto dos movimentos revolucionários europeus que a precederam, assim como a Alemanha, *mutatis mutandis*, partilhara as restaurações dos povos modernos sem nunca participar de suas revoluções, nos termos da tirada famosa do Jovem Marx. Numa palavra, se não for demais a insistência, a afinidade é de estrutura e o seu princípio genérico é o do atraso histórico que num certo momento o desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo foi semeando na sua franja. Não obstante – vistas agora as coisas do ângulo que contava aos olhos de Gramsci e interessa mais de perto o nosso argumento – convém lembrar que, ao contrário do que sucedera a longo prazo na Alemanha reformada, a Itália renascentista não logrou formar uma sólida *intelligentsia* nacional e leiga. É esta diferença que sustentará a função “nacional” do Idealismo num e noutro país.

## Cosmopolita e Nacional-Popular

Dá para imaginar que nem sempre caiu bem o juízo de Gramsci sobre a civilização renascentista italiana, sumário, drástico e bem pouco lisonjeiro: julgar em bloco o Humanismo um fenômeno reacionário, mesmo com a atenuante de que de fato era toda a sociedade italiana que entrava no trilho da reação, deve ter soado no mínimo como uma impatriótica falta de consideração.

Sabe-se que Gramsci ampliou consideravelmente a noção de intelectual. Pois foi deste ângulo mais vasto que se entregou à revisão da história italiana, a começar pelo Renascimento. Releia-se então um trecho da carta famosa de 7 de setembro de 1931:

A partir dessa concepção da função dos intelectuais esclarece-se a razão ou uma das razões da Queda das Comunas medievais, isto é, do governo de uma classe econômica que não soube criar a sua própria categoria de intelectuais e portanto exercer uma hegemonia além de uma ditadura; os intelectuais italianos não tinham um caráter nacional-popular, mas cosmopolita, com base no modelo da Igreja e para Leonardo era indiferente vender ao duque Valentino os desenhos das fortificações de Florença. As comunas foram portanto um Estado corporativo como em vão indicava Maquiavel, que através da organização do exército queria organizar a hegemonia das cidades sobre o campo, e por isso pode ser chamado o primeiro jacobino italiano [...]. Portanto, deriva daí que o Renascimento deve ser considerado um movimento reacionário e repressivo em comparação com o desenvolvimento das Comunas<sup>9</sup>.

9. Cf. *ibid.*, p. 906.

O leitor de boa vontade que se aventurar no emaranhado das notas de Gramsci logo fará justiça à atmosfera polêmica que respiram. Tratava-se então de demolir um renitente lugar-comum, a concepção retórica do Renascimento, na verdade a consagração da retórica como forma nacional. No fundo, uma máquina de guerra destinada a assegurar o domínio cultural da Itália sobre o mundo. Este o ângulo, segundo Gramsci, a partir do qual interpretar a função cosmopolita dos intelectuais italianos, expressão da falta de caráter nacional da cultura, tudo menos domínio cultural de caráter nacional<sup>10</sup>. Examinadas as coisas por este prisma, a história da inteligência italiana apresenta um enredo exatamente oposto. Um exemplo: como não existe no país um bloco nacional intelectual e moral, o povo lê de preferência autores estrangeiros, cuja hegemonia parece então incontestada, sentindo-se muito mais ligado a eles do que aos locais, por seu turno de outro modo estrangeirados<sup>11</sup>. Seja dito de passagem que Gramsci também estava esboçando os lineamentos de uma insólita dependência cultural que o atraso histórico parece trazer fatalmente no seu bojo: no caso, a nova cultura italiana, depois de um largo giro pela Europa, conhece, sob novas formas, um transplante paradoxal em seu próprio solo de origem – assim, tudo se passava como se o conteúdo ideológico do Renascimento italiano se desenvolvesse fora da Itália, na Alemanha e na França, entre outros, em formas políticas e filosóficas, mas o Estado moderno e a filosofia moderna foram implantadas na exata medida do cosmopolitismo dos intelectuais italianos<sup>12</sup>.

10. Cf. *ibid.*, p. 648, 651.

11. Cf. *ibid.*, p. 2117.

12. Cf. *ibid.*, p. 653.

Mas voltemos aos laços que uniam o Humanismo renascentista ao retrocesso da burguesia comunal e o seu conseqüente abandono da vida pública, “rechaçada dos estaleiros e de suas manufaturas decadentes”, à passagem enfim aos principados e *signorie*. Politicamente domina uma aristocracia composta em grande parte de *parvenus*, arregimentada nos domínios dos senhores, protegidos por guardas pretorianas de mercenário estrangeiros: de fato produz cultura e protege as artes mas é politicamente irrelevante e acaba sempre sucumbindo à dominação estrangeira. Ao que parece, Gramsci não atribuía muito peso à funesta conjunção de Humanismo e origens da ideologia dita burguesa, pelo contrário, à maneira dos alemães da Idade Clássica (Thomas Mann incluído), empenha-se com afinco na procura do burguês, perdido nos meandros da infeliz história nacional. Compreende-se que deste ângulo mais ou menos nostálgico (pelo menos para uma sensibilidade vanguardista habituada a hostilizar a civilização do oitocentos) a cultura social do Renascimento surja dividida pelo conflito de duas tendências: de um lado, uma “burguesia-popular” que se exprimia em língua vulgar, de outro, uma burguesia “aristocrático-feudal” que se exprimia em latim e invocava a antiguidade romana: ora, sendo esta volta ao Antigo uma operação de cunho exclusivamente instrumental e político, o Renascimento deveria por força resolver-se na Contrarreforma, quer dizer, na derrocada das Comunas, ou melhor, da burguesia nascida das Comunas no triunfo da romanidade sobre as consciências e tentativa de retorno do Império<sup>13</sup>. Não cabe obviamente repertoriar todas as figuras dessa cisão. Basta um exemplo.

13. Cf. *ibid.*, p. 645.

O Renascimento pode ser considerado a expressão cultural de um processo histórico ao longo do qual se constituiu na Itália uma nova classe intelectual de porte europeu, classe que se dividiu em dois ramos: um deles exerceu na Itália uma função cosmopolita, ligada ao papado e de caráter reacionário, o outro se formou no exterior, o de expatriados políticos e religiosos, e exerceu uma função cosmopolita progressista nos diversos países nos quais se estabeleceu ou participou da organização dos Estados modernos como elemento técnico nas forças armadas, na política, na engenharia etc.<sup>14</sup>

Voltamos assim à raiz do mal. Em larga medida, como já foi observado, os principais elementos da carpintaria do Estado absolutista, das técnicas diplomáticas às administrativas, foram forjados em solo italiano, e no entanto a própria Itália não logrou jamais montar um absolutismo nacional.

## **Populismo?**

Vejamos as objeções de um autor insuspeito de má vontade. Diante de juízos tão inapeláveis, Asor Rosa achou que já era chegada a hora de trazer de volta à cena o outro lado da medalha, a seu ver de longe o mais importante. Numa situação em que a nação não existia e o povo era uma abstração, a camada intelectual representada pelos humanistas conseguia afinal erguer-se acima das mil culturas comunais em que submergia a Itália, dando vida a uma nova cultura unitária e moderna, a mais avançada da Eu-

14. Cf. *ibid.*, p. 1910.

ropa – e tudo isso, sublinha o autor, “não diremos não obstante, mas em virtude do cosmopolitismo dos humanistas italianos, que eram intelectuais muito pouco nacionais e nada populares, isto é, antes de tudo devotos da Cultura e da inteligência”. Como quem diz, chamando à ordem: sobretudo diante do quadro de permanente desagregação social que era o da Itália renascentista, como continuará a ser mais tarde o do Mezzogiorno em plena Itália moderna, é preciso não esquecer que as proezas dos grandes humanistas italianos, assim como os ulteriores feitos da burguesia, bem podiam ser a cifra de valores cuja eventual projeção num plano mais alto não pode ser desprezada em nome do estigma, de fato indelével, que a luta de classes nunca deixou de imprimir nos assim chamados bens culturais, como lembrava enfaticamente Mehring no trecho citado acima. É preciso no entanto destacar que o nosso autor certamente não congelaria o indecível balanço desse contraponto, ao apelar assim tão abruptamente, e abstratamente, para o caráter afirmativo da cultura (para falar com Marcuse), caso não estivesse escaudado pelos equívocos da literatura populista italiana do pós-guerra, os quais, para bem e para mal, prosperaram sob a égide das ideias de Gramsci acerca da “impopularidade” da literatura italiana.

Mas afinal o que dissera Gramsci? Entre outras coisas, continuava a bater nesta mesma tecla,

que não existe no país um bloco nacional intelectual e moral, nem hierárquico e muito menos igualitário. Os intelectuais não saem do povo, mesmo se acidentalmente um ou outro tenham origem popular, e salvo a retórica não se sentem ligados ao povo, não lhe sentem as aspirações e necessidades, os sentimentos difusos, mas, confrontados com o povo, são algo des-

garrado, suspenso no ar, são enfim uma casta, não uma articulação, com funções orgânicas, do próprio povo<sup>15</sup>.

Por pouco que se tome ao pé da letra, um convite à confusão. Ocorre que de uma maneira ou de outra Gramsci tinha sempre um olho posto na formação atrofiada do país, uma história que vinha de longe.

Tudo isso quer dizer que “classe culta”, com a sua atividade intelectual, está inteiramente separada do povo-nação. A questão não é de hoje: o problema remonta à fundação do Estado italiano, e a sua existência anterior é um documento para explicar o atraso da formação político-nacional unitária da península<sup>16</sup>.

Por outro lado, atalhando rapidamente a controvérsia do Humanismo, Gramsci se perguntava: mas evocar o seu cosmopolitismo, o seu caráter regressivo em relação à Itália, a sua lastimável existência separada, tudo isso e o mais que daí se segue, é incompatível com a afirmação do momento de verdade do Humanismo? “*Non mi pare*”.

Seja como for, à primeira vista parece muito pouco provável que a crítica gramsciana da esfera cosmopolita em que planam os intelectuais italianos, no caso dos humanistas, tenha algo a ver com uma simples exortação localista, mesmo como contraveneno para a falta de empenho dos intelectuais estrangeiros. Todavia é mais ou menos essa opinião pouco favorável de Asor Rosa. A preponderância da dimensão a um tempo local e acintosamente pedagógica nas ideias de Gramsci acerca da nova literatura – naturalmente nacional-popular – seria de tal

15. Cf. *ibid.*, p. 2117.

16. Cf. *ibid.*, p. 652.

ordem que esse “moderno humanismo” não encontraria refúgio compatível com suas exigências fora de alguns poucos escritores “*paesani popolari*”, que evidentemente Asor Rosa considera ínfimos. E mais: pela porta estreita e arriscada do “ponto de vista nacional”, as indicações programáticas de Gramsci alcançavam enfim o populismo italiano, fornecendo-lhe a ideologia global de que carecia, entre outras coisas para melhor atrelar a sempre malvista experimentação estética de origem exclusivamente intelectual ao carro da tradição e do *status quo*. Noutras palavras, dentre as consequências da linha geral que as notas gramscianas parecem sugerir, a menos nociva não é, mais uma vez, o descrédito em que caiu durante largo período, no interior do movimento progressista, o convívio entre cultura nacional e as correntes de vanguarda do novecentos, a par de uma ênfase desmesurada numa série infinita de particularismos locais e provincianos. Esta a segunda objeção de Asor Rosa. Mas não teria muito propósito de referir lances da polêmica do populismo na Itália (o que estamos longe de poder fazer, aliás), e os correspondentes acertos e desacerto dos gramscianos, se esquecêssemos do que está em jogo no horizonte da questão, a saber o contraponto característico das situações de atraso histórico: pois é a equação mal resolvida do local e do universal que orienta o permanente desencontro ente cosmopolita e nacional-populares. De qualquer modo, quando se afirma à queima-roupa que a inspiração localista afinal prevalece em Gramsci, é sempre bom lembrar a circunstância original do divórcio entre o “*ceto dei colti*” e o povo, separação dramática que lhe inspira a aparente estreiteza do juízo, na verdade, convenhamos, um prisma inédito na apreensão da luta de classes, pelo menos da parte de um “marxista ocidental”.

Voltemos mais uma vez ao juízo de Gramsci sobre o humanismo renascentista, um fenômeno exclusivamente cultural, *compacto in aria*, obra de uma aristocracia distante e hostil ao povo-nação, insulada no seu “splendido *parassitismo*”, ponto culminante da ruptura entre intelectuais e interesses populares. Para melhor sublinhar o alcance do golpe de vista de Gramsci, reveja o leitor a conclusão das análises de Le Goff sobre os intelectuais na Idade Média, e verá que em substância não dizem outra coisa, além de lançarem uma luz inesperada sobre as preferências gramscianas, que aliás não constituem mistério.

Resumidamente, eis o modo pelo qual Le Goff apresenta a lenta substituição do intelectual medieval pelo humanista, na verdade a formação de uma nova hegemonia. Membro da *intelligentsia* urbana, o intelectual medieval com frequência associou o seu engenho retórico e “dialético” ao movimento comunal democrático (assim a aliança de Abelardo com Arnould de Brescia), desafiando o conformismo dos grandes “rurais”. De um modo ou de outro, o intelectual do século XII estava à vontade e bem situado no centro do *chantier* urbano, lugar geométrico da *disputatio*, paixão intelectual por excelência. Estudando e ensinando as artes liberais, afinal eram técnicos da inteligência, os intelectuais urbanos do século XII ombreavam num mesmo impulso produtor com o artesão e o negociante, enfeixando num dinamismo comum artes liberais e artes mecânicas. É por esse prisma que Le Goff examina o florescimento da Universidade no século seguinte. Com a instituição, porém, emerge à luz do dia o conflito perene com o poder espiritual e com ele a dúvida de uma situação no fundo anômala. O universitário também é um *clerc*, pois o ensino é uma função eclesiástica; e já no fim do período, os intelectuais pouco mais eram

do que agentes pontifícios, diante dos quais a inclusão no mundo do trabalho era apenas uma alternativa remota face à integração nos grupos privilegiados. Dos trabalhadores intelectuais restam apenas os obscuros membros do magistério comunal e que ainda desempenharão um efêmero papel de relevo nos movimentos revolucionário do século XIV, como o dos Ciompi em Florença. Entre outras coisas, o divórcio que apartou de vez a vida teórica e o trabalho manual já anuncia o advento do humanista – compreende-se que personagens tão eminentes não queiram mais correr o risco de uma confusão constrangedora com os trabalhadores. O cuidado com a “bela língua” virá marcar definitivamente o processo de aristocratização do antigo universitário. Pois o humanista é um aristocrata, cujo saber é agora da ordem da posse e do entesouramento destinado ao círculo íntimo de uma elite; o seu meio é a Academia, seu cenário a corte, e não mais a cidade, a riqueza material, a burocracia, o favor dos grandes. “Eles trabalham no silêncio. O que mais prezam é o lazer, o ócio ocupado com as belas-letas, o *otium* da aristocracia antiga”. Mas onde esse *desoeuvrement* distinto e estudioso encontrará melhor refúgio senão no isolamento da viagem, no abrigo solitário do campo? O lazer humanista, que prefere a arquitetura arejada das *villas* campestres, retira de vez o intelectual da cidade. Conclui Le Goff:

Assim os humanistas abandonam uma das tarefas capitais do intelectual, o contacto com a massa [...]. Nada mais eloquente do que o contraste entre as imagens que representam no trabalho intelectual da Idade Média e o humanista. Um é um professor, surpreendido no ato de ensinar, rodeado de alunos, assediado pelos bancos onde se comprime o auditório. O outro é um sábio solitário no seu gabinete tranquilo, à von-

tade no meio da peça ampla e denotando abastança, onde se movem livremente seus pensamentos. Aqui é o tumulto das escolas, a poeira das salas, a indiferença diante do cenário do labor coletivo, *Là tout n'est qu'ordre et Beauté\ Luxe, calme et volupté.*

Será preciso um largo e sinuoso périplo para que o intelectual volte a reatar a primitiva aliança com a massa – ou pelo menos o que ele julga ser assim.

## Narodnost

Na sua feição programática mais ostensiva, o nacional-popular gramsciano foi talvez o derradeiro emblema da “ida ao povo” da *intelligentsia* europeia – e foi sobretudo isto, repetimos, o que Gramsci julgou entrever no âmago do Idealismo Alemão, como a seu tempo verificaremos. Retomemos então o assunto no ponto em que próprio Gramsci se explica a respeito.

Deve-se observar o fato de que, em muitas línguas, “nacional” e “popular” são sinônimos, ou quase [...]. Na Itália, o termo “nacional” tem um significado muito restrito ideologicamente e de qualquer modo não coincide com “popular”; porque na Itália os intelectuais estão longe do povo, isto é, da “nação”, estando ligados, pelo contrário, a uma tradição de casta, que jamais foi quebrada por um forte movimento político popular ou nacional vindo de baixo: a tradição é “livresca” e abstrata e o intelectual moderno típico sente-se mais ligado a Anníbal Caro ou Ippolito Pindemonte do que a um camponês pugliese ou siciliano. O termo “nacional” de uso corrente está ligado na Itália a esta tradição intelectual e livresca: daí a facilidade

tola, e no fundo, perigosa, de chamar de “antinacional” qualquer pessoa que não tenha esta concepção arqueológica e carcomida dos interesses do país<sup>17</sup>.

Admitamos que um afinadíssimo senso das afinidades históricas, e não o mero acaso de uma enumeração fortuita, tenha levado Gramsci a incluir entre os casos de sinonímia de “povo” e “nação” o *narod* russo – quer dizer, admitamos, noutras palavras, que a principal fonte, embora longínqua, do nacional-popular gramsciano tenha sido o populismo russo. Dito isso, é mais um elo – russo, desta vez – que vem se juntar à cadeia de afinidades onde parecem fazer sistema as diversas circunstâncias nacionais do capitalismo retardatário. Já a trajetória inicial da *narodnost* reconstituída no livro de Franco Venturi sobre o Populismo Russo devolve-nos ao nosso ponto de partida alemão. A princípio palavra de ordem reacionária e oficial, a *narodnost* fora calcada em larga medida na apologia germânica do *Volkstum*, que cristalizara os mais diversos sentimentos de hostilidade à Revolução Francesa e seus desdobramentos liberais. Porém, aos poucos, da confusa ganga doutrinária dos eslavófilos, o primeiro Herzen e os demais ocidentalistas foram extraíndo e tamisando uma aura democrática que a palavra de início desconhecia e com a qual passou de vez à tradição do pensamento revolucionário russo. Mas com ela também bandeou uma nova atitude diante das massas populares. Sempre segundo a lição de Venturi, os eslavófilos, ao fim e ao cabo, acabaram sendo a ocasião de uma transformação do socialismo russo, até então mera curiosidade intelectual mal transplantada em solo russo, isto é, malgrado

17. Cf. *ibid.*, p. 2116.

eles mesmos ajudaram a ajustar aquelas ideias ocidentais que comentavam a realidade do capitalismo na França e na Inglaterra à realidade camponesa do país. Não obstante o confucionismo que os distinguiu, foi suficiente que pronunciassem uma palavra verdadeira, *narodnost*, como de resto reconheceu um membro do círculo animado por Herzen, para que ganhasse nova vida nos grupos intelectuais uma sempre latente vocação para a responsabilidade. Confessavam assim os ocidentalistas a inépcia com que formularam, ou antes deixaram de formular, “o problema das relações da *intelligentsia* com o povo, que os eslavófilos pelo menos sentiam romanticamente como fundamental”.

Ocorre, fechando o ciclo dos decalques bem afinados, que essa mesma discussão, pondo enfim em movimento a inteligência do país, também transcorria animada nos círculos berlinenses da esquerda hegeliana (o primeiro exemplo dessa convergência de elites é a atuação de um intelectual russo, Bakunin, no meios jovem-hegelianos), empenhados em acertar, ou descompassar de vez, os relógios da Crítica e da Massa, como se dizia na língua dos irmãos Bauer.

Recruzando a fronteira, talvez surpreenda menos então que Gramsci tenha saudado em Francesco de Sanctis a primeira tentativa de unificação da “classe colta”, além de louvar a forte carga “popular” do seu raciocínio literário – por exemplo, sua adesão ao romance naturalista e verista, definido muito a propósito por Gramsci como a forma intelectual elevada que assumiu na Europa Ocidental o movimento de “*andare al popolo*”, o “populismo” dos intelectuais do século XIX declinante.

Visto no conjunto, o parentesco de algumas formulações gramscianas com as que animavam a fronda re-

volucionária dos “atrasados” países agrários da Europa Oriental (sugerido por Rosário Romeo), onde formam um círculo vicioso as questões próprias de um gigantesco conflito camponês e as tarefas pendentes de uma revolução democrático-burguesa bloqueada, vem a dar um cunho estrutural mais fundo à inspiração russa do ideário “nacional-popular” e, por via de consequência, à “*andata nel popolo*” que passou a afligir uma parte considerável da “grande e lamentável família” dos intelectuais europeus. Em resumo, é o desenvolvimento retardatário do capitalismo que põe o intelectual em evidência, desmesurada como se está vendo, na medida em que no horizonte raso do atraso vai se tornando problemática a ideia de uma revolução nacional clássica e se aprofundando a fratura que aparta as camadas cultivadas das grandes massas amorfas tangidas pela inércia reinante. Daí o irrecusável ar de família que circula através de conjunturas tão diversas quanto as que acabamos de evocar e que se expressa, por exemplo, no fato singular de que Gramsci possa falar com propriedade do berço nacional-popular do Idealismo Alemão meditando o exemplo da *intelligentsia* russa oitocentista, na verdade com o intuito de melhor qualificar o papel nacional desempenhado pela filosofia croceana. Numa palavra, no coração nacional-popular palpita a vocação dirigente que a circunstância infeliz do “atraso” histórico cedo ou tarde desperta nos intelectuais.

E isso – amálgama da má consciência, sublimação do sentimento de responsabilidade e empenho pedagógico – Gramsci viu bem nos russos. Inclusive num registro inesperado, infletindo por exemplo a direção do pensamento patriarcal-cristão dos grandes realistas russos, que tinha por destino uma espécie de sagração religiosa do povo miúdo. Assim, qual a relação – perguntava-se Grams-

ci – contida na expressão dostoievskiana “humilhados e ofendidos”? Justamente a cristalização da paixão predominante em Dostoievski: “o sentimento nacional-popular, isto é, a consciência de uma missão dos intelectuais junto ao povo”<sup>18</sup>. Pode ocorrer, como de fato ocorria, que Dostoievski entenda tal espírito de missão de uma maneira muito peculiar, arrevesada mesmo, sobretudo se pensarmos nos seus irmãos inimigos, os revolucionários estrangeirados. Todavia, conta menos esse lapso do que o ponto de vista que surpreende nos heróis dostoievskianos a fisionomia atormentada (justamente por uma “ideia”, no geral inchada até o paroxismo) do intelectual extraviado longe do povo. Tal é parâmetro – sendo comparáveis os termos do problema – que permitirá julgar, em contrapartida, o pretense populismo de um Manzoni, que em princípio põe em cena personagens provenientes das classes subalternas, gente que não tem história, isto é, “cuja história não deixa traços nos documentos históricos do passado”. O modelo nacional-popular russo – que no “sistema” gramsciano deve funcionar como *supplément d’âme* do paradigma jacobino – que fará então saltar aos olhos o complexo de prevenções que caracterizaria a atitude tradicional dos intelectuais italianos em face do povo, cifrado na fórmula emblemática “*gli umili*”. Ao contrário do que se passa com os “*umiliati*” de Dostoievski, anotava Gramsci, no intelectual italiano a palavra carrega um óbvio ranço de paternalismo, sentimento de indiscutível superioridade, como se exprimisse a relação entre as duas raças<sup>19</sup>. Assim, cotejada com o “espírito popular de Tolstoi”, transparece a falácia da boa vontade “demo-

18. Cf. *ibid.*, p. 2112.

19. Cf. *ibid.*, p. 2112.

crática” de Manzoni diante dos “humildes”:

Sua atitude em face do povo, precisamente, não é “nacional-popular” mas aristocrática [...]. Manzoni não contribuiu para criar na Itália o “povo-nação”; ao contrário, foi um elemento antinacional-popular e tão-somente áulico [...]. Entre Manzoni e os “humildes” há distanciamento sentimental: os humildes são para Manzoni um problema de historiografia, um problema teórico que ele acredita poder resolver através do romance histórico. Por isso, os humildes são frequentemente apresentados como caricaturas populares, com benevolência, mais irônica benevolência.

Nada aí que se aproxime daquilo que Gramsci preza em Tolstói: essa capacidade que tem a palavra do povo de iluminar e precipitar a crise do homem culto<sup>20</sup>. Daí também – contrastando mais uma vez – a impopularidade dos Noivos, que era a da literatura italiana. “O povo sentia Manzoni afastado de si, sentia seu livro como um livro de devoção, não como uma epopeia popular”.

## **A Inteligência “Democrática” Italiana**

O outro filão desse ideário centrado no “nexo sentimental com o povo” (bem entendido) é local, como pudemos entrever na breve referência a De Sanctis, e vai carreando o que produziu de melhor, a partir do oitocentos, a *intelligentsia* “democrática” italiana. Como sugerimos em mais de uma ocasião, Gramsci no fundo também passava a limpo a veleidade burguesa de unir povo e nação. Todas as vezes em que comentava a sobrecarga (pouco confiável)

20. Cf. *ibid.*, p. 2145.

de sentido da palavra “democracia”, Gramsci acentua nela o que entende por dimensão popular, a procura de um vínculo com o povo miúdo, isto é, com a nação.

Nesta direção vão os termos os quais Gramsci louva o propósito básico do *Rinnovamento Civile d'Italia*, de Vincenzo Gioberti não por acaso também um incansável contendor das taras tradicionais das classes cultas italianas, dentre as quais o famigerado cosmopolitismo. Não era igualmente casual que Gramsci, acerca da ideia de literatura nacional-popular, aconselhasse a leitura de Gioberti, que Norberto Bobbio, por sua vez, inclui no elenco de fontes italianas do “sistema” gramsciano: com a reflexão sobre o nacional-popular, tema característico da historiografia oposicionista da anti-história da Itália, Gramsci enxerta o problema da revolução social no da revolução italiana: o problema da reforma intelectual e moral acompanha as reflexões sobre a história da Itália, do Renascimento ao *Risorgimento*, e tem como interlocutor, no que respeita ao primeiro, sobretudo Maquiavel, no que respeita ao segundo, sobretudo Gioberti. E de fato, insistia Gramsci, embora vagamente Gioberti “tem ideia do nacional-popular” jacobino, da hegemonia política, isto é, da aliança entre burgueses-intelectuais (engenho) e o povo”<sup>21</sup>. Numa palavra, união entre espíritos “ilustrados” e classes subalternas, tanto mais almejada quanto mais agudo se fazia o sentimento da ausência de um “jacobinismo italiano”, donde o empenho dos que chegavam atrasados em remediar as lacunas de uma ilustração apenas embrionária.

Note-se que deste mesmo sentimento de missão frustrada dá testemunho a obsessiva denúncia gramsciana do absentismo dos intelectuais italianos.

21. Cf. *ibid.*, p. 1814-5.

Os laicos fracassaram na sua tarefa histórica de educadores e elaboradores da intelectualidade do povo-nação, não souberam satisfazer as exigências intelectuais do povo: e isto precisamente por não terem representado uma cultura laica, por não terem sabido elaborar um “humanismo” moderno, capaz de se difundir até as camadas mais toscas e incultas, como era necessário do ponto de vista nacional, por terem permanecido ligados a um mundo antiquado, mesquinho, abstrato, demasiadamente individualista e casto<sup>22</sup>.

Veja-se agora o contraponto oitocentista de um Gioberti:

O *Rinnovamento* italiano devendo ser democrático, a literatura também deve participar deste caráter e se dirigir ao bem do povo. O que não quer dizer que deva concentrar-se inteiramente nos jornais e nos livros populares, pois a ideia democrática se perverte se abandona as suas outras companheiras. O engenho e a nação são o solo nativo da plebe, a qual não pode ser civil se não é nacional, isto é, se não se encontra unida com as classes altas, e progressista, se não for guiada pelo engenho. Analogamente, a literatura não pode ser verdadeiramente democrática se não tiver por fundamento aquela ciência e erudição superiores, que são sem dúvida privilégio de poucos mas que são necessárias para alimentar as letras populares.

Neste ponto, deixemos de lado por um momento o programa de redenção nacional esboçado por um ex-ministro de Carlos-Alberto em 1848, centrado na tese de uma monarquia unitária encarnada na casa de Sabóia, e façamos marcha à ré de volta às origens do Idealismo alemão, tal

22. Cf. *ibid.*, p. 2118-9.

como expõe o seu primeiro Manifesto de fundação. Retornamos a seguir a fantasia democrática de Guiberti, desentranhada, como estamos vendo, por Gramsci.

## Um Manifesto Nacional-Popular?

O Idealismo Alemão foi em razoável medida uma resposta monumental e coletiva aos desacertos nacionais da vida do espírito. É pelo menos o que transparece com nitidez na sua certidão de nascença, como foi justamente classificado pelo tradutor brasileiro (Rubens Rodrigues Torres Filho) o *Systemprogramm*, “O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, título sob o qual Franz Rosenzweig publicou o manuscrito de 1797, de atribuição tão controversa quanto irrelevante. Eis o trecho que nos interessa mais de perto:

Falarei aqui pela primeira vez de uma Ideia que, ao que sei, ainda não ocorreu a nenhum espírito humano – temos de ter uma nova mitologia, mas essa mitologia tem de estar a serviço das ideias, tem de se tornar uma mitologia da Razão. Enquanto não tornamos as Ideias mitológicas, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o povo; e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo terá de envergonhar-se dela. Assim, *ilustrados e não-ilustrados* [Aufgeklärt und Unaufgeklärte] precisarão enfim estender-se as mãos, a mitologia terá de tornar-se filosófica e o povo racional, e a filosofia terá de tornar-se mitológica, para tornar sensíveis os filósofos. Então reinará eterna unidade entre nós. Nunca mais o olhar de desprezo, nunca mais o cego temor do povo diante de seus sábios e sacerdotes. Só então esperar-nos-á

uma igual cultura de todas as forças, em cada um assim como em todo os indivíduos. Nenhuma força mais será reprimida. Então reinará universal liberdade e igualdade dos espíritos! Será preciso que um espírito superior, enviado dos céus, funde entre nós essa nova religião; ela será a última obra, a obra máxima da humanidade.

O que evidentemente mais sobressai neste projeto insólito é a gravitação do mundo em torno da função intelectual. Malgrado a mão fraternalmente estendida ao povo (afinal a Revolução Francesa, de resto em pleno curso, colocara a fraternidade na ordem do dia), ou por isso mesmo, avulta no programa o papel de destaque absoluto reservado aos espíritos livres, àqueles que “carregam em si o mundo intelectual”, do qual a Ideia, tomada em seu sentido mais enfático, isto é, platônico e kantiano, constitui o centro nevrálgico. Podemos imaginar em consequência a espécie de danação que aguardava os excluídos do círculo mágico da Ideia, os homens “incapazes de entender Ideias”. O primado da Ideia, sob cujo signo nasceu o Idealismo Alemão, traz estampada a ambição de hegemonia alimentada pela *intelligentsia*. De fato, avizinha-se o período de fastígio dos “mandarins”, e com ele, a ilusão, nunca tão bem alicerçada, de que os intelectuais podiam alguma coisa.

Ainda que na forma veleitária do devaneio intelectual, uma curiosa demanda de aliança social. Transposição em chave especulativa da aproximação entre ideólogos jacobinos e *menu peuple* durante a Grande Revolução? Mas quem fala afinal nesse primeiro Manifesto do Idealismo Alemão? Por certo alguns mandarins da inteligência burguesa à procura de um lugar ao sol no sombrio cenário social alemão. Digamos sem muito exagero que na Alemanha retardatária o antagonismo social mais eloquen-

te (sobre o qual pelo menos discorria-se muito, ainda que obliquamente) não tinha lugar entre classes fundamentais, mas encontrava-se a bem dizer confinado na oposição das classes instruídas aos excessos do Antigo Regime, àquilo que nas camadas dominantes contrapunha-se às suas aspirações de cultura e educação superior e que portanto emperrava a ascensão social do homem culto. Tratava-se de um grupo social ténue, porém relativamente coeso, o que se explica em grande parte pela impermeabilidade de um ambiente hostil; além do mais disperso pelas desimportantes e provincianas capitais alemãs, no que diferia do similar francês, beneficiado pela concentração parisiense e o convívio com a sociedade elegante – privado portanto da prodigiosa massa de espírito que segundo Goethe se acumulava em Paris. Essa elite cultivada compunha-se basicamente de funcionários eclesiásticos, e sobretudo de *scholars*, enfim de homens cujos recursos provinham de algum modo, direto ou não, dos meios oficiais da sociedade de corte, aos quais todavia não tinha acesso. Todos haviam passado pela Universidade – foco da oposição burguesa ao absolutismo – e baseavam suas aspirações sociais na nova educação superior: uma aristocracia da Cultura, constituída por homens que exaltavam – nos termos superlativos da filosofia nascente – a sua vocação de intelectuais puros. Esse era um dos focos da Ideia e do *pathos* que lhe corresponde. Formava-se assim uma classe média cuja fonte de legitimidade não era econômica, ancorada nas universidades e no serviço público civil, em cuja estufa germinou a planta exótica da religião alemã da *Bildung*.

É mais ou menos por este trilho que correm as análises de Fritz Ringer sobre os Mandarins Alemães: ao que parece a vindicação entusiasta e exclusiva da qualificação

intelectual teria alcançado o seu auge no período intermédio em que a sociedade tradicional alemã ainda não se desagregara de todo, nem se consolidara o processo que transformaria a Alemanha no mais formidável complexo industrial da Europa capitalista; nesse estágio peculiar da formação histórica da Alemanha, a fortuna tipicamente burguesa ainda não se consolidara e difundira o suficiente para assegurar a qualificação necessária ao *status social*, mas os títulos hereditários advindos da posse da terra, embora relevantes, já não eram mais pré-requisitos absolutos; em tais condições, o patrimônio simbólico constituído pelos bens culturais podia rivalizar com o prestígio tradicional da aristocracia; dito de outro modo: se uma burguesia empreendedora principia a crescer a ponto de assegurar a sua independência, é possível que plebeus cultivados falem pela nova riqueza à maneira de Defoe ou Benjamin Franklin; mas também se a marcha do capital industrial é lenta e submetida ao controle do Estado, se a organização industrial tradicional perdurar por um bom tempo, então os intelectuais não-nobres veem multiplicadas suas chances de chamar sobre si a atenção do corpo social em função exclusiva dos direitos do homens de cultura. Não se pode separar a celebração alemã da cultura dessa curiosa corrida aos diplomas, como não se pode negligenciar o peso da carreira política e social bloqueada na combinação bem alemã de desqualificação do intelectual apenas “civilizado” (isto é, ocidentalizado), e sagração do *scholar* “culto”. Ao mesmo tempo em que verberava o seu colega parisiense “civilizado” (entrincheirado na glória mundana do *esprit*) o intelectual alemão via-se projetado – por assim dizer empurrado pelos imperativos do “atraso” no proscênio nacional, elevado à condição de principal contendor da afrancesada aristocracia reinante, enfren-

tando-a porém no terreno neutro da cultura e da ética de classe. Palavras como *Bildung* e *Kultur* justificam-lhe a existência precária e carecida de um exutório menos tênue de que as veleidades teatrais de um Wilhelm Meister, burguês sensível e letrado que procurou a exposição pública nas tábuas de um palco porque as carreiras ainda estavam abertas ao talento. Mas foram sobretudo palavras de ordem que traduziam e favoreciam a autoconsciência dos intelectuais alemães como corpo social à parte. Esse o personagem que em nome da Ideia e das luzes por ela irradiadas, hostilizado pelas classes proprietárias das quais dependia, procurava selar uma nova aliança com o povo miúdo de uma nação inexistente.

## **Fichte e a Destinação do Intelectual**

Fichte nunca foi arrolado entre os autores presumíveis do manuscrito – aliás por razões filológicas óbvias. E no entanto sua ascendência ideológica junto aos jovens idealizadores do programa não é menos visível do que a imaginação estetizante balizada pelas *Cartas* de Schiller, ou pelo *Hyperion* de Hölderlin. Não custa adivinhar que o espírito de missão que impregna esse manifesto dos novos intelectuais devia pairar sobre a Alemanha cultivada da época. Em Fichte, de modo particular, o afã em determinar a essência o destino do homem de pensamento atravessava-lhe a obra como um fio vermelho: assim, tratou pública e explicitamente do assunto em 1794, voltou a ele em 1805, nas conferências de Erlangen, dedicando-lhe ainda mais cinco lições no semestre de verão de 1811. Com o passar dos anos o contexto variou (do entusiasmo jacobino na virada do século ao fervor patriótico da Era das

Reformas e das Guerras de Libertação), mas a convicção iluminista de fundo continua a mesma, ponto de fuga de todo o Idealismo. Numa palavra: o intelectual é mestre e educador (*Lehrer* e *Ersieher*) do gênero humano – tal é o princípio do artigo de fé da religião alemã da Cultura, entrevista agora do ângulo do seu empenho “filantrópico”, como se dizia. Dá para imaginar a dicção elevada de Fichte ao expor, diante de um público que podemos presumir não indiferente, o heroísmo civilizador do letrado, assunto que reputava sublime, quando menos por nele se decidir a sorte da nova filosofia e a fortuna social das classes instruídas.

Pois é nesse tom, adequado por sinal, que Carlyle comentava as conferências de Fichte. Não custa conferir essa retórica superlativa, deixando entretanto de lado o exame das razões de interesse de Carlyle pelo tema da redenção pela cultura, que aliás julgava de grande atualidade na industrializada Inglaterra dos anos 1840:

Fichte chama-lhe homem douto ou letrado, por conseguinte profeta, ou, como prefere sacerdote [...] Os homens de letras constituem um sacerdócio perpétuo [...]. No verdadeiro homem literário, seja ou não reconhecido pelo mundo, um caráter sagrado; ele é a luz do mundo, ele é sacerdote do mundo [...]. Deste ponto de vista, considero que, durante os últimos cem anos, o mais notável de todos os homens de letras foi, sem comparação, um compatriota de Fichte, Goethe '[...]. O exemplar escolhido por nós de herói como homem literário seria Goethe [...]. Um homem antigo, heroico e grandioso, falando e silenciando como um herói antigo, na figura de um homem de letras muito moderno, de alta educação e alta cultura.

Como ficou dito, renunciemos ao exame desse curioso entrecruzamento entre um ideário cujo horizonte era um

processo tardio e atribulado de transição para o capitalismo e a crítica, patentemente autoritária, em nome da cultura, da desorganização social inerente ao “industrialismo” da sociedade mais avançada no tempo, e retomemos a questão oitocentista do intelectual nos termos em que a formulava Fichte, isto é, segundo imperativos ditados pela preponderância da Ideia.

Caberia ao espírito cultivado – cujo alimento natural, diga-se de passagem, é o Estado de Direito e a liberdade acadêmica – projetar sobre o mundo a *visão* implícita na Ideia, tornando-a enfim *popular*. Portador da Ideia – algo de que carece a grande massa, além de uma “religião sensível”, como preconizava o *Systemprogramm* – o mandarim fichteano é a um só tempo um ilustrado e um visionário; além do mais, a luminosidade singular que a sua personalidade irradia pede distância, própria de quem “supervisiona do alto” o progresso efetivo da humanidade; em boa lógica, o *Gelehrtenstande* vai tomando a feição de um estamento hierático diante do qual a grande massa dos “não-ilustrados”, sendo um instrumento do “douto”, pode ser da ordem do obstáculo. A certeza de que o intelectual é o profeta dos tempos modernos ganha afinal uma formulação definitiva em 1813: Fichte chega a esclarecer a existência de duas categorias sociais fundamentais, o *povo* e os *teóricos*. “Para o primeiro existe somente aquilo que funda imediatamente a ação; aos últimos compete a *visão prospectiva*: são livres, artistas do futuro e da sua história, lúcidos arquitetos do mundo, a partir do primeiro, tomado como matéria sem consciência”. Diante de um desfecho tão inapelável como este, a nova aliança entre povo e ilustrado celebrada na certidão de nascença do Idealismo alemão parece definitivamente condenada. Nem tanto se considerarmos que Fichte naturalmente nunca abandonou a perspectiva de

uma educação popular, uma espécie de educação para a cidadania, uma vez que nem todos estão à altura da edificação do Estado de Direito, o Estado de todo o povo. E sobretudo se repararmos, relendo o Manifesto em questão, que a fraternidade anunciada nunca deixou de depender de uma iniciativa vinda de cima, das classes instruídas precisamente. Mesmo assim, só o estudo não faz um mandarim; é preciso ainda junto ao fetiche do exame e do diploma uma aura impalpável: para Fichte, um intelectual segundo a verdade – e não segundo a aparência e a mera opinião – é apenas aquele que se distingue pelo conhecimento das Ideias, graças à *gelehrte Bildung*, ideal de formação reservado a uma casta de eleitos afinados com a substância íntima do seu tempo, em condições portanto de dirigi-lo. O que pensar deste inequívoco propósito de hegemonia?

Ninguém mais do que Fichte desenvolveu o “aspecto ativo” do Idealismo, para o qual Marx chamou atenção na primeira Tese sobre Feuerbach – pensemos no primado da Razão prática e na correlata constituição do objeto. Evidentemente, nenhuma definição “técnica” do Idealismo, dentre as muitas propostas pelos seus criadores, dada a novidade do assunto, deixa entrever na sua letra qualquer relação mais explícita entre aquele aspecto da atividade ideal do sujeito e a miragem, muito bem ancorada na realidade gelatinosa do “atraso”, do poder intelectual. Entretanto, já à época do seu nascimento oficial, o Idealismo Alemão era claro a esse respeito. Assim, a referência ao mundo das Ideias parecia decisiva para os autores do Programa. Ora, ao longo desses escritos fichteanos à margem das sucessivas exposições da *Doutrina da Ciência*, consagrados à “destinação do intelectual”, a expressão Ideia, sem romper com os termos em que Kant a reivindicou para a nova filosofia, na qualidade de designação genérica dos conceitos puros da Razão, vai aos

poucos qualificando, e confundindo-se, com uma espécie de vida espiritual tão intensa quanto impalpável: visão interior, iluminação e o mais que se quiser nesta direção em que a condição intelectual de uma alma de elite é consagrada. Se algum ramo da moderna *intelligentsia* europeia tinha a fantasia da flutuação desimpedida acima das divisões sociais ideadas por Mannheim, foram os idealistas alemães. Podemos inclusive – as afinidade são mais do que eletivas – ajustar o paradigma da Ideia, para muitos deles “absoluta”, a matéria tópica de sua etérea e sublime existência separada, àquela presumida livre oscilação de uma *intelligentsia* que tinha afinal boas razões para se julgar negativamente privilegiada, sobretudo pela ausência de vínculos de classe mais ponderáveis e definidos – aparência social cujos fundamentos nacionais dos *Quaderni* em que Gramsci registram, sem dúvida pelo avesso, essa mesma convergência do Idealismo e ilusão intelectual, formulado pelo mandarim Mannheim nos termos de uma utopia do ponto de vista sem identificação social definida. Eis o trecho da questão:

Assim como estas várias categorias de intelectuais tradicionais sentem com espírito de corpo a sua continuidade histórica ininterrupta, bem como a sua qualificação, do mesmo modo se apresentam como autônomos, independentemente do grupo social dominante, essa autoposição tem consequências no campo ideológico e político, consequências de amplo alcance. Assim, toda a filosofia idealista pode ser associada a essa posição assumida pelo complexo social dos intelectuais, podendo ser definida como uma expressão desta utopia social segundo a qual os intelectuais se consideram independentes, autônomos, revestidos de características próprias etc.<sup>23</sup>

23. Cf. *ibid.*, p. 1515.

## Schelling e o Novo Senso Comum

Dentre os autores do *Systemprogramm*, Schelling foi sem dúvida o mais fiel à sua letra. De um modo ou de outro, a aspiração messiânica que se exprime ali sobrevive na sua meditação ulterior em torno da entrada em cena de uma nova mitologia. Inclusive quando mais tarde dá à figura carismática do “espírito superior enviado dos céus”, fundador da nova religião (nacional-popular?), a fisionomia mais apagada e multiplicada de uma nova geração. Sempre será oportuno lembrar – como faz o tradutor brasileiro do *Programa*, Rubens Rodrigues Torres Filho –

que esse “espírito superior” não precisa ser entendido como um gênio individual, mas poderia ser o espírito do tempo, trabalhando na obra coletiva de uma geração – é o que Schelling indica com precisão ao falar da época moderna como um tempo em que “o mundo ideal move-se poderosamente para a luz” [...]. E o que merece destaque, nesse sentido, é a contribuição decisiva do idealismo transcendental – do movimento de ideias liberado por Fichte – para precipitar os acontecimentos (também no sentido químico da palavra), em direção a esse rumo da civilização. Será preciso que o ponto de vista transcendental se imponha, que se torne comum essa perspectiva genética que vê o mundo como é “feito” – em sua gênese originária – e que, ao fazê-lo, esvazia de consistência o mundo dos fenômenos, tal como é “dado” ao senso comum.

Não faremos muita violência à justeza destas observações se acrescentarmos que para os *Gelehrten* dessa nova geração o Espírito do tempo foi antes de tudo uma imagem imodesta da condição intelectual, e que por isso mesmo ele só se dá a conhecer àqueles que têm espírito, e que as-

sim demonstram estar afinados com o ar do tempo, isto é, àqueles novos filósofos alemães responsáveis por essa obra coletiva que foi o Idealismo.

De resto, o espírito do Programa é o mesmo dos primeiros escritos de Schelling. Estudando-os, Claudio Cesa, depois de notar que a mitologia para o Jovem Schelling é menos a expressão de épocas arcaicas do que um instrumento permanente de educação popular, sublinha o caráter puramente passivo do papel desempenhado pelo povo nesse processo de “esclarecimento” de que os intelectuais são os protagonistas exclusivos: a eles compete a elaboração dos grandes temas éticos, isto é, dos “mistérios indispensáveis a uma “educação nacional”, nos quais a grande massa seria gradualmente iniciada. Visto deste ângulo, não custa repetir, o pacto projetado entre ilustrados e não-ilustrados é obviamente uma utopia de intelectual, nele se exprime a situação ideal em que o povo aceitaria os valores que, sob a égide das Ideias, emanam desses seres de exceção. Neste sentido, a Revolução é saudada quando suscita e exalta a energia dessas personalidades raras, temida quando nivela tendo por metro o democratismo plebeu. À luz de tamanho desencontro – entre a Revolução Francesa e seus admiradores filosóficos – era fatal o desencanto que finalmente se abateu sobre o melhor da inteligência alemã. O ciclo de tal desengano coletivo é conhecido. Nos termos do nosso problema, a formulação de Cesa soaria mais ou menos assim: aos olhos do jovem Schelling a Revolução traída representaria sobretudo o malogro dessa “ida ao povo” da parte dos intelectuais que supunham transitório seu exílio, no fundo uma divisão nefasta a ponto de comprometer a própria harmonia das faculdades – à maneira em que Schiller a concebia, está claro, ao termo de uma Educação Estética que no limite instaura-

ria uma ordem pós-revolucionária fazendo economia da revolução que a legitimaria. Por esse prisma, o sonhado nexos orgânico entre ilustrados e não ilustrados viria a ser a solução para o paradoxo alemão da revolução burguesa, para o qual o Idealismo, mesclando autonomia e reconciliação estilizada com a realidade, apresentou sem dúvida o melhor *way out*. Mas lembrada esta circunstância, penetramos no âmago da *Aufklärung* preconizada por Kant ao responder enfim à questão: “O que é ilustração?”: como se há de recordar, distinguindo habilmente uso público de uso privado da Razão, Kant conseguia ajustar a esperada maioria de um sujeito sem tutela e submissão funcional à autoridade do Antigo Regime.

Ora, a ruína da nova aliança traz água para o antigo moinho iluminista, de sorte que os intelectuais por assim dizer de corte schellinguiano passam a reivindicar o direito de se desinteressar da política e destacar-se ainda mais da grande massa dos *Unaufgeklärte*. Por onde se vê que o famigerado aristocratismo de Schelling não é bem o fruto de uma doutrina hermética da intuição ou do privilégio do momento estético, mas deita raízes remotas numa espécie de iluminismo de intelectual contrariado em suas veleidades de reforma. Ilustração verdadeiramente insólita, na origem de outra – a derradeira – religião. É bem verdade que esta última é muito pouco ortodoxa: “somente a intuição da identidade absoluta na mais completa totalidade objetiva”, escrevia Schelling nas *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, “poderá de novo e na última configuração da religião unificá-los para sempre” – trata-se enfim, como se a certeza inédita do sujeito-objeto idêntico pudesse transfigurar a trama infeliz das relações sociais, de forjar os elementos de um novo senso comum que justamente *religie* os homens ilustrados e não ilustrados.

Seja como for, à época do Programa Sistemático, Schelling tinha em mente uma espécie de revolução cultural: um novo conceito de humanidade, uma nova cultura e, para tanto, era mister consagrar um novo tipo de intelectual, dotado inclusive de “força estética”. O horizonte desse programa extremado e fantasista era sem dúvida “cosmopolita”, porém não deixava de trazer estampada a cor local no caráter tenso e problemático das relações – ou melhor, da falta delas – entre intelectuais e camadas populares. Uma revolução cultural, portanto, cujo desenlace estaria suspenso ao destino comum, mas agora vivido em nova chave, das classes instruídas e de um ainda quimérico povo-nação. Era assim, piedoso ou não, que o voto que exprimia na aliança entre povo e intelectuais celebrada na certidão de nascença do Idealismo Alemão traduzia a seu modo pelo menos uma intenção de “reforma intelectual e moral”, coextensiva historicamente da definição mesma de Idealismo.

## **O Jacobinismo Literário do Jovem Hegel**

É evidente que não se pode cotejar impunemente a reflexão desenvolvida de um jovem filósofo e preceptor alemão, observador atento e apaixonado, porém distante dos lances mais eloquentes da Revolução Francesa e as ideias de renovação “democrática” da Itália defendidas por um ex-ministro em meados do século passado. Mesmo assim compare o leitor a partir do seguinte passo do *Rinnoamento* de Gioberti, cuja abertura, convém insistir, é significativamente gramsciana:

Na verdade, uma literatura não pode ser nacional se não é popular, porque embora sejam poucos a criá-la,

o uso e o gozo devem ser universais. Além do mais, devendo exprimir as ideias e os afetos comuns e trazer à luz as sensações que jazem ocultas e confusas no coração das multidões, os que a cultivam devem não só visar o bem do povo mas basear-se no seu espírito; de sorte que este vem a ser não somente o fim mas de certo modo o princípio das letras civis. E isto se vê no fato de que tais letras só alcançam a perfeição e eficácia quando incorporam e formam uma coisa só com a nação. Por outro lado, não creio que a literatura grega tenha suplantado a todas as demais em excelência por outra razão que não a de ter sabido melhor do que qualquer outra penetrar no âmago do povo que possuía; assim, na medida que era uma literatura pública, podemos dizer que as de hoje são apenas literaturas privadas. Que a nossa, que já foi a primeira da Europa, seja atualmente pouco menos do que a última, isto se deve ao fato de ter se retirado da vida pública e civil para se tornar ocupação acadêmica e passatempo de poucos ociosos.

Ora, durante sua estada em Berna, Hegel, um dos autores do Manifesto do Idealismo Alemão, tinha justamente os olhos postos no abismo que a miséria alemã ia cavando entre ilustrado e não-ilustrados. Mas como franqueá-los, se, por um lado, o cristianismo – cuja positividade esse filojacobinismo submeteu com minúcia à crítica dos espíritos livres amantes da liberdade antiga – confiscara de vez o que restava no país de cultura popular, isto é, de “fantasia nacional”, e se, por outro lado, faltava ao conjunto do país o mínimo de “fantasia política” para alcançar o curso moderno do mundo? Deixemos sem investigar tudo o que essa nova sensibilidade para o popular deve a Her-

der, renunciemos também a estudar de perto o expediente imaginado por Hegel, de fato reduplicando a ilusão colossal dos jacobinos franceses, constituído por uma religião civil ou popular, isto é, pública ou não positiva, calcada no modelo da Antiguidade, que se supunha então redi-viva – mas não sem antes reparar que esta solução (uma *Volks-religion* cuja doutrina se funde na razão mas atenda aos reclamos da fantasia e do coração, isto é, patriótica a ponto de despertar na alma do povo o sentimento de sua dignidade, mas suficientemente elevada para que dela não se envergonhem as classes educadas) é exatamente de mesma ordem daquela programada logo mais pelo *Systemprogramm*. Voltando aos termos de nossa comparação, iremos nos restringir ao traço mais saliente do ponto de vista dito até agora nacional-popular, salvo engano, do ângulo vagamente especificado dos interesses culturais das classes subalternas, a “parte ilustrada da nação”.

Depois de aludir à total insignificância, para o público popular, dos jogos literários a que se dedica bom número de poetas alemães, e sublinhar o completo desencontro entre a fantasia das camadas cultas e a das classes ditas vulgares, Hegel, exatamente à maneira da evocação nostálgica de Gioberti, contrapõe à mediocridade do presente alemão a plenitude da cidade antiga:

Pelo contrário, um cidadão ateniense que, por sua pobreza, se visse impedido de votar na assembleia pública popular, ou mesmo se visse obrigado a vender-se como escravo, nem por isso deixava de saber tão bem quanto Pércles ou Alcebíades quem era Agamenon ou Édipo, quando um Sófocles ou um Eurípedes apresentavam-se sob as nobres formas de uma humanidade bela e sublime, ou quando Fídias ou Apeles os representavam nas figuras puras da beleza corporal.

Sem dúvida, uma curiosa variante de *Literarischer Sansculottismus*. O escrito polêmico de Goethe que leva a este título é contemporâneo dos manuscritos hegelianos de Berna sobre a Positividade da Religião Cristã. Conquanto diametralmente opostos no que concerne por assim dizer à política de organização da cultura, o classicismo provisoriamente desenganado de um, e a efêmera veiledade populista de outro, convergem no juízo negativo dos obstáculos locais ao desenvolvimento de uma cultura renovada. A rigor, o intento problemático de criar uma arte clássica burguesa e uma política para a *intelligentsia* inspirada num projeto de religião nacional-popular de feito helenizante, podem muito bem andar juntos. Quando e onde pode nascer um ato clássico-nacional, pergunta-se Goethe? Para que obras clássicas nacionais surjam (e podemos pensar nos exemplos evocados por Hegel e Gioberti) é preciso que se “encontrem na história da nação grandes acontecimentos e suas conseqüências aglutinadas numa feliz e significativa unidade [...] e que o autor delas se sinta impregnado ele próprio pelo espírito nacional, por uma espécie de gênio interior, e capaz de simpatizar tanto com o passado quanto com o presente” – é preciso “*immedesimarsi col popolo*”, diria Gioberti. Ora, não existe em parte alguma na Alemanha, prossegue Goethe – bem ajustado ao país porém sem ilusões quanto à infelicidade nacional – “um centro de formação social onde pudessem se reunir os escritores e formar-se, cada um no seu campo, segundo uma única maneira, um sentir único”. Não é muito diverso em espírito, embora com o sinal trocado o lamento apaixonado de um jovem republicano: na imaginação se expropriada de nosso povo, onde a matéria para uma epopeia nacional popular? Se Hegel não disse, certamente poderia dizê-lo, ou então literalmente o seguinte:

“com exceção de Lutero para os protestantes, que heróis poderíamos ter, nós que nunca fomos uma nação? Quem poderia ser nosso Teseu, que fundasse um Estado e lhe desse suas leis? Onde está nosso Asmodio, o nosso Aristogiton, a quem pudéssemos cantar escólios como a libertadores de nossa pátria”, para arrematar, mergulhando fundo no flagelo nacional, a guerra dos Trinta Anos: “as guerras que devoraram milhões de alemães, fizeram-nas os príncipes comandados por suas ambições; a nação era apenas um instrumento que, embora tenha lutado com rancor e furor, nem sequer sabia dizer, ao final, porque o havia feito”. Até aí não vai Goethe – aliás Hegel, como tantos outros intelectuais alemães, não tardará a unir-se a ele na mesma serenidade conformada com a “miséria do país” – para quem “nem mesmo é lícito dirigir à nação alemã a censura de que a situação geográfica a unifica firmemente, enquanto sua situação política a despedaça”. Não obstante, a seguirmos uma observação de Lukács, Goethe era o primeiro a se dar conta de que não era possível em solo alemão uma floração de obras nacional-clássicas caso o terreno não fosse previamente preparado por uma liquidação real do Antigo Regime e o consequente desenvolvimento do conteúdo social da revolução burguesa. De fato, o fecho de sua discussão traz a cifra negativa do reconhecimento dessa condição repudiada: “não desejamos as transformações que poderiam preparar surgimento de obras clássicas na Alemanha”.

No outro extremo, conquanto aparentado, o Hegel de 1795, mau grado seu, expunha o renascimento da Antiguidade à luz crua e anacrônica da emancipação burguesa e entrevia numa religião nacional-popular, que fundisse as duas esferas divorciadas da imaginação nacional, justamente o foco susceptível de criar na Alemanha aquele

“ponto central de formação social da vida”, desejando inclusive as reviravoltas necessárias para tanto. Não se pode dizer que não fosse também de Hegel a equação por resolver: por que não há na Alemanha escritores propriamente clássicos, ou na terminologia do nosso problema, nacionais e populares? Noutras palavras, como Gramsci, na esteira de um Gioberti, com as ressalvas que se viu, diante do Humanismo renascentista, o primeiro Hegel do período republicano estava muito menos empenhado em ressaltar o teor universal das obras da então incipiente *deutsche Klassik*, do que assinalar a carência de caráter nacional-popular da cultura alemã, ou seu escasso e quase nulo enraizamento no povo-nação (por construir) – e neste passo é sempre bom lembrar que até mesmo Lukács não hesitou em pronunciar a palavra que suspeita *Volkstümlichkeit*. De resto, um Norbert Elias, estudando a oposição entre Cultura e Civilização na constituição do repertório dos mandarins alemães em formação, não dizia coisa muito distinta quando sublinhava a falta de *hinterland* característica da elite intelectual alemã, insulada em meio a uma nobreza inculta, uma pequena burguesia filistina e as classes vulgares que temia sem compreender; mas não era tudo isso a cifra da debilidade congênita da burguesia alemã e que a sua recente ascendência cultural vinha complicar ainda mais? Cabia, então, entre outras coisas, denunciar – é o termo mais adequado ao discurso patriótico do jovem Hegel – a cegueira de toda a classe ilustrada da nação ante a cultura popular negligenciada, e para cuja degradação ela própria contribuía relegando-a à esfera humilde do folclore e da superstição, julgando assim apurar o gosto do público (aliás *introvouvable*) e fazer obra de bom tom. Populismo *avant la lettre*. que de resto o próprio Hegel repudiaria, logo alinhado de vez

com o nascente classicismo alemão. Seja como for, à época do seu nascimento, no discurso dito “idealista” ecoava inconfundível acento ora russo, ora italiano – os quais, a rigor, devolviam-lhe a própria sonoridade de origem.

## **Uma Reforma Intelectual e Moral às Avessas**

Um ano depois do Programa Sistemático, Hegel esboça um projeto de reforma intelectual e moral perfeitamente às avessas. Escrevendo em 1798 sobre a atualidade política de sua terra natal, o Württemberg, manifestamente guiado pelo desejo de intervir e influir nos negócios do país – coisa rara num intelectual alemão –, Hegel vacila quanto ao destino político reservado à massa dos não-ilustrados. Já a hesitação diante do título-programa do panfleto anuncia a dificuldade: “que os magistrados devem ser eleitos pelo povo”, logo rasurado, sendo substituído por outro em que “povo” dá lugar a “cidadãos”. “Seria aconselhável”, pergunta-se Hegel, “num país que há séculos é dirigido por uma monarquia hereditária, transferir improvisadamente a uma massa não esclarecida, habituada a uma obediência cega e dependente das impressões do momento, a escolha dos próprios representantes?”. Muito longe de responder afirmativamente, Hegel propõe uma vaga assembleia de notáveis, concentrando o “direito eleitoral nas mãos de um corpo, independente da corte, de homens esclarecidos e probos”. Embora tema o voto democrático – afinal nada garante que uma assembleia eleita pelo sufrágio popular não se transforme numa convenção radical – Hegel toma o partido do parlamento provincial no conflito que o opõe à reação feudal encarnada pelo duque reinante. Pisamos portanto terreno bem conhecido: tra-

tava-se simplesmente, como lembra o insuspeito Rudolph Haym, de “prevenir a ameaça da revolução, mediante sábias reformas”. A citação de um discurso parlamentar de Fox, onde procura as melhores razões para a desconfiança que lhe inspira o sufrágio universal, instrumento virtual de uma “catástrofe em nosso ordenamento político”, dá bem a medida da reviravolta cumprida por Hegel àquela altura. Profissão de fé liberal perdida nos confins da Alemanha? Nem tanto, se lembrarmos que lhe fazia companhia, no seu flanco esquerdo, alguma agitação em favor de uma república na Suábia nos moldes da Suíça napoleônica.

Não é difícil convir que a iniciativa veleitária de Hegel (nem mesmo chegou a publicar seu folheto) é parte do frágil edifício do liberalismo alemão que aos poucos vai tomando a feição de um “cauto e moderado reformismo constitucional” apoiado numa “concepção de direito e do Estado que proteja a burguesia tanto do retorno de um regime absolutista, quanto de uma revolução democrática”, na observação de Antonio Negri. Sabe-se, com efeito, para ficarmos na tradição local, que a construção sistemática da solução liberal à alternativa “reforma ou revolução” remonta a Kant: entenda-se *reforma pelo alto*, nunca *revolução vinda de baixo*. Trocando em miúdos: acompanharemos a Revolução Francesa apenas e tão somente enquanto ela for conduzida pelo rei. Mesmo no que concernia à simples difusão das Luzes, a passagem do estado de tutela ao estado de liberdade (já aludimos ao passo) requeria uma lenta e ordenada evolução (no fundo, o argumento de Schiller nas *Cartas sobre a Educação Estética*), assim como a realização da Ideia de paz perpétua era questão de uma “aproximação contínua”, isto é, algo que só se alcança ao cabo de uma “reforma insensível” e não de “maneira

revolucionária, de um só golpe”. É preciso lembrar todavia que a via oblíqua da reforma não era propriamente apanágio da tibieza do liberalismo alemão, na verdade, a Revolução surpreendera também o moderantismo dos ilustrados franceses, pois antes de 1789 a razão iluminista era reformadora. Porém a cor local torna a se impor tão logo voltemos a observar a curiosa inconsequência do zelo reformador de Hegel, o contraste entre o apelo inicial em favor de reformas incisivas, cujo *pathos* é o do racionalismo político das ideias francesas, e a timidez final de quem não sabe o que propor, embaraçado ante a distância que separa o dever-ser e a inércia da instituição – numa palavra, o ímpeto rousseauísta deságua na prudência conservadora de Burke e Fox. Ora, não está excluído que este deslize retórico e político de um intelectual às voltas com o pequeno mundo de um ducado autocrático não reproduza em ponto menor uma espécie de pequeno deslocamento constitutivo da estrutura mesma do raciocínio kantiano, e de modo geral do próprio idealismo político, a cultura política da Ideia. Esquematizando ao extremo: O Estado de Direito ideado por Kant, se não chega a ser uma construção bifronte, pelo menos alega um pressuposto democrático para uma consequência liberal, isto é, anti-democrática; noutras palavras, o contrato igualitário que lhe justifica a origem, o princípio da liberdade como autonomia, são outros tantos fundamentos elevados à etérea condição da Ideia reguladora, destinada, no entanto, a regular uma prática liberal muito pouco libertária. Em sua, combina-se mediante o artifício da Ideia (centro de gravidade da vida intelectual de um mandarim, como sabemos) Rousseau e Fox, por certo em detrimento das intenções do primeiro. Não se trata obviamente de um cochilo palmar, há muita consequência nesta inconsistência. Ecletismo

então ditado pela relativa irresponsabilidade a que invariavelmente parece convidar uma situação por certo da saturação ideológica, porém socialmente vazia, de sorte que o pensamento não encontra obstáculos para vaguear pelos quatro cantos do mundo das ideias.

Pelo menos é o que dá a entender Lukács a propósito do panfleto de Hegel, em particular a respeito do surpreendente descompasso entre a confusa moderação das conclusões e o radicalismo das premissas, como se uma acanhada dispersão acometesse o vir-a-ser prático da teoria. Também pede explicação o temor de Hegel ante a eventualidade de uma Constituinte à francesa, pois afinal muitos liberais moderados admitiam-na como transição adequada às reformas exigidas pelos novos tempos. Ocorre, acrescenta Lukács, que tanto a timidez de suas propostas de reforma, quanto suas ilusões acerca da possibilidade de uma corporação independente de notáveis determinar a constituição do Württemberg são indícios seguros do que deve o raciocínio hegeliano à síndrome geral da “miséria alemã” – além do mais, a crença nas virtudes de um corpo autônomo de *capacités*, palidamente delineado por Hegel, é mais uma expressão da utopia intelectual que estamos estudando. Em linhas gerais, desnecessário lembrar, o que Lukács volta a sugerir, é a inclusão dessa pequena brochura de Hegel, cuja trama é a incongruência de meios e fins, no rol dos paradoxos alemães da modernização conservadora.

Resta apreciar mais de perto a estratégia global preconizada por Hegel. Para todos os efeitos, a exigência de reforma formulada por Hegel já pouco teria a ver com a reforma intelectual e moral mais ou menos cogitada por ele mesmo na época do Programa Sistemático de 1797. A menos que ajustemos tal reforma a um projeto geral de he-

gemonia burguesa, por mais claudicante que tenha sido o seu destinatário. Mesmo assim, como ficamos? A reforma ético-política de que se trata no panfleto em questão é de fato uma exortação dirigida às classes possuidoras, como quem diz: renunciem a alguns de seus privilégios enquanto é tempo. Voto piedoso? Sim e não, pois afinal sempre se podia evocar a noite memorável de 4 de agosto de 1789, milagre preparado de véspera (mais de um século de desintegração do Antigo Regime) onde a efusão liberal das elites ajustara-se em tempo à *grande peur* provocada pela turbulência dos despossuídos. Hegel não pedia outra coisa ao patriarcado do Württemberg, nem era outro o bom propósito de sua reflexão preventiva, destinada ao uso das camadas dominantes. Acresce que temia a Revolução como quem teme um destino inexorável, além do funesto, sobretudo quando à exigência de reformas vem juntar-se o justo ressentimento das multidões oprimidas e enganadas. Uma nova filosofia da história madrugava, deslocando a antiga intenção de reforma intelectual e moral formulada pelo idealismo nascente nos termos de uma revolução cultural, a um tempo subversão do senso comum e aliança dos ideólogos com o povo-nação a esclarecer praticamente. A contradição que é da natureza do processo é agora reconhecida com maior veemência – o que o filósofo ganha em acuidade materialista perde em sensibilidade para as promessas da cultura popular enquanto fermento democrático – mas ela só aflora na consciência cultivada do filósofo que reflete a contradição padecida pelos despossuídos na forma de um sentimento mudo da alienação. A crítica é agora imanente (o particular não cumpre as promessas do universal que o trouxe à vida), o intelectual não é um doutrinário elucubrando por conta própria, mas o horizonte prático drasticamente rebaixado. Salvo enga-

no, esses os elementos do seguinte balanço de Habermas: o primeiro Hegel,

refletindo sobre o destino, pode iniciar o caminho de uma reforma que realize ela própria a justiça, a fim de não sofrer a justiça terrível de um poder revolucionário e cego [...]. Endereçando-se aos dirigentes, uma filosofia que concebe a história como destino pode apreender o modo de uma articulação da contradição que move as massas incapazes de refletir sobre ela, e pode desmascarar a caducidade dos interesses particulares, confrontando-os pela reflexão com o interesse geral, no momento usurpado [...] a crítica deve então produzir efeitos práticos modificando a consciência dos dirigentes. Ela pode instruir os políticos acerca do justo caráter de um destino que se consumará objetivamente às custas deles, caso não encontrem coragem de desejá-lo.

Doravante o vínculo entre ilustrados e não-ilustrados é frouxo ou nenhum. Todavia sempre se poderá dizer que alguma coisa do espírito nacional-popular do período de Berna sobrevive no reformismo esclarecido (esclarecimento que no entanto se realiza na confluência de reflexão e crítica nos termos que se acabou de ver) dessa espécie de apelo, não aos conservadores, está claro, mas aos homens válidos do país: uma certa intenção pelo menos de instituir o povo-nação (para voltar a falar como Gramsci), associando-o à direção reformadora das classe altas; e ainda, bem sublinhado, o sendo da responsabilidade do homem culto, daquele que carrega em si o mundo o espírito, como se lia no *Systemprogramm*, vocação canalizada para uma reforma consciente, empreendida com conhecimento de causa, por assim dizer, ou melhor despertada na intenção de cristalizar as disposições reformistas das

camadas dirigentes, como se delas pudesse enfim emergir uma nova hegemonia, na acepção gramsciana do termo. No país da via prussiana, um progresso, caso fosse mais do que veleidade.

## **Má Constituição da Alemanha, Consciência Nacional Infeliz**

Um par de anos mais e a nova desgraça política que se abate sobre o antigo Império permite ver claro na situação. A derrota militar infligida pelos exércitos revolucionários da jovem República Francesa representara, entre outras coisas, a experiência direta de que a Alemanha há muito deixara de ser um Estado. Remate dos males que a funesta guerra dos Trinta Anos trouxera consigo? Seria preciso esperar ainda pelo desastre de Iena, grau zero da miséria nacional. Até lá, o melhor registro desse abalo sísmico avizinhandando-se do seu ponto crítico encontra-se nas mais do que atuais considerações de Hegel sobre a combalida constituição do país, *Die Verfassung Deutschlands*, no fundo um ajuste de contas com a experiência desconhecida que a inteligência nacional ia acumulando diante do acelerado processo de desagregação do arruinado Sacro Império Romano-Germânico. O panorama não era alentador, o que alarga ainda mais os méritos de um filósofo em condições de se voltar em proveito para essas matérias de interesse nacional.

Méritos acrescidos sobretudo aos olhos equivocados de um Meninice, ao filiar Hegel à linhagem antiliberal dos ideólogos do estado-potência (*Machtstaat*). Esse passo em falso – cujo grão de verdade levou mais de uma geração de leitores a cometê-lo – não o impediu entretanto de

formular com luminosa concisão o dilema em que se debatia o homem culto alemão no período que viu nascer o manuscrito de Hegel:

Naquele doloroso estado de coisas, restavam ao intelectual alemão somente dois caminhos: ou separar definitivamente o destino do espírito alemão do destino do Estado alemão, refugiando-se nas profundezas sagradas e silenciosas do coração para construir um mundo puramente espiritual; ou então, colocar este mundo espiritual numa relação sensata e harmônica com o mundo real, procurando assim, finalmente, um traço de união entre o estado real e ideal racional. Se isso desse certo, era uma relação inteiramente nova, até então insuspeita, entre a realidade e razão que tomava corpo.

A primeira via alternativa assinalada por Meinecke é a da emigração interior, como se diz tradicionalmente na Alemanha da interioridade radical e apolítica. À via da emigração interior costuma fazer *pendant* o ideal sublimado da formação harmoniosa da personalidade, traço distintivo da nova *intelligentsia* de que também dá notícia o mesmo Meinecke:

Essas catástrofes acabaram decidindo os intelectuais alemães a se retirarem em si mesmos para consumir o aperfeiçoamento de sua individualidade. A enorme riqueza espiritual que a Alemanha acumulou durante o primeiro decênio do novo século foi produzida sob a obscura pressão do seu grave destino político. Foi a desventura que então impulsionou os alemães ao ponto culminante de sua existência espiritual. Isto vale também para Hegel, que tinha plena consciência e clara visão de seu tempo.

Rosenzweig, por seu turno, também reconhece sem hesitação no manuscrito de Hegel sobre a Constituição o tom

particular da confissão: na nostalgia daqueles espíritos que vagam à luz das Ideias (com maiúscula), Hegel teria posto em cena não só os sofrimentos de uma Bela Alma, ou mais exatamente, a emigração interior do Hyperion hörllderliano, mas retratado por acréscimo e com conhecimento de causa o remorso da “suprema subjetividade” que o tolhia no verão de 1797.

Duas palavras sobre o teor particular dessa experiência intelectual. É possível dizer que a Dialética nascente é em grande parte uma formalização dela, uma tentativa de transcrição conceitual desse conteúdo de experiência que acabamos de especificar. Mais exatamente: consideradas as coisas do ângulo desse vínculo original entre Dialética e processo intelectual (uma Forma interessada em transpor o curso do mundo para o plano mais depurado dos seus nexos), procuremos dar um nome aos termos da alternativa fixada por Meinecke no limiar da meditação hegeliana sobre o destino nacional. De um lado, o niilismo (um termo de resto muito preciso no repertório do Idealismo Alemão) do intelectual de vanguarda na circunstância equivocada do “atraso” histórico. De outro lado, uma espécie de consumação relativa, porém bem ajustada a essa mesma circunstância histórica do “atraso”, do sentido de missão entranhado na condição de intelectual. De um lado, missão e empenho (dentro dos limites da estrita Razão), do outro, sentimento de segregação. Dito isto, tocamos no ponto nevrálgico assinalado há pouco, se é verdade que podemos identificar no primeiro membro do dilema em questão, segundo o Hegel da maturidade a existência irônica do intelectual no fundo acabrunhado pela miséria nacional, o portador da “dialética negativa” (o segundo momento do método), e no outro termo da disjunção o agente catalizador da dialética superior do Conceito

(o momento positivo-racional do Método, a dialética na sua feição afirmativa, sinóptica, isto é, entrevista na sua verdade final, ao contrário do acabamento inconclusivo da primeira, puramente negativa, para muitos, a dialética na sua acepção mais enfática). Ora, a façanha a que se resume o hegelianismo consistiu em entrelaçar esses dois termos nos quais se esgalhava o tronco da *intelligentsia* alemã, é verdade que enxertando o primeiro no segundo, quer dizer, subordinado o ser bruto da dialética ao seu momento afirmativo: a rigor uma só dialética bifronte circulava nas veias do homem culto num país “atrasado”, aliviando-lhe o fardo. Se isto é fato, cabia ao filósofo antes de mais nada espantar a melancolia encasulada nos homens supérfluos refugiados na emigração interior e envoltos pela carapaça protetora da *Bildung*, resolvendo-a enfim na dialética superior da Ideia, cujo movimento irá definir a fisionomia de um novo tipo intelectual. Tal é a intenção que comanda o gesto hegeliano no seu nascedouro, todo ele solicitado e moldado pelo empenho do intelectual na redenção do país, a ponto de a reflexão filosófica sobre o curso do mundo confundir-se com o esforço de resolução da questão nacional. Na virada do século, percebendo finalmente que a política tomava o lugar do antigo destino, o programa filosófico hegeliano centrava-se numa espécie de conversão do intelectual refratário, cuidando de transfigurar sua autocomiseração (que poderia assumir aspectos vanguardistas de pirueta suspensa no ar) em energia prática. Pouco antes, o apelo reformador dirigia-se à clarividência dos dominantes, trata-se agora de reformar a nostalgia dos homens de reflexão, esses membros alados da burguesia, como costumava dizer Pierre Naville. Escrevia então Hegel:

O estado do homem que sua época exilou no mundo

interior só pode ser, caso insista em permanecer nessa condição, uma morte perpétua ou, caso a natureza o empurre para a vida, uma aspiração a superar o negativo do mundo circundante [...]. O sentimento de contradição da natureza com a vida existente trai a necessidade de que a contradição seja eliminada; e isto de fato ocorre quando a vida existente perde o seu poder e a sua dignidade, tornando-se algo puramente negativo. Todos os fenômenos desta época demonstram que não se encontra mais satisfação na velha vida.

Não se poderia dizer melhor. Note-se que tal insatisfação não é apanágio da *intelligentsia*, sendo partilhada pelo povo miúdo das classes subalternas. Destacando-se desse fundo comum de mal-estar na civilização do Antigo Regime, cedo ou tarde se imporia aos espíritos mais afiados pela experiência social o imperativo de convergência entre engenho intelectual e a força represada dos despossuídos. Hegel apanhou a coisa no ar e deu-lhe sem exagero uma formulação lapidar numa das Introduções do escrito sobre a Constituição:

A crescente contradição entre o desconhecido que os homens inconscientemente procuram e a vida que lhes é oferecida e consentida, e que de fato é a sua própria vida, a nostalgia da vida daqueles que elevaram em si mesmos a natureza à condição de Ideia, *carregam em si um impulso de aproximação recíproca*. A necessidade dos primeiros de aceder à consciência do que os aprisiona, e ao desconhecido, pelo qual aspiram, vai ao encontro da necessidade dos segundos, de introduzir na vida a Ideia que elaboram [grifo nosso].

Mais uma vez: não se poderia traduzir melhor a inspiração nacional-popular do programa de fundação do Idea-

lismo alemão, projeto de amálgama e consenso entre a elite esclarecida e a grande massa dos não-ilustrados. Estamos vendo que a curva descendente descrita pelas idas e vindas do hegelianismo nos seus primórdios retrata a paulatina diluição da veleidade nacional-popular num projeto de reforma do entendimento e da vontade das classes dirigentes. No final do trajeto, o desfecho mais do que previsível: do antigo programa de reforma intelectual e moral parece subsistir apenas a vontade muito pouco popular de resolver a questão nacional pela via da modernização do aparelho de Estado. Seja como for, pode-se dizer que aquela primeira inspiração hibernará nalgum canto menos visitado do espírito mandarim durante o “período artístico” (Heine). Para que se faça uma ideia do alcance e penetração da convergência há pouco formulada por Hegel, basta lembrar, sem maiores comentários, o projeto ruminado pelo jovem Marx de fundir num só bloco de humanidade inteiriça “os que pensam” e “os que sofrem”. Por certo um projeto de intelectual.

Mas voltemos às observações de Meinecke. Em poucas palavras eis o que a seu ver distinguia Hegel da maioria dos contemporâneos: o sentimento seguro e premonitório do que havia de insustentável e desnaturado em tal situação, o sentimento “de que a vida real e a vida do espírito não podiam a longo prazo permanecer assim espasmodicamente separadas uma da outra sem causar um novo desmoronamento e com isso, ruína do espírito”. Em suma, o que se espelhava nessa plataforma de uma nova geração de intelectuais era “toda a força espiritual da Alemanha, comprimida, rejeitada da vida, preparando-se no entanto para chocar-se potentemente contra essa mesma vida que a repelia”. Não é difícil compreender o propósito de Meinecke ao empregar tal advérbio: se de fato a Alemanha

não é mais um Estado como afirma Hegel introduzindo seu manuscrito, é porque somente com a “potência” um Estado torna-se verdadeiramente real.

## **Do Nacional-Popular à Demanda de Estado**

É mais ou menos por essa época que transparece em Hegel a ambição de ser o Maquiavel da Alemanha, esperando levar a bom termo o projeto cuja realização a força das coisas recusara ao escritor florentino. Entendamos, o projeto de criação de um Estado nacional unificado. Voltamos assim à analogia das duas transições abortadas para o mundo moderno. Aliás é o próprio Hegel quem julga comparáveis conjunturas históricas manifestamente tão diversas. Depois de considerar a formação do Estado-nação nas monarquias absolutas ocidentais (França, Espanha e Inglaterra) e lamentar, na anacrônica “anarquia constituída” alemã, a ausência de um “centro universal” que assegurasse, contra o mero agregado de interesses a que se resumia a nulidade do país, a generalidade do poder político, Hegel ressalta a comunidade de destino entre Alemanha e Itália, com a diferença de que esta última, em virtude de sua antiga e elevada cultura, fora a primeira a conhecer aquela lamentável linha de desenvolvimento (ou a falta dele) que agora a Alemanha percorria até as últimas consequências; mas parecendo estar a via alemã assim a cavaleiro da vertente italiana e da tendência moderna à unificação, não caberia, pergunta-se Hegel, esquadrinhar o conjunto de circunstâncias em condições de favorecer a segunda alternativa? Não surpreende que então lhe ocorra a imagem de um Maquiavel patriota e homem de estado convencido de que somente a transformação a ferro

e fogo da península num Estado uno e indivisível poderia redimi-la da miséria universal em que mergulhara. Um Maquiavel Jacobino? Seria pedir muito a um intelectual alemão. Além do mais é preciso lembrar que a reabilitação de Maquiavel na Alemanha de inícios do século XIX corria paralela à voga nacionalista italiana, em cuja crista despontava a figura de um Maquiavel reformador, como se a fundação do Estado italiano dependesse da descoberta da *realità effettuale*, que justamente a obra do secretário florentino facultara.

De modo que a redescoberta desta última vinha cimentar uma espécie de nascente *demande de Estado* da parte de Hegel, que nisto também cuidava de ouvir a voz do povo. Já vimos Gramsci associar Idealismo e preponderância ilusória da função intelectual; e sabemos também que ele notou com a mesma perspicácia que toda vez em que predominam os intelectuais surge o Estado apresentando como um absoluto<sup>24</sup>. Mas para tanto será preciso esperar pelo Estado Ético que o Hegel da maturidade oporá ao mero “garantismo” do Estado capitalista dos liberais. Voltemos à opinião de Meinecke já referida: está visto agora que o elogio do realismo maquiaveliano, patente por exemplo na reusa da incompatibilidade tradicional entre a moral e a política, viria confirmar a índole original do hegelianismo, uma filosofia da razão do estado, agora reconciliada com a própria razão. No afã de arrolar Hegel entre os poucos intelectuais sensíveis à necessidade de se forjar de uma vez a potência do Estado alemão, Meinecke não desdenha invocar até mesmo um certo “senso para a potência”, cujas raízes elementares Hegel traria entranhadas nas suas disposições naturais “para

24. Cf. *ibid.*, p. 133.

ser um homem de potência” – assim como Nietzsche, tirante a intenção pejorativa, aludia a uma “suprema forma de dominação e governo” diante de cuja representação se regularia a “alma sedenta de admiração e veneração” do dialético... Sempre será possível trocar em miúdos bem mais prosaicos os termos elevados dessa alegada Vontade de Potência (o imperialismo contemporâneo de Nietzsche ainda estava longe) e lembrar, entre tantas circunstâncias, que o mesmo mandarim que administrava um ginásio em Nuremberg bem poderia, mais tarde, ter atendido um chamado de Berlim na esperança de exercer cedo ou tarde algum cargo mais importante do que uma cátedra. Isto posto não se pode negligenciar a conjuntura histórica invocada por Meinecke no intuito de entroncar a apologia hegeliana de Maquiavel na equívoca (para dizer o menos) linhagem alemã da “ideia do estado-nação-potência” (*nationale Machtstaatsgedanke*). Não custa conceder, por exemplo, que o paradigma hegeliano tenha sido a “política de potência do absolutismo”, vale dizer, o sentimento que a supressão da poliarquia feudal do Estado absoluto monárquico centralizador representava no final das contas um progresso.

Dito isso, Meinecke arma um curioso quebra-cabeça, por certo para melhor sublimar as “vantagens do atraso” (como diria Veblen), na verdade idealizando os sintomas do mal superior alemão: tudo se passa como se a antiga tensão ideológica entre empirismo e racionalismo, *Realpolitik* e jusnaturalismo, Estado-real e Estado de Direito – e tudo o mais que se costuma derivar destes pares anti-téticos – permanecesse irresolvida no céu das ideias que presidia o nascimento do mundo moderno; nem mesmo lograsse visto que só fizeram aumentar o contraste entre o desenrolar das razões de Estado (aliás sempre as mesmas,

isto é, as do Capital) e as flores da retórica filantrópica que lhe pavimentavam o caminho, entre o Estado considerado do alto (dos seus interesses) e o Estado construído de baixo para cima, na esperança de que a razão do gênero humano substituísse a famigerada razão de Estado. Ora, a conciliação desses extremos estava reservada a uma nação infeliz: “não um Estado vitorioso e trilhando a via do progresso, mas só um Estado a caminho da ruína podia dar um doloroso impulso nessa direção”. Para um intelectual alemão, acrescenta Meinecke, “a política de potência não era uma coisa natural, mas de certo modo um artigo estrangeiro de importação, do qual se podia discutir a utilidade ou o prejuízo. Mesmo no século XVII, os representantes alemães da doutrina da razão de Estado tinham a impressão de estar diante de uma planta que não crescera em terra alemã” – como se vê, até mesmo nestas paragens duvidosas é forçoso admitir que a relativa isenção gerada pela disponibilidade ideológica, e “atraso”, convergem. Isto não é tudo. É preciso levar em conta a posição histórica da Alemanha, adverte ainda Meinecke; assim, em virtude do seu “atraso” secular, a Alemanha fora até agora objeto e não sujeito da política europeia de potência; sua marginalidade não lhe permitiria nem de longe desenvolver uma política de potência nos moldes daquela posta em prática por países “avançados” como França e Inglaterra; sobrevinda a derrocada final com as guerras da Revolução, e depois napoleônicas, pode então a Alemanha combatida e subjugada considerar com “uma certa admiração e desejo ardente as armas da potência e, com estas, também as do maquiavelismo”. Noutras palavras, era preciso colocar em dia com os novos tempos o antigo edifício alemão e tanto maior era a urgência ressentida pelas cabeças pensantes do país quanto mais firme era a certeza, como

era o caso de Hegel, de que a vitória dos exércitos franceses era uma prova de força e coesão do Estado moderno resultante, na França, da síntese entre centralismo absolutista e transformação revolucionária. Contra esta força social, o *liberum veto* medieval e mesquinamente particularístico dos príncipes do velho Império alemão em decomposição revelara-se totalmente ineficaz. Em suma, a modernização da Alemanha através da sua unificação política, tal era a palavra de ordem do ensaio de Hegel e não um apelo ao nacionalismo alemão (voltaremos ao equívoco, que também jamais foi o de Gramsci). Repare-se então que é a consciência dividida, e muito pouco amena, do “atraso” que articula a demanda de Estado e também que ela é o traço de união que em princípio deve associar o intelectual, cuja letargia Hegel tomou a peito exorcismar, à tarefa reformadora de construção do Estado nacional.

## **O Jacobinismo Precoce de Maquiavel e o Absolutismo**

Maquiavel era portanto uma figura emblemática cujo patrocínio é invocado para sancionar um processo de modernização nacional comandado pelo Estado. Assim, o abandono da oposição convencional entre moral e política, a legitimação da violência política, o reconhecimento do primado político da guerra, são outros tantos motivos maquiavelianos que traem a aclimatação do conceito moderno de Estado no solo fértil da *intelligentsia* alemã interpretada por Hegel. Apoiemo-nos outra vez num resumo de Habermas:

A superação das formas historicamente caducas de uma situação congelada na sua positividade não é mais concebida, portanto, como era o caso nos Escri-

tos Teológicos da juventude, como a atualização da moralidade antiga, mas como uma transformação do Império em um Estado burocrático moderno, apoiado numa administração centralizada do imposto e num exército profissional rigorosamente organizado – um Estado que, enquanto tal, permanece exterior à esfera de liberdade característica das relações privadas entre cidadãos.

Uma vez alcançado este ponto de observação podemos arriscar um balanço. Qual o destinatário do inequívoco apelo contido no ensaio de Hegel, que em tantos aspectos dá seqüência ao Manifesto de fundação do Idealismo Alemão? Os derradeiros homens retos da velha oligarquia, a *intelligentsia*, uma nova burocracia reformista? Acresce que, à maneira enigmática de Maquiavel, e não só por excesso de zelo no desempenho de seu papel de Maquiavel alemão, Hegel também convoca, arrematando o seu escrito, a figura demiúrgica de um novo Príncipe, a um tempo libertário e conquistador, porém seguramente calcado no mito iluminista do herói legislador e fundador do Estado. Mas este Teseu ilustrado, que no entanto não desdenha a violência, o que deve criar antes de tudo senão um povo? Uma vontade coletiva nacional-popular? Por um momento Hegel parece proceder como se levasse em conta essa alternativa, como se não tivesse desativado inteiramente o *pathos* anticosmopolita que animava os escritos de Berna. Se assim for, o projeto de modernização das estruturas sociais e política da Alemanha também é o de articulação de uma nova hegemonia, evidentemente de corte burguês, porém indefinido e difícil de qualificar.

Voltemos ao exame da efêmera tentativa nacional-popular que parece despontar aqui e ali nos primeiros escritos de Hegel. Consinta então o leitor no artifício de

se atribuir a Gramsci, sem nenhuma prova documental, o sentimento de que o elogio concomitante, e algo disparatado, de Maquiavel e Richelieu, denunciaria da parte de Hegel seu namoro juvenil com o ideário dito nacional-popular. A conjectura será talvez excessiva porém suas razões, plausíveis. É que para Gramsci, como se sabe, Maquiavel foi, entre outras coisas, o “teórico dos Estados nacionais governados por monarquia absoluta, isto é, teorizava na Itália o que na Inglaterra era energeticamente posto em prática por Elizabeth, na Espanha por Fernando o católico, na França por Luís XI”, como lemos na carta de 14 de novembro de 1927. De modo geral, “sua arte política representa a filosofia do tempo, que tende à monarquia nacional absoluta”<sup>25</sup> – mas deixando-se assim empolgar pela “forte unidade estatal” alcançada pela França ou pela Espanha, e fazendo-se o paladino letrado da fundação de um Estado Nacional italiano. Maquiavel tornava-se na verdade o “teórico do que sucedia fora da Itália e não de acontecimentos italianos”<sup>26</sup>. Por outro lado, basta mencionar o suposto “jacobinismo precoce” de Maquiavel, tantas vezes encarecido por Gramsci, para que deparemos o quadro familiar dessas filiações. Sem maiores problemas, Gramsci se alinha com a tradição marxista que apresenta o Estado absolutista como o resultado do equilíbrio entre aristocracia e burguesia, ou melhor, bem mais do que um mecanismo de equilíbrio, um aparelho poderoso a serviço da nascente sociedade burguesa em sua luta contra o feudalismo. Assim, a “ferocia” de Maquiavel estaria exclusivamente voltada contra os resquícios da anarquia feudal e

25. Cf. *ibid.*, p. 9.

26. Cf. *ibid.*, p. 1914.

não contra as classes progressistas e produtivas, de sorte que a sua vindicação de um “Estado forte em geral, e italiano em particular” exprimia de fato a exigência de uma “forma política que permitisse e facilitasse o desenvolvimento ulterior das forças produtivas burguesas”<sup>27</sup>. O antimachiavelismo de um Bodin, por exemplo, tal como o interpreta Gramsci, gira em torno desse mesmo eixo, onde se destaca o uso que fazem um do outro absolutismo e burguesia em formação; o peso relativo atribuído às formas políticas geradas por estes dois protagonistas, e a correspondente ênfase seja no momento do consenso, seja no da coerção imediata dependerá, lembra mais um vez Gramsci, da respectiva diferença de fuso histórico, isto é, da “condição de atraso e estagnação da história política e social italiana”, que é o pressuposto do discurso maquiaveliano<sup>28</sup>.

Ora, a Itália estudada por Maquiavel carecia de instituições representativas bem implantadas na vida nacional, como a dos Estados Gerais na França; ressentia-se, portanto, da ausência de uma classe burguesa com relativa voz no capítulo, abafada pela dos *condottieri*, o que importava num obstáculo considerável no caminho absolutista em direção ao Estado nacional. E assim por diante. Veja-se por um momento a opinião diametralmente oposta de Perry Anderson: as *signorie*, objeto da teoria política de Maquiavel, o qual segundo o Autor ressentia-se da ausência de qualquer conceito objetivo e definido de Estado, não podiam por sua própria natureza engendrar a forma de Estado característica dos tempos modernos, “o absolutismo real unitário”; ora, o pensamento político de Maquiavel teria sido o

27. Cf. *ibid.*, p.1572.

28. Cf. *ibid.*, p. 1574.

produto de experiência histórica confusa dessas *signorie*, apresentado tradicionalmente como o ponto culminante da *Realpolitik* moderna, prefigurando a prática das monarquias da Europa absolutista, era de fato um programa idealizado para uma *signoria* em escala italiana, ou mesmo parte da península, num momento em que esta forma histórica estava sendo suplantada. [Em suma, continua nosso Autor]. Maquiavel confundia duas épocas históricas distintas imaginando que um príncipe italiano teria podido formar um poderoso Estado autocrático, recriando as milícias de cidades típicas das comunas do século XII e há muito tempo esquecidas.

Ora, a partir do momento em que se admite que o Estado absolutista não foi jamais um árbitro entre a aristocracia e a burguesia, muito menos um instrumento nas mãos da burguesia nascente, mas a nova carapaça política de uma nobreza ameaçada, isto é, que as grandes monarquias da Renascença foram antes de tudo um aparato modernizado destinado a manter a dominação dos nobres sobre as massas rurais – como o faz por exemplo Perry Anderson –, é natural que o engano de percepção histórica cometido por Maquiavel comprometa a apreciação de conjunto da formação nacional atrofiada feita por Gramsci, sem falar no fato de que à primeira vista também padece da ideia tradicional que manda creditar ao absolutismo um caráter burguês embrionário e, portanto, relativamente progressista. Daí sua tendência a telescopar, insiste o mesmo Perry Anderson,

dois problemas históricos distintos, o da ausência de um absolutismo unitário à época da Renascença e o da ausência ulterior de uma revolução democrático-burguesa durante o *Risorgimento*. Ambos são tomados

como prova do malogro da burguesia italiana, o primeiro em virtude do corporativismo e da involução das comunas no fim da idade medieval e começo da era moderna, o segundo em razão do conluio dos moderados com os latifundiários do sul em meados do século XIX. De fato, como vimos, a verdade é totalmente diferente. Foi a ausência de uma nobreza feudal dominante que impediu o advento de um absolutismo peninsular e, por aí, de um Estado unitário comparável aos da França e da Espanha; e foi a presença de tal nobreza regional do Piemonte que permitiu a criação de um Estado que deveria servir de trampolim para uma unificação tardia na era do capitalismo industrial.

Como ficamos? Debilidade congênita da burguesia local ou relações feudais de dominação declinantes? Por mais voltas que se dê ao dilema, nada obriga a tomar partido. Até porque, do ponto de vista da vida ideológica, uma e outra daquelas duas carências agravam do mesmo modo a prostração das cabeças pensantes do país. Acresce – agora do ângulo do nosso problema comparativo – que o destino análogo que aparenta a miséria nacional italiana à alemã não parece variar conforme se privilegie uma ou outra trajetória acidentada da transição retardatária para o capitalismo. É claro que do ângulo da modernização (aburguesamento?) das camadas feudais (mas não é este um dos elementos da via prussiana?) os paradoxos também se avolumam. Assim, a densidade urbana e uma economia mercantil em plena floração vêm a ser obstáculos na via de acesso à modernidade, o que redundava em atraso; do mesmo modo que o progresso da Itália do Norte condenou-a a um longo ciclo de retrocesso político responsável pelas “cem cidades do silêncio”, a trama cerrada da civilização urbana da Alemanha a oeste do Elba tornava-a incapaz de

produzir um absolutismo nacional, deixando-a à mercê de outro, vindo de fora, o prussiano no caso, um “super-absolutismo” que justamente prosperava num espaço sem cidades; por seu turno, esta mesma dinâmica arrevesada do absolutismo aparenta o Piemonte à Prússia. Retome-se então nesta linha o argumento de Perry Anderson:

Graças a uma curiosa compreensão das épocas históricas, foi finalmente a monarquia piemontesa que logrou a unificação nacional à época das revoluções burguesas do Ocidente; de fato, o Piemonte fornece a base lógica dessa unificação: pois foi somente aí que apareceu um absolutismo rigoroso e autóctone, fundado francamente sobre uma nobreza feudal numa formação social dominada pela servidão; o Estado constituído por Emanuele-Filisberto e Carlos Emanuele na Sabóia era rudimentar, economicamente, comparado a Veneza ou Milão; foi no entanto precisamente esta a razão que fez dele o núcleo territorial capaz de um desenvolvimento político ulterior.

Mude-se o ângulo, os termos de comparação nem por isso deixam de se impor. Por certo também não escapou a Gramsci a similitude dos papéis desempenhados pelas monarquias piemontesa e prussiana nos respectivos processos de unificação nacional tardia; é verdade que explicava a função da monarquia, como era de se esperar, pela estreiteza de horizonte da burguesia italiana, que renunciara a qualquer veleidade dirigente, interessada apenas em dominar, elevando em consequência o Estado piemontês (absolutista, como se quisesse) à condição de partido político.

Isso não é tudo. Acresce que ao lado deste suposto fato de progresso representado pela centralização política, Gramsci também estava interessado em ressaltar afini-

dades entre monarquia absoluta e movimentos populares. O que distingue afinal uma pequena *signoria* italiana das grandes monarquias ocidentais em formação? Antes de tudo o fato de que na primeira o povo miúdo, excluído drasticamente da vida pública, é mantido sob tutela da oligarquia patricia, ao passo que, na origem do absolutismo, em sua luta contra as classes feudais, a burguesia apresenta-se unida ao “*popolo minuto*” – por certo, dentro de limites precisos<sup>29</sup>. O que faz Valentino na Romagna – um dos modelos absolutistas de Maquiavel – senão apoiar-se nas classes produtoras, “*contadini e mercanti*”, para melhor reprimir a anarquia feudal dos *condottieri*?<sup>30</sup> E Maquiavel, por seu turno, o que faz ver ao novo Príncipe senão a “necessidade política e nacional de aproximar-se do povo, tal como o fizeram as monarquias absolutas da França e da Espanha”? Numa palavra – previsível – a mais notável formação política do Antigo Regime, o Estado absolutista, na verdade é de natureza nacional-popular, daí o seu jacobinismo precoce. Nesta direção não faltará quem arrisque afirmar que são precisamente as instituições nacionais-populares do Estado absolutista de transição que lhes permitem funcionar contra o interesse da nobreza, num momento em que ainda não podia se apoiar claramente na burguesia. Uma dessas instituições seria o exército de mercenários, no qual a infantaria, composta de numerosas classes sociais, desempenha – ao contrário da cavalaria e da nobreza – um papel de relevo e que pode revestir por vezes o caráter de exército popular de um Estado que representa a unidade do povo: em torno desta

29. Cf. *ibid.*, p. 647.

30. Cf. *ibid.*, p. 9.

suposição giram boa parte das análises de Maquiavel. A opinião é de Poulantzas. Tentando formular o funcionamento paradoxal do Estado absolutista em proveito do modo de produção capitalista, ainda não dominante, Poulantzas acaba adotando o nacional-popular gramsciano, talvez por este último enfeixar na sua equação ambivalente os problemas dessa mesma defasagem. Leia-se então o seguinte passo onde a bem dizer o absolutismo – e nossas referências culminavam no populismo russo – representa o primeiro elo na cadeia do nacional-popular:

O poder central, cujo caráter público se distancia do domínio privado, aparece liberto dos limites extrapolíticos, religiosos e morais e exerce-se de maneira absoluta sobre um conjunto nacional-popular: é a derrocada dos obstáculos que os estados medievais constituíam para o poder central. Assiste-se à formação dos conceitos de povo e de nação, como princípios constitutivos de um Estado tido como representante do interesse geral.

Como se pode ver, o nacional-popular também encarna uma demanda de Estado, de resto historicamente qualificado. Voltemos ao nosso ponto: é de se presumir que não seria muito diversa a opinião de Gramsci, caso tivesse sob os olhos a celebração conjunta de Maquiavel e Richelieu que Hegel deixa escapar no escrito sobre a Constituição da Alemanha, confirmando, mais uma vez, seus esquemas acerca das raízes populares e nacionais do Idealismo Alemão.

## **A Alemanha não é mais um Estado**

O que pensar dessa demanda nacional-popular de Estado – se é que de fato existe – da parte de um filósofo alemão

na virada do século XVIII para o XIX? Ocorre que, nestas matérias de atualidade, Hegel é tão instável quanto seus pares. Seja como for, não se pode recusar pelo menos o firme propósito de função de um Estado nacional unificado e moderno, desígnio, na acepção jacobina do termo, que sustenta a meditação solitária de um intelectual sobre os infortúnios do seu país. Por isso vai desafiando nessa direção os méritos de um Richelieu, cuja lógica maximalista de homem de Estado acabava por conferir ao poder executivo a unidade tão almejada. Ora, para variar, Hegel não parece desejar os meios adequados aos seus fins. Interessa-lhe de fato temperar a potência do Estado moderno em proveito daquela “liberdade da constituição feudal” que até então fora apanágio da Alemanha. A limitação da antiga ordem social germânica tornava-se assim a mola propulsora de uma modernização ditada pela expansão das formas políticas forjadas pelo absolutismo, o qual em larga medida contrariava frontalmente aquela mesma ordem arcaizante. Não obstante, a consciência que tem Hegel do “atraso” não é a de um tradicionalista empenhado em restaurar o poder dos pequenos estados patrimoniais, mas a de um reformador cuja veemente invocação de um Estado centralizador se faz acompanhar, não sem algum paradoxo, da rejeição dos seus principais efeitos – a um só tempo a nota dominante pode estar na razão de Estado alegada pelo seu principal teórico, Richelieu, ou no instituto feudal-germânico da “representação”, cuja decadência, creditada em parte ao absolutismo, pode ser atribuída à Revolução Francesa. Alinharia por aí com o liberalismo da reação feudal à maneira de Montesquieu? Digamos para encurtar que àquela altura o seu estatismo mitigado traía em razoável medida o clima difuso da “reação humanística” dos mandarins, da qual era registro fiel e programático,

em 1792, o ensaio de Humboldt destinado a “determinar os limites da atividade do Estado”. Em linhas gerais esse sistema de ambivalência que organiza o raciocínio político de Hegel pode ser apresentado da seguinte maneira: embora indispensável, sobretudo à tarefa de unificação nacional, o poder de Estado, reabilitado pelos teóricos do absolutismo e posto na ordem do dia pela Revolução Francesa, deve ser reduzido ao mínimo; mais uma razão para se repudiar o “pedantismo” dos que preconizam o enquadramento da sociedade civil pelo Estado e condenar, em consequência, o centralismo autoritário da política jacobina, reconhecidos não obstante os efeitos libertários da Revolução. De qualquer modo então quebrar a resistência dos grandes – pré-condição da unidade política nacional estipulada pelo próprio Hegel – senão submetendo-os, pelo nivelamento administrativo, a um aparelho de Estado centralizado? E não fora este o principal mérito de Richelieu, segundo reconhece ainda o mesmo o Hegel? Mas em contrapartida o que é essa mania pedantesca alegada há pouco, esse propósito obsessivo de “regular qualquer detalhe, o ciúme servil ante qualquer grupo social ou corporação que se autogoverna ou administra, esse contínuo querer interferir em toda sorte de atividade autônoma do cidadão”, a ponto de converter toda e qualquer iniciativa numa “emanação direta, numa consequência do governo central” – senão a *burocracia* em pessoa, cuja idade é a do absolutismo? E o que é o absolutismo senão uma organização burocrática aperfeiçoada, como lembrou certa vez Robert Mandrou? Nem sempre, como se vê, o ponto de vista hegeliano foi o da burocracia de Estado. Junte-se a este outro fato insólito, pelo menos algo que quadra mal com a legenda do hegelianismo: por um momento Hegel descartou a solução prussiana como modelo e estratégia

de unificação da Alemanha – O Teseu esperado, embora razoavelmente autocrata como todo conquistador, não seria um *Hohenzollern*. Em primeiro lugar porque a monarquia prussiana é a imagem especular do centralismo burocrático da república jacobina, continua Hegel. Nela, o baluarte germânico das liberdades, o princípio político da “representação”, invocado por nosso filósofo, como se viu, contra o imperialismo da tutela burocrática, encontra-se em vias de extinção. Em segundo lugar, caso da Prússia, sendo o que é, assumisse a direção do processo de renovação da Alemanha, ao invés de unir em um só Estado os membros disjuntos, limitar-se-ia a prussianizá-los – como de fato ocorreu décadas mais tarde. Hegel chega mesmo a comparar a Prússia a um burguês novo rico e a expressar o temor de que a Alemanha prussianizada não venha a ser mais do que um “travestimento dos interesses brutais da sociedade civil”, nas palavras de um comentarista, Shlomo Avineri. Repare-se que no, calor da hora política alemã, Hegel não desdenha uma guinada de cento e oitenta graus, abandonando na curva de um argumento a fé de ofício de toda a *intelligentsia* burguesa, pois o seu termo de comparação é nada mais nada menos o que o aristocrático gentil-homem de família gerado no seio da monarquia austríaca, diante de cuja magnificência faz má figura a aridez do espírito burguês e ascético da nova política prussiana. Eclipse momentâneo no entanto: dentre as suas tiradas antiprussianas, sem dúvida a menos incisiva não é a que acusa a Prússia fredericana de “completa carência de genialidade científica e artística”, isto é, condena-a por não ser precisamente um *Kulturstaat*, como manda o figurino dos mandarins – por esclarecido que fosse, o despotismo de Frederico em nada afinava com a nova era do humanismo alemão inaugurada por Lessing.

Talvez tenha sido essa a principal razão da alergia então manifesta por Hegel à ordem burocrático-militar prussiana, como já o fora no caso do jovem Schelling, e não tanto o empenho liberalizante na salvaguarda das franquias da sociedade civil, como dá a entender Avineri – se fosse isso porque condenar o *bourgeoisisme* de uma sociedade de arrivistas? O fato é que tanto a Prússia de Frederico quanto a França republicana são regidas pelo mesmo princípio da soberania ilimitada, e o fato, como reconhece o mesmo comentador, de que “uma baseie sua legitimidade no absolutismo régio e a outra na soberania popular, é algo indiferente ao aspecto comum dos dois sistemas, isto é, a extrema subordinação da atividade social ao poder de Estado, a tentativa de sufocar toda e qualquer forma de associação voluntária”. Seja qual for o motivo preponderante, é forçoso reconhecer que nenhum dos dois seria de origem nacional-popular. Prossigamos então mais um pouco no exame desse sistema de ambivalências a que se reduzia naquela época de crise revolucionária generalizada o projeto político de uma *intelligentsia* em formação e que Hegel teimava em chamar à vida – a rigor, um projeto de modernização conservadora.

A Alemanha portanto não é mais um Estado. O realismo deste juízo choca-se com o singular irrealismo do mesmo Hegel ao considerar por um momento a candidatura austríaca a presidir o processo de reforma e unificação de um império agonizante. Uma restauração da autoridade política na Alemanha sob a égide dos Habsburgos é tanto mais surpreendente porquanto à época do projeto reformista de Hegel a Áustria, após a morte de José II, ingressava num período de reação feudal que faria dela, ao término da era napoleônica, a viga mestra do reacionarismo europeu. A duvidosa

representatividade dos *Stände* da monarquia austríaca já era coisa do passado, assim como o esforço iluminista de renovação e reforma do antecessor de Leopoldo II perdia-se na imensidão da modorra senhorial – diante desse finado espírito moderno poder-se-ia alegar que a Prússia possuía muito pouco de seu a contrapor.

Mas no final das contas o que foi o “josefismo” senão um despotismo que ruiu por excesso de esclarecimento? E não fora também o mesmo José II o campeão da soberania exclusiva do Estado? Na falta porém de uma aristocracia unitária em condições de formar uma nobreza de serviço nos moldes da Europa do Leste, nem a *Aufklärung* austríaca, nem as sociedades de pensamento, nem mesmo os funcionários de Estado – constituídos em corpo nos moldes prussianos, instrumento de renovação inteiramente distinto dos estamentos senhoriais – foram suficientes para romper o isolamento do modernismo precoce de José II, por isto mesmo condenado. Tomadas as coisas por esse lado, pode-se dizer que o passo em falso de Hegel aproximava-o do caráter local do seu propósito reformador: pois nos países do leste europeu, envolvidos todos pelo horizonte raso das transições que nunca se completavam, o despotismo esclarecido não representara uma estratégia global de modernização? Não surpreende então que o programa nacional-popular do *Systemprogramm* vá aos poucos cedendo o passo – ou transformando-se na sua verdade – aos imperativos de uma *revolução passiva*. Note-se, entretanto, que nos dois esquemas o Estado é preponderante, ora como representante da unidade do povo, ora como agente da modernização tardia. Num caso como no outro, pode o intelectual alemão satisfazer sua demanda de Estado, que a miséria nacional impõe e que é preciso esclarecer melhor.

Por volta de 1813, o empenho na unificação política do país, pressuposto de uma reforma radical do antigo Império, há muito desaparecera do horizonte hegeliano. Nada mais significativo desse eclipse do que os comentários sarcásticos com que Hegel acompanhara, à distância e sempre reticente, a agitação nacionalista antifrancesa às vésperas das guerras ditas de libertação: libertar-nos afinal do quê, costumava perguntar. Ou melhor, uma década de jugo napoleônico tornara supérflua a exigência de unidade política, e suspeita a demagogia patriótica a seu favor. E que a Revolução exportada pelos exércitos napoleônicos deixara atrás de si um certo número de Estados nacionais soberanos cuja fisionomia renovada atendia ao programa de 1802 – a Baviera, o Wüttemberg e sobretudo a Prússia. Sob a égide do código napoleônico eram os princípios do Estado moderno, e no seu bojo a nova ordem burguesa, que aos poucos abriam caminho no cipoal do Antigo Regime alemão. Nestas circunstâncias não é difícil imaginar a trama de interesses contraditórios que se tecera em torno da dominação francesa, a tal ponto que Hegel chegara a ver com os olhos do progresso contrariado a movimentação antinapoleônica dos patriotas alemães, cuja mola secreta era o retorno de arcaísmos represados. Portanto, o que era pré-condição de um projeto avançado transformara-se em 1813-1815 numa ameaça nacionalista reacionária, agora que a modernização do aparelho de Estado era um fato, conquanto incipiente e híbrido, nalguns pontos do território alemão. Não admira então, ante essa reviravolta deflagrada sob o impacto das vitórias francesas, que evaporasse o antigo nexos sentimental entre a *intelligentsia* e a camadas subalternas, dando lugar a uma nova variedade do *homo intellectualis*, a estudar mais de perto noutra ocasião – se é verdade ser esta a boa cha-

ve para a solução de alguns mistérios da Dialética, a começar pelo fato, apenas evocado no decorrer deste texto, de que o momento positivo da Dialética (pois é disto que se trata agora) permaneceria em larga medida indecifrado, caso não o referíssemos ao seu suporte “intelectual”, justamente o sujeito ativo da nova hegemonia que aos poucos vai desatando os antigos nós da miséria nacional (substituindo-os por outros) e cujo lugar natural parece se encontrar a meio caminho do *homo ideologicus* que a Revolução despertou no *esprit* do letrado parisiense sob o Antigo Regime, e do absenteísmo do intelectual alemão de vanguarda, tolhido pela apatia nacional. Mas essa nova classe intelectual carecia do ressurgimento prussiano para enfim tomar corpo.

## **Bem Longe do Nacionalismo**

Aproveitemos a ocasião para desfazer alguns equívocos. Salvo engano, nacional-popular, se tem algo a ver com o equívoco populista, sobretudo na sua variante russa oitocentista, nada tem a ver com nacionalismo. Começemos por Hegel, para ficarmos no arremate do Idealismo Alemão, cujas origens começamos a estudar, pondo à prova uma observação gramsciana. Como é sabido, o nacionalismo é um dos mitos mais renitentes da lenda hegeliana. Para facilitar a exposição da sua total falta de fundamento, sigo em parte o roteiro traçado por Avineri. Em 1844, publicando sua *Vida de Hegel*, Rosenkranz sequer menciona a questão nacional; em 1857, Rudolph Hayn chega mesmo a denunciar o antinacionalismo de Hegel, alegando como prova seus vínculos prussianos, isto é, suas ligações com um Estado hostil, naqueles primeiros anos de ebulição na-

cionalista, a qualquer projeto de unificação da Alemanha. Rosenkranz republica e sustenta que Hegel afinal não fora um inimigo do nacionalismo alemão – uma maneira da Escola Hegeliana emergir do seu isolamento nos anos 50 e tomar parte no movimento nacional alemão. No ano chave de 1870 enfim, Rosenkranz volta à carga e apresenta Hegel como um filósofo nacional alemão. Nesse meio tempo a política de Bismark transformara a Prússia no principal instrumento da unificação: era natural então que para fins apologéticos, ou de difamação, a sorte de uma filosofia tida na conta de prussiana acompanhasse tal reviravolta e fosse acusada (ou celebrada) de nacionalista, mas não a ponto de iludir um nacionalista de verdade como Treitschke, que, em 1897, referia-se a Hegel como um pensador que não fora capaz de entender a conexão entre Volk e Estado. Lembra ainda Avineri que a publicação fragmentária do manuscrito sobre a Constituição contribuiu bastante para a difusão da imagem de um Hegel advogado da causa de um novo Reich de cunho étnico-nacional, evidentemente um equívoco que só se explica pelo clima ideológico da época. Pelo contrário, nos primeiros escritos de Hegel o uso dos termos *Volksreligion* e *Volksgeist*, tomados a Herder, embora traíam o ideário por certo equívoco do caráter nacional, em nada anunciam a demagogia populista das corporações estudantis nacionalistas. De fato, a questão nacional para Hegel, e não só naquele momento de crise do antigo Império, é antes de tudo um problema de organização política independente: uma nação para a qual a organização estatal é indiferente logo deixará de ser “uma nação”. Algo similar ao *peuple* de Rousseau? É o que sugere ainda Avineri, depois de recordar que na língua hegeliana prussianos e bávaros são chamados de “povos” porque Prússia e Bavária são “Estados”. Em resumo,

o escrito sobre a Constituição não encerra apelo algum ao nacionalismo, é antes uma profissão de fé “estatista”, e nisto pode perfeitamente alimentar, aqui e ali, e sem muito espírito de consequência, é verdade, um propósito que esperamos as páginas precedentes nos autorizem a denominar nacional-popular.

O disparate não seria menor se considerássemos Gramsci nacionalista. Assim como Hegel não é um precursor do nacional-socialismo por ter denunciado a carência do *Volkstümlichkeit* da cultura alemã no limiar da idade clássica, tampouco Gramsci é porta-voz da burguesia italiana por ter reclamado a formação de um bloco nacional-popular à maneira jacobina. Via de regra, sobre o pano de fundo da formação do Estado-nação moderno, nacional e burguês são determinações intercambiáveis. Não obstante, existe em Gramsci, segundo Hobsbawm, uma

concepção verdadeiramente original no marxismo, da classe trabalhadora como parte da nação. Creio que ele é, até o momento, o único pensador marxista que oferece elementos para integrar a nação como realidade histórica e social na teoria marxista. Ele deixa em pedaços o hábito de tratá-la apenas no âmbito da “questão nacional”, algo externo ao movimento da classe trabalhadora.

Veja-se, com efeito, o que escrevia Gramsci em 1919, considerando a situação da Itália no imediato pós-guerra:

Em tais condições a nação italiana foi rifada pela burguesia [...] A Itália, psicologicamente, se encontra nas mesmas condições anteriores a 1859: não é mais a classe burguesa que tem interesse *unitário* em economia e política. Historicamente, a burguesia italiana já está morta [...] Hoje a classe “nacional” é o proletariado, é a multidão dos operários e dos camponeses [...] que

não podem permitir uma desagregação da nação, porque a unidade do Estado é a forma do organismo de produção.

Tirante a natural desmesura ditada pelo clima insurrecional turinês, o que mais chama a atenção nesta passagem do *Ordine Nuovo* é o fato de que uma quase palavra-de-ordem socialista desague no caudal de uma reflexão “unitária” sobre a história italiana; anunciar a falência da burguesia nacional e a concomitante transformação do proletariado na única classe “nacional”, implica sustentar que o país se encontra às vésperas de um segundo *Risorgimento*, isto é, que a Itália se encontra finalmente diante do problema da revolução nacional, já resolvido por outros países no limiar da idade burguesa, mas agora em condições de enfrentá-lo em termos mais modernos e avançados.

É claro que assim procedendo, ao mesmo tempo em que ganhava em realismo e coerência histórica local, Gramsci também herdava um certo núcleo de ambiguidades da tradição dos intelectuais italianos democratas no qual o seu raciocínio terminava por entroncar. Voltemos à ascendência de Gioberti, mais uma vez guiados pelos reparos de Asor Rosa. Inútil lembrar que o democratismo giobertiano era pouco mais do que um reformismo gradualista e moderado, razoavelmente paternalista, todo ele voltado para a prioridade política da unidade nacional, porém consciente, daí sua força, de que esta não poderia ser alcançada sem um amplo e ativo consenso popular. Tratava-se, numa palavra, de “criar uma hegemonia de tipo político-cultural, capaz de funcionar como elemento de coesão de um novo grupo dirigente do país”. Um abraço ideal, portanto, abrangendo todos os protagonistas em cena no país, sociais e culturais, congregados em torno

do princípio nacional e deixando à autoridade mediadora do Estado o cuidado de promover uma sólida aliança de classes. Nas palavras de Gioberti, caberia ao Estado reformado a tarefa de “capitanear” “*quella pia opera*” de união entre burgueses e patrícios, classes médias e plebe, o rei e o povo: reunindo todas as classes de cidadãos, o novo “principado civil” deve “tornar-se conciliador e democrático”. Completando-se o quadro da consciência do “atraso”, ao qual nem mesmo falta o apelo à demiurgia do Estado. Asor Rosa nos apresenta deste modo um Gioberti empenhado na montagem de um bloco histórico nacional – alusão certamente injusta, pois nada longe de Gramsci do que o amálgama nacionalista, sem falar na ideia da primazia moral, de caráter e de tudo o mais que daí se segue, que acompanhava os vários nacionalismos, mesmo os mais progressistas e menos funestos, como o de um Michelet reconstituindo a epopeia do “*peuple*” francês.

Está visto que a manifesta reciprocidade da nação e povo em Gramsci não trai o mais leve propósito de apagar os conflitos de classe, como também não há traço visível, em sua conceituação do atraso italiano, daquela oscilação característica do ideário progressista do *Risorgimento*, de que padecia a noção de povo, significando ora burguesia nacional, ora as camadas subalternas. Não custa insistir, aos olhos de Gramsci, justamente por não ser uma classe dirigente, a burguesia italiana não é nacional, por onde se percebe que o termo controverso mudou de lugar. Por certo não faltará quem repare que a ambivalência persiste: quando se diz que na Itália nunca se formou uma classe nacional é porque, diante de uma sociedade fraturada, como é o caso da italiana, notadamente a partir do renascimento, deplora-se no fundo tudo o que redundava em desunião, dissidência, e por isso mesmo é condenado como

se fosse uma cunha no bloco nacional que aos poucos vai se delineando no campo dos possíveis. O famigerado cosmopolitismo dos intelectuais italianos, por exemplo, é um desses fatores a-nacionais. Neste sentido costuma-se lembrar como um *reproche* que Gramsci não pensa duas vezes antes de acusar Michelangelo de “*anazionalità*”, contrapondo-lhe então o “nacionalismo” de Maquiavel, um homem culto que em princípio faz “bloco” com o povo, ou pelo menos é sensível a todo movimento social que vem de baixo. Vê-se porém que o democratismo gramsciano é diverso, comparado às suas origens oitocentistas, confundindo-se sua insistência no elemento nacional com a questão da democracia: como lembra Giorgio Nardone, para Gramsci, o insólito projeto de nacionalizar as massas populares equivale a criar um movimento democrático com raízes italianas.

Cotejando com a particularidade do econômico-corporativo, o *nacional faz as vezes de universal*, isto é, exatamente o contrário do que seu nome indica, anunciando quem sabe o declínio da sociedade antagônica. Apenas mencionada esta variante, ocorre a lembrança constante do paradigma francês: pois não foram os jacobinos os artífices da nação? A rigor o contraponto entre particular e universal, quer dizer entre corporativo e nacional, entre dominação pura e simples e hegemonia, privilegia o modelo jacobino por inspirar-se também no mesmo vezo comparativo das primeiras análises da Revolução Francesa esboçada pelo jovem Marx nos anos 40. O que faz Marx afinal na *Introdução à Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito* senão apresentar a Revolução Francesa como a obra por assim dizer de um grupo em fusão, isto é, de um povo transfigurado pelo entusiasmo nacional? Escrevia Marx:

Nenhuma classe da sociedade civil pode desempenhar este papel sem provocar um momento de entusiasmo em si nas massas, momento durante o qual confraterniza e se funde com a sociedade em geral, confunde-se com ela, sendo sentida e reconhecida como sua representante geral; momento em que suas exigências e direitos são, de fato, os direitos e as exigências da própria sociedade, em que é realmente a cabeça e o coração da sociedade.

Não se poderia exprimir mais diretamente a confluência de corte jacobino entre o “nacional” e o “popular”. “Para que coincidam a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular da sociedade civil”, prossegue Marx, “é necessária uma relação dramática entre as diversas esferas da nação que a sociedade alemã justamente desconhece”. Voltamos assim ao raciocínio por analogia ditado pela percepção do desenvolvimento desigual do processo de dissolução do Antigo Regime num e outro país.

Qualquer das classes particulares da Alemanha carece, porém, da consequência, rigor, arrojo e intransigência capazes de transformá-la no representante negativo da sociedade. Tampouco possui estamento algum aquela grandeza de alma que se identifica, mesmo momentaneamente, com a alma do povo, nem aquela genialidade que infunde ao poder material o espírito, o poder político; nem aquela intrepidez revolucionária que lança ao inimigo as palavras de desafio: não sou nada e deveria ser tudo! O fundo básico da moral e honestidade alemãs, e não apenas dos indivíduos, mas também das classes é, mais precisamente, esse modesto egoísmo que reconhece sua limitação e que deixa reconhecer contra si próprio. Por isso a re-

lação entre as diversas esferas da sociedade alemã não é dramática.

Não é difícil reconhecer o decalque gramsciano, que por certo não é mecânico, antes se explica, como temos insistido, pela irresistível sensação de analogia entre as diversas conjunturas do “atraso”: até mesmo o *reproche* de egoísmo é arrolado por Gramsci entre as taras de uma classe por isso mesmo muito pouco “nacional”. “A burguesia italiana não soube unificar em torno de si o povo e esta foi a causa das suas derrotas e da interrupção do seu desenvolvimento. Até mesmo no *Risorgimento* tal egoísmo estreito impediu uma revolução rápida e rigorosa como a francesa”<sup>31</sup>.

Compreende-se que neste contexto, modificada inclusive a acepção corrente do termo, nem racista, nem cifra da dissolução do conflito de classe, Gramsci não tenha recuado diante da palavra maldita “nacionalista”. Visto que o protagonista da história francesa é o povo-nação, nos termos do raciocínio que acabamos de referir, devemos encarar um

tipo de nacionalismo político e cultural que escapa dos limites dos partidos propriamente nacionalistas e que impregna toda a cultura, portanto uma dependência e uma estreita conjunção entre povo-nação e intelectuais. Nada de parecido na Itália, em cujo passo devemos procurar com uma lanterna o sentimento nacional<sup>32</sup>.

Voltamos assim ao nosso ponto de partida, a saber: em primeiro lugar, que a bizarra qualificação de nacional-popu-

31. Cf. *ibid.*, p. 2289.

32. Cf. *ibid.*, p. 361-2.

lar conferida, por exemplo, à cultura francesa setecentista só ganha sentido quanto cotejada com o correspondente desenraizamento da *intelligentsia* italiana; em segundo lugar, portanto, que o foco do “nacional” vem a ser a posição relativa do intelectual em face do povo despossuído. Qual seja essa posição, já o sabemos por todo o mal que disse Gramsci dos intelectuais italianos, a começar pela ilusão universalista do cosmopolitismo; mais uma vez, “um certo distinguir-se do povo, apartar-se, escrever para os pares reforçando-lhes o espírito de casta, no fundo desconfiar do povo, considerá-lo um corpo estranho, e mesmo ter medo do povo, por ser algo desconhecido, uma misteriosa hidra de inumeráveis cabeças”<sup>33</sup>. Reconheçamos então o cabimento da ideia de *nacionalizar* a cultura italiana, como de fato planejava Gramsci: nacionalizá-la era o mesmo que aproximá-lo do povo, como imaginava ser o caso do iluminismo francês e do grande realismo russo. De resto, uma aproximação sem rebaixamento, no limite uma reapropriação pelos expropriados da cultura, em suma uma *Aufklärung* popular, centrada é verdade num novo tipo de intelectual, coletivamente organizado. De olho na ilustração francesa, Gramsci simplesmente acentuara a dimensão intelectual da hegemonia a ser construída, por assim dizer tomando ao pé da letra um tópico corrente como o das origens intelectuais da Revolução. No centro do raciocínio, mais uma vez, a obsessão geral como o “atraso” que singularizava o baixo perfil do desenvolvimento histórico italiano. Nestas condições, o “nacional” era um critério de avaliação e confronto de circunstâncias históricas italianas e francesas, cuja simetria incompleta se impunha porque uma delas funcionava como norma e

33. Cf. *ibid.*, p. 362.

ponto de vista da interpretação de conjunto. Bem longe portanto do “nacionalismo” como conciliação de classes ideado como pré-requisito da renovação cívica do país.

## Um Centro de Formação da Vida Mental: O Modelo Francês

Digamos que se pode reconhecer em Gramsci uma espécie de sagração de esquerda da função intelectual, algo que só encontra paralelo na *intelligentsia* radical russa do oitocentos. Todo intelectual é virtualmente um ideólogo, mais precisamente um funcionário da hegemonia, mas nesta mesma medida, visto que a autonomia é indispensável para a existência de tal vínculo, um filtro privilegiado dos interesses populares. É sobretudo deste ângulo ideológico que Gramsci aprecia a história das lutas de classes em seu país. Uma intervenção teórica cuja consequência política se traduz na palavra-de-ordem da *andata nel popolo*. Vimos que ela só faz plenamente sentido nas sociedades relativamente “periféricas” onde é frouxa ou quase nula a integração de vida mental e realidade “nacional”. Coube a Gramsci mostrar, de um ângulo materialista, que a tradição cultural italiana podia ser poderosa e dotada de um raio de ação universal, mas nem por isso deixava de estar suspensa no ar, de costas para a vida real da nação. Daí o imperativo “orgânico” de uma “*andata nel popolo*”. Vimos também o feito oriental, russo em particular, desta última, metro segundo o qual são julgados Renascimento e Reforma, e forjado o conceito-chave de reforma intelectual e moral.

Existe todavia em Gramsci um segundo grande modelo para este juízo, desta vez francamente ocidental e

estendendo-se dos primórdios dos tempos modernos à atualidade do século XX: trata-se do mais notável fenômeno de ascendência social da função intelectual, a sagração francesa do homem de letras. Aqui também a originalidade de Gramsci consistir em saber e passar a limpo o conjunto de experiência intelectual italiana, em particular, como se viu, a tradição dos democratas italianos oitocentistas. Todos eles, de Carducci a de Sanctis, passando por Gioberti até os socialistas da primeira hora, não se cansavam de deplorar a ausência de uma efetiva tendência jacobina na história da burguesia italiana. Dessa constatação obsessiva tiravam no entanto uma consequência inesperada (para quem imagina que a vida das ideias na Itália siga um ritmo normal, à europeia): seria preciso antes de mais nada definir uma direção nacional realista para a função histórica dos intelectuais. Neste quadro ressaltava então o exemplo francês da primazia do “engenho”, como dizia Gioberti, referindo-se ao paraíso dos intelectuais. Vejamos novamente em que sentido Gramsci corrigiu esta impressão arraigada no coração do progressismo italiano oitocentista.

A França oferece um tipo acabado de desenvolvimento harmônico de todas as energias nacionais e, particularmente, das camadas intelectuais; quando em 1789 um novo agrupamento social aflora politicamente na história, ele está completamente apto para todas as suas funções sociais e por isso luta pelo domínio total da nação, sem chegar a compromissos essenciais com as velhas classes mas, pelo contrário, procura subordiná-las às suas próprias finalidades [...]. Esta maciça construção intelectual explica a função da cultura francesa nos séculos XVIII e XIX, função de irradiação internacional e cosmopolita e de expansão

de caráter imperialista e hegemônico de modo orgânico, conseqüentemente muito diversa da italiana, de caráter migratório pessoal desagregado, que não refluí sobre a base nacional para potenciá-la mas pelo contrário, concorre para impossibilitar a constituição de uma sólida base nacional<sup>34</sup>.

Como sempre, o acento forte recai sobre o nexó orgânico entre cultura e sociedade, pouco importa se para fins de dominação, pois é a ausência do dinamismo histórico desta última no desenvolvimento italiano que Gramsci deplora, uma atrofia que afeta a todos. É neste mesmo nexó que o faz tomar a ilustração francesa como uma grande reforma intelectual e moral e, de modo geral, os intelectuais franceses modernos como a expressão de um bloco nacional compacto – pouco importando, mais uma vez, se esta “*andata nel popolo*” tenha se consumado em moldes decididamente burgueses. Vê-se, por outro lado, que as notas de Gramsci acabam reconhecendo na França o modelo da sagração moderna do homem de letras, sendo compreensível que se evocasse tal paradigma, no final das contas burguês, em sua acepção clássica, quando se tratava de reinventar, com atraso, um sucesso de hegemonia análogo. Gramsci sabia muito bem que a organização francesa da cultura não era propriamente um modelo de democracia; pelo contrário, nas palavras de um comentar, reconhecia nela “o edifício mais perfeitamente acabado e melhor estruturado da classe dominante a partir da Revolução de 1789, do ponto de vista da organização do consenso e da formação de uma vontade nacional-popular”. A apreciação ambivalente; consideradas as coisas do prisma multifacetado do “atraso” italiano, mesmo esta

34. Cf. *ibid.*, p. 1524-5.

forma burguesa de direção cultural hegemônica tinha a força de um modelo a imitar como se viu. Não era bem essa opinião de liberais e conservadores franceses, para os quais aquele incômodo magistério moral e intelectual exercido por uma nova cléricatura era antes o sintoma de uma civilização capitalista incompleta. Não seria demais retomá-la a título de comparação, quando mais não seja porque podemos sempre nos beneficiar do golpe de vista que inspira o anti-intelectualismo visceral dos conservadores, no extremo oposto do intelectualo-centrismo gramsciano, mas curiosamente convergentes na sensibilidade para os mecanismos intelectuais da hegemonia. Sirva então de referência o capítulo de *O Antigo Regime e a Revolução*, onde a bem dizer Tocqueville dá a sua versão da ilustração como reforma intelectual e moral.

Em meados do século XVIII os intelectuais tornaram-se os principais homens políticos do país: esta constatação é justamente o problema maior de Tocqueville. “Como os homens de letras, que não possuíam posições, honrarias, riquezas, responsabilidades ou poder, puderam tornar-se na realidade os principais homens políticos da época, e talvez mesmo os únicos, pois, se outros exerciam o governo, só eles possuíam a autoridade?”. A circunstância de fato é inaudita – daí o interesse de Gramsci pelo fenômeno. Toda educação política de uma nação confiada “*aux gens de lettres*”, a vida política inteiramente “recalcada na literatura”. Assim, os escritores, que já tinham nas mãos a direção da opinião, viram-se na contingência de ocupar o lugar comumente reservado aos homens políticos, aos “chefes de partido”, sem que ninguém estivesse em condição de disputar-lhes a pretensão quase natural e involuntária. Este justamente o problema de Gramsci, para o qual Tocqueville ofereceu uma explicação singu-

lar, na impossibilidade óbvia de reconhecer na assim chamada (por Mosca) classe política a categoria intelectual do grupo social dominante. A seu ver, o que de fato ocorreu foi uma desastrosa substituição de elites. Mais de um século de absolutismo, debilitando a aristocracia, teria desarticulado de vez o último corpo dirigente constituído; assim desgovernada, a nação volta-se fatalmente para a elite literária, da qual faz a primeira potência política do país. Um caso de substituísmo *par défaut*. À procura de mandatários inexistentes, o corpo social teria seguido os intelectuais na falta de delegados independentes e especializados. É que a França, paradoxalmente, tinha ficado para trás na corrida moderna, e o termo de comparação aqui é a Inglaterra, exemplo desconsiderado por Gramsci, à procura de um modelo acabado de hegemonia centrada na função intelectual. O paradigma do conservadorismo toquevilliano é o compromisso inglês pós-revolucionário, responsável por uma quase fusão entre os que governam e os que escrevem sobre política. Na França, pelo contrário, a monarquia absoluta reduziu a vida pública à via do Estado, dividindo o mundo político em duas províncias incomunicáveis: a uma dela cabia a condução dos negócios públicos, à outra, a direção das inteligências. Onde o nexos orgânico então? Onde a prolongada ascendência dos intelectuais tradicionais? Do ponto de vista conservado, por excessiva identificação com as vicissitudes do mundo letrado, Gramsci teria simplesmente se equivocado na escolha do modelo. É verdade que a mola do seu argumento era a mobilização intelectual das vontades e não a consolidação da ordem, mesmo moderna. Além do mais, raciocinando à italiana, interessava-lhe ponderar a irradiação da cultura letrada. Note-se ainda que Tocqueville perseguia um espectro que

não é difícil identificar, sobretudo pela carreira que fará na tradição do pensamento conservador: trata-se do responsável pela fatídica política abstrata e literária, que dominará o curso apocalíptico ulterior da Revolução, o ideólogo de origem letrada. Entusiasmo doutrinário ausente da cena intelectual inglesa, onde o trilho moderno da dominação punha a *intelligentsia* no seu devido lugar – ou melhor, anulava a perspectiva da camada intelectual como corpo separado. A política literária dos jacobinos, pelo contrário, era o sinal evidente do “atraso” francês quando comparado à “maturidade” da sociedade inglesa. Só mesmo uma sociedade muito provinciana, pensava Tocqueville, que segregava a inteligência no brilho mundano dos salões e das academias letradas, podia ter os seus intelectuais em tal alta conta, a ponto de confiar-lhes a direção política da nação – uma aberração para o gosto conservador e a sua correspondente prática “empírica” do mundo. Mas justamente o que para Tocqueville era um paradoxo a ser desmontado, esse fenômeno singular de direção das inteligências, era para Gramsci uma conjuntura histórica a ser renovada. (Seja dito de passagem que não faltará quem deplore a parte excessiva representada pelos intelectuais “literatos” na construção do movimento comunista italiano).

Se passarmos agora a um extremo atual do arco conservador, a polêmica permanente de um Raymond Aron com a inteligência parisiense, veremos que o mecanismo montado na idade clássica não mudou substancialmente (como queria Gramsci), se é verdade que a reativação dos preconceitos de Tocqueville espelha algo do verdadeiro estado das coisas. “O último artigo de Jean-Paul Sartre”, dizia Aron no *Ópio dos Intelectuais*, “é um acontecimento político, ou pelo menos é acolhido como se o fosse por

um meio estreito mas seguro da sua importância”. Mesmo ditada pelo ressentimento, ou por isso mesmo, a observação não deixa de ser justa no seu gênero, além de reproduzir, como assinalado, e exatamente a propósito do Voltaire dos tempos modernos, os motivos do pasmo de Tocqueville: um profissional da inteligência, sem dúvida, mas cujo prestígio seria mesmo desmesurado caso não atuasse num país onde em plena civilização industrial, sobrevive, e bem, a tradição dos cenáculos e dos salões, isto é, o reino das mulheres, dos *causeurs* e da cultura geral. Situação inconcebível do outro lado da Mancha (e também nos Estados Unidos, os dois modelos do “moderno” para Aron), onde faz tempo o homem de letras, mesmo politizado, cedeu o passo ao *expert*: “*we British don’t take our intellectuals so seriously*”. Uma idiossincrasia russa (ou alemã) num país da Europa ocidental? O fato é que no quadro geral do desenvolvimento do capitalismo europeu, a industrialização francesa pode ser considerada um fenômeno tardio. Daí a persistência de uma síndrome do Antigo Regime em pleno ocidente moderno. A consciência por certo infeliz que tem Aron desta condição transparece com insistência na apologia do bom desempenho econômico e político das classes dirigentes nos Estados Unidos e na Inglaterra – como se o capitalismo avançado resistisse ao homem de Estado. Em suma, basta um encalhe provisório no “atraso” (ainda que muito relativo) para que torne a prosperar o equívoco sentimento de que os intelectuais podem alguma coisa. Certamente o que mais me dói em Aron, pelo menos punge tão fundo quanto sua aversão às proezas intelectuais parisienses, é a inépcia da classe dirigente franceses, cujo caráter retrógrado o confronto com o similar mais “avançado” só faz aumentar.

Ora, do fundo da letargia italiana, a opinião de Grams-

ci era exatamente oposta. A sobrevida paradoxal, em pleno século XX, dos mecanismos forjados em sua maior parte durante o Antigo Regime e destinados à sacração do letrado demonstra ao contrário a existência de uma robusta e moderna classe dominante nacional. Ocorre que o conceito jacobino de hegemonia, cifrado na aliança entre a *intelligentsia* e o povo, variou muito o seu registro desde a Revolução, fazendo justiça à sua ambivalência de origem, que afinal é a do “nacional-popular”, a um tempo burguês e plebeu, e cuja vindicação só dá toda a sua medida da ótica singular de uma etapa burguesa clássica ainda por cumprir, embora sob outras formas. Ruptura da antiga aliança? Nem tanto: basta compreender que ela também significava “manter o povo em estreita ligação com o grupo dirigente, até na literatura”. Assim, as observações de Gramsci a respeito da França contemporânea têm invariavelmente o seguinte teor: “a hegemonia burguesa é aí muito forte e possui ricas reservas. Os intelectuais estão muito concentrados (instituto, universidade, grandes jornais e revistas de Paris) e, embora muito numerosos, estão totalmente vinculados às instituições culturais nacionais”. Trocando em miúdos: exaltando a figura do intelectual fosse ele de direita ou de esquerda, as classes dominantes francesas davam prova não de bisonhice mas de uma admirável perspicácia política. Nas palavras de um autor gramsciano,

a França é o país onde a conservação do intelectual é objeto da mais da mais escrupulosa atenção. Os grupos dominantes oferecem generosamente seu respaldo à consagração dos intelectuais em todos os níveis, sendo por isso que todos encontram seu lugar nas bibliotecas, nos museus, nas galerias, nos jornais, nas editoras etc. A burguesia francesa faz até mesmo um

escrupuloso inventário de toda a produção intelectual, protegendo-as da poeira dos tempos. Frequentemente se atribui aos intelectuais uma importância excessiva em relação ao seu valor real, e isso em parte se explica pelo fato de que na França a burguesia os transforma numa verdadeira casta.

Mas tal espírito de casta não fora dissolvido pelo fermento jacobino, tão prezado por Gramsci quanto lastimava sua ausência na Itália? Não nos enganemos quanto à profundidade do mecanismo em questão: mesmo depois de 1848, e mais particularmente com o golpe de Estado na origem do Segundo Império, quando o novo curso da ordem burguesa, modificando a composição do público, empurrou o melhor da *Intelligentsia* no rumo da secessão, nem por isso foi abalado o edifício da hegemonia que estamos evocando. Sabe-se que o divórcio aprofundou-se neste século conforme foi avançando o modernismo cultural francês: mesmo assim seria difícil deixar de reconhecer o triunfo da hegemonia burguesa na constante ascendência social dos grandes intelectuais franceses, alinhem ou não na cultura de oposição. Ontem como hoje, “não se prende Voltaire”. Salvo que, à exceção do breve espasmo de 68, nenhuma reforma intelectual e moral está em curso.

Ora, notemos, para encerrar, que a ausência desta consagração de corte jacobino também não deixa de ter suas vantagens. Se Althusser tem razão, Gramsci e a forte tradição do marxismo italiano foram os principais beneficiários da debilidade da burguesia nacional – um argumento que vale também para o marxismo alemão e russo e demais paragens em que o “atraso” local na corrida modernizante aproximou a *intelligentsia* da única classe revolucionária no país, o proletariado. Em contrapartida, procurando uma explicação para a miséria teórica da

cultura marxista francesa, Althusser acaba reativando o principal argumento de Gramsci acerca da fortaleza intelectual francesa.

Na França a burguesia foi revolucionária, ela soube e pôde, desde a origem, associar os intelectuais à revolução que ela fizera, e conservá-los no seu conjunto ao seu lado após a tomada e consolidação do poder [...]. Ela soube ao mesmo tempo utilizar suas posições de força e todos os títulos adquiridos no passado para oferecer aos intelectuais espaço e futuro suficientes, funções razoavelmente honrosas, margens da liberdade e ilusões suficientes para retê-los sob sua lei e conservá-los sob o controle da sua ideologia.

Dificultando a integração, o “atraso” acaba reunindo as condições para a percepção do fenômeno e seu momento histórico, mas sobretudo para a formação de um outro bloco nacional-popular, enfim uma verdadeira reforma intelectual e moral.

(1981)

## Por que permanecemos na Província?

Hegel não precisou aguardar o chamado de Berlim para se reconciliar com o prussianismo; quando afinal formalizou-se o convite, aceitou-o de bom grado, e prontamente, pois jamais cogitara permanecer na província. Ao contrário de Heidegger, que em 1934 recusara um posto em Berlim. Se procurássemos um evento polêmico que espelhasse num único ponto a linha de clivagem na evolução de conjunto da *intelligentsia* filosófica alemã não encontraríamos nada mais emblemático do que o cruzamento desses gestos de direções opostas – com um intervalo de mais de um século, em dois momentos decisivos da história nacional, a filosofia viu-se a braços com um dilema muito pouco filosófico: permanecer ou não na província. Em carta a Niethammer, escrita em Berlim em 9 de junho de 1821, Hegel deixa claro mais uma vez os termos de sua escolha: “você sabe que vim para cá para estar num centro e não numa província”<sup>1</sup>. Basta reler dessa perspectiva o panfleto de 1817 sobre os debates nos *Landstände* no reino de Württemberg, lembra J. Ritter, para que se faça uma ideia não só do juízo de Hegel sobre a “nulidade” e o “estado de morte” que imperavam na Alemanha do Sul, mas também de sua particular aversão pela funesta con-

1. Apud Joachim Ritter, *Hegel et la Révolution Française*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 7, n. 3.

vergência de Restauração e estreiteza provinciana<sup>2</sup>.

Heidegger, por seu turno, justificara a recusa num artigo intitulado “Por que permanecemos na Província?”. Seus motivos são expostos com perícia, pelo menos suficiente para converter a pecha de provinciano em tirocínio espiritual:

Recebi há pouco o segundo chamado para a Universidade de Berlim. Em tais ocasiões escapo da cidade e retorno à cabana. Escuto o que dizem as montanhas, os bosques e as abegoarias. Vou visitar meu velho amigo, um camponês de 75 anos. Já está a par, pelos jornais, do chamado a Berlim. O que dirá? Introduce lentamente o olhar seguro de seus olhos claros no meu, mantém a boca rigidamente fechada, põe-me sobre o ombro sua fiel e circunspecta mão e move a cabeça de um modo quase imperceptível. Isto quer dizer, inexoravelmente: não!

Em suma, preferimos a província pois, como pensa o velho camponês, em Berlim não acontece nada; pelo contrário, “quando na profunda noite de inverno uma violenta tempestade de neve sacode a cabana e recobre tudo, soa então para a filosofia a hora mais elevada; suas perguntas têm que ser simples e essenciais”<sup>3</sup>. Comentando a retórica de tal gesto, Adorno não chega ao extremo de alegar idiotia rural ou conservantismo agrário, nem mesmo namoro firme com a literatura *Völkische* – embora não se possa negar vestígio desses ingredientes mais que dúbios de tal profissão de fé metafísico-moral no bucolismo regenerador da vida aldeã –, porém sublinha o que há de posição no

2. Cf. *ibid.*, loc. cit.

3. O artigo encontra-se reproduzido in: Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, p. 216-8.

jargão de Messkirsh, sobretudo quando afeta intimidade com o *ethos* camponês, um momento, aliás, em que o capitalismo industrial na Alemanha, embora tardiamente, alcançava seu fastígio. Numa palavra, e atalhando: transfiguração do provincianismo (estigma da “miséria alemã”) e idealização do “atraso” histórico confluem nesse idílio metafísico-pastoral.

Não é de ontem, por certo, que as classes cultivadas pouco à vontade na inóspita civilização capitalista não só se entregam complacentemente ao contraponto nem sempre isento de demagogia entre a cidade e a serra, como alardeiam um gosto equívoco pelo arcaico, devidamente estilizado – que se pense, por exemplo, no ideário pré-rafaelita dos intelectuais vitorianos. Não custa imaginar a intensidade especial desse vezo do homem culto na Alemanha. Acresce que na convulsionada atmosfera ideológica do entreguerras alemão, Heidegger não foi o único a se deixar seduzir pelo obscuro apelo do autoctonismo. Noutro plano, à esquerda precisamente, Ernst Bloch tratava de decifrar o enigma do enraizamento extemporâneo do campesinato – e ganhá-lo para a Revolução, ainda na ordem do dia. Ou melhor, conquistar para a Revolução algo aparentado às forças do êxtase liberadas pela cultura de vanguarda nos anos 20, justamente a pulsão anticapitalista das camadas sociais “não-contemporâneas”, relegadas à periferia do moderno pelo presente do Capital, a começar então pelo camponês preso nas malhas da “diferença temporal entre a cidade e o campo”. A frágil situação dos camponeses, dizia Bloch em 1934, não é o reflexo de algum vago caráter retardatário, mas o produto de uma “autêntica não-contemporaneidade”: “hoje”, acrescentava, “as contradições dessa não-con-

temporaneidade servem exclusivamente à reação”<sup>4</sup>. Cabilia, portanto, imaginar uma sorte de empatia relativa com esses “resíduos ideológicos e econômicos de épocas mais antigas”, via de regra desprezados pela política de esquerda, de molde a esboçar uma estratégia alternativa em condições de rivalizar com a direita um campo em que esta triunfava sem esforço, pois encontrava ali seu refúgio e seu arsenal. Assim, enquanto Heidegger, no artigo em questão, invocava um multissecular e “intransferível autoctonismo suábico”, espécie de fulgor pré-socrático a envolver os homens da Floresta Negra no sempre-igual de um trabalho elementar que mais os enraizava no solo da patriazinha, Bloch, por sua vez, reconhecia no campesinato uma “espécie que vem de muito longe na medida em que está enraizada”, isto é: esse “enraizamento obstinado” é um traço “não-contemporâneo” que provém

da matéria que os camponeses trabalham, que os mantém e sustenta de maneira imediata. Eles estão amarrados ao antigo solo e ao ciclo das estações. Não é portanto unicamente a crise agrária que empurra os camponeses para a direita, onde se imaginam protegidos pela alfândega, onde lhes é prometido o exato retorno dos bons velhos tempos. Sua existência subjugada, a forma relativamente arcaica de suas relações de produção, de seus costumes, de sua vida segundo o almanaque no ciclo de uma natureza imutável, tudo isso se opõe à urbanização e os alia à reação, que é perita em matéria de não contemporaneidade.

Interessava então, à fraseologia heideggeriana, dar a entender que a aura de autenticidade supostamente entranhada nas perguntas simples e essenciais da filosofia que

4. *Héritage de ce Temps*, Paris, Payot, 1978, p. 8.

eleva a província – e o seu estilo – à condição de morada do Ser, brotava da mesma fonte de prístina pureza daquelas “frases tecidas à mão” empregadas pelos camponeses de que falou Bloch, aliás, sem intenção apologética, antes enquadrando tal amplitude rústica no horizonte raso em que “reinam o silêncio e o embotamento”.

Diante da evocação heideggeriana do velho campo-nês, cujo olhar saturado de sabedoria confirmou o filósofo na justeza de seu apego à província, descrição que lembra, segundo Adorno, “os mais surrados clichês das novelas do *terroir* da região de Frenssen”, o mesmo Adorno pronúncia sem rodeios a palavra fatídica: *kitsch*, mais precisamente “as bolorentas inclinações do *kitsch* alemão pequeno-burguês”<sup>5</sup>. Tal é a atmosfera cediça que impregna a simplicidade camponesa das perguntas fundamentais. Ao entronizar magnificência do simples, continua Adorno,

Heidegger estende a esfarrapada ideologia das matérias puras do artesanato ao espírito, como se as palavras fossem de um material puro, como cardado. Porém, assim como tais tecidos hoje em dia são geridos com um planificado contraste frente à produção em série, do mesmo modo pretende Heidegger outorgar sinteticamente às palavras puras um sentido primevo. No interior da categoria do simples vigora também algo especificamente social: a elevação do barato segundo os desejos da elite.

Vigora igualmente a identificação – sobre o fundo de uma pacificada paisagem campestre – entre o autêntico e o arcaico, isto é, a cifra mesma da não contemporaneidade, para voltarmos à conceituação de Bloch. Decididamente,

5. *La Ideologia como Lenguaje*, Madrid, Taurus, 1971, p. 71.

Heidegger também se apoia fundo no teclado da não contemporaneidade, porém à mercê dos efeitos ideológicos mais notáveis de um arranjo singular de sociedade rural e capitalismo avançado – a começar pelo contraste referido acima entre o objeto feito à mão e o produto industrializado, cujo confronto estilizado está na origem desse ideário do artesanato espiritual. Noutras palavras, o “jargão da autenticidade” vem arrematar a evolução de conjunto da ideologia alemã, tomada em sua acepção mais ampla de representação e formalização conceitual das vantagens e desvantagens da transição tardia para o capitalismo. Neste sentido, nos idos de trinta, o provincianismo militante da ontologia fundamental oferecia uma imagem compensatória, elevada e etérea do “país clássico da não contemporaneidade”, como designava Bloch a Alemanha, incapaz de dar uma forma homogênea e unívoca à razão capitalista, ao contrário da Inglaterra e da França, em que a Revolução Burguesa vingara à sua hora e vez.

Àquela altura da vida ideológica nacional o arcaísmo solene da fraseologia existencial vibrava em uníssono com os elementos intempestivos que conspiravam contra a civilização; ou ainda, na formulação de Adorno; o nimbo que circundava e lhe dava atualidade devia-se em grande parte ao engenho com que descrevera, colocando-o diante dos olhos, até onde ia o obscuro impulso da *intelligentsia* antes de 1933. Sua sobrevivência no pós-guerra, revelando-lhe subitamente a vacuidade (patente no jargão pré-socrático do autoctonismo), propõe um novo enigma que não nos cabe esmiuçar (aliás um segredo de Polichinelo, a nos fiarmos nas análises de Adorno) – pois afinal a Alemanha, durante o período de reconstrução,

reduzira a defasagem histórica de seu desenvolvimento, para o que contribuíra – ironia do destino – a

subversão das estruturas sociais sob o regime nazista; nas condições do capitalismo administrativamente controlado, a Alemanha, pela primeira vez depois de séculos, tornara-se contemporânea da Europa ocidental<sup>6</sup>.

Voltemos às razões que enraízam a especulação filosófica no torrão natal. Segundo Adorno, elas dão forma ao *ressentimento alemão* – exprimem por assim dizer a face *country made* do “jargão da autenticidade”. Se quisermos: a Província (ou o mundo rural carregado de reminiscências pré-capitalistas) e a Alemanha são uma só e mesma entidade espiritual superior. Sabe-se que Heidegger, nisto não discrepava da tradição clássica, pelo contrário, antes agradava-lhe a sua dimensão menos cosmopolita, nunca deixou de elevar ao plano imponderável de uma revelação ontológica a suposta missão espiritual do povo alemão, ancorada em sua não menos bizarra condição de povo metafísico.

É sempre bom lembrar a propósito desse cacoete do homem culto alemão que ele não é apanágio de um tipo de pensamento manifestamente reativo e arcaizante, do qual o heideggerianismo é a condensação final; trata-se, como vimos mais de uma vez, de um ideário compensatório forjado ao longo da trajetória infeliz da *intelligentsia* alemã. Encontramo-lo, assim, florescente no seio da esquerda hegeliana. Ainda em 1844, rompendo com Ruge, Marx pagava tributo à imagem consagrada do “povo de pensadores e poetas”, sem dúvida com o propósito de tingi-la de vermelho. Isto é, repisava, variando-o uma vez mais o tema obrigatório de todo intelectual alemão: a “despro-

6. Habermas, *Profils Philosophiques et Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 32.

porção entre o desenvolvimento político e o desenvolvimento filosófico da Alemanha”. Conhecemos a alternativa de Marx naquela quadra do *Vormärz*, ziguezagueando a meia distância do intelectual ora deprimido pelo triste espetáculo oferecido pelo anacronismo do país, ora tomado pela exaltação da idiosincrasia nacional, ou melhor, fazendo uma atitude voltar-se contra a outra, temperando a sublimação própria da segunda com o realismo que por vezes se desprende da inteligência acabrunhada; em suma, de tal combinação resultava a transformação – que seria arriscado por ora chamar sem mais de “dialética” – do conjunto das desvantagens do atraso numa apreciável vantagem, considerada tal, está claro, do ângulo do socialismo, inesperadamente ao alcance da mão, num país atrasado de uma Revolução. A nulidade política da Alemanha admitia na verdade uma interpretação que não deixava de alinhar o país entre os primeiros na corrida da História: cabia, com efeito, decifrá-la como a marca de sua “vocaçãõ clássica para a revolução social”. A mesma lógica demonstrava então a indisfarçável supremacia do proletariado alemão, na qualidade de teórico do movimento operário europeu; numa palavra, somente no socialismo podia um “povo filosófico” como o alemão reencontrar-se afinal com o seu destino<sup>7</sup>. Não cabe avaliar agora o real alcance dessas tiradas; o fato é que um raciocínio político-filosófico original desdobrava-se, e não por descuido ou demasia retórica, na franja de um lugar-comum que vinha a ser o lugar imaginário ocupado pelos intelectuais alemães à procura de um centro de gravidade: o do “povo

7. Cf. “Gloses Critiques Marginales à l’ Article: ‘Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un prussien’”, in: Marx, *Textes (1842-1847)*, Paris, Spartacus, s/d, p. 84-5; cf. Marx e Engels, *Werke*, Berlim, Dietz, 1957. vol. 1, p. 405.

filosófico”. Não surpreende então a notável analogia formal entre os caminhos da salvação da miséria nacional divisados pelo primeiro Marx e pelo Heidegger dos anos trinta: num e noutro caso a malformação do país servia de caução de uma transfiguração final, por certo incompatíveis, de um lado o socialismo, de outro o nacional-socialismo, de cuja “verdade interna” e “grandeza” se ocupa sem rodeios a *Introdução à Metafísica*, de 1935. Sabemos onde procurar as razões – pelo menos uma e a mais forte – dessa simetria dos extremos opostos, por um momento de acordo na repulsa ao *juste milieu*. Tornamos a lembrar que o radicalismo da teoria alemã (outra expressão empregada pelo jovem Marx e corrente nos meios hegelianos de esquerda) não se imporia com a ênfase que se conhece caso não fosse alimentado por uma secular *fausse position* diante do processo de socialização capitalista – que Bloch denominou justamente “não contemporânea”. Pois é a essa defasagem que Adorno atribui, como se há de recordar, respondendo à pergunta “O que é alemão?”, a ambivalência da sensibilidade filosófica alemã, permeável às duas situações limites que acabamos de referir personificadas por Marx e Heidegger:

Na medida em que as malhas da rede civilizadora, do aburguesamento, não foram tecidas tão estreitamente na Alemanha durante todo o longo período da pré-história burguesa (quanto na Inglaterra e na França), uma reserva de forças naturais incontroladas conservou-se nesse país (como as pulsões anticapitalistas de que falava Bloch). Pois essa reserva suscitou tanto o radicalismo inflexível do espírito, quanto a possibilidade permanente de uma regressão<sup>8</sup>.

8. Apud Habermas, *Profils Philosophiques et Politiques*, ed. cit., p. 30-1.

Mas fechemos o parêntese e voltemos aos motivos alegados por Heidegger para não dar ouvidos ao chamado da capital.

Como lembrado há pouco, toda a fraseologia heideggeriana acerca do povo metafísico deságua no ideário clássico da *Kultur*, ponto de honra que ressarcia amplamente dos danos que a miséria alemã infligia à autoestima da *intelligentsia* burguesa. Adorno acrescentaria também que a mola secreta de tal sucedâneo, a redenção pela cultura superior, bem podia ser o multifacetado ressentimento alemão que nas mãos de Heidegger conhecia um estreitamento notável. Seria então o caso de observar nos termos de nossas análises anteriores que o ressentimento burguês ante o rude e medíocre exclusivismo da sociedade aristocrática, e que se expressara na oposição da Cultura (alemã) à Civilização (francesa, ocidental), afunilava-se agora concentrando-se num único ponto doloroso e privilegiado, a província subitamente recoberta pelo manto sagrado da *Kultur*. Só o camponês, diz Heidegger a certa altura do artigo em questão, do fundo de sua “autêntica” solidão, destes que engajam todo o *Dasein*, como se dizia, tem acesso à “essência de todas as coisas”. Saltava aos olhos a inconsistência dessa frágil eternização do passado agrário do país; o que empresta ainda maior verossimilhança às análises de Adorno, cujo alvo, tornamos a insistir, também era a falsa evidência, tão alemã, de que o atraso histórico era a cifra de algo superior, uma espécie de sentimento trágico do destino. Tal é o pano de fundo da identificação provinciana do arcaico e do autêntico; à boca de cena a operação pode tomar o seguinte rumo: o jargão heideggeriano, diz mais ou menos Adorno, especula com a *malaise* da vida deteriorada, contraposta a uma outra vida, pretensamente redimida e confundida sem

mais com “as condições agrárias, ou pelo menos com as de uma economia comercial simples, como algo indivisível, preventivamente fechado, que dura segundo um ritmo fixo e com inquebrantável continuidade”.

Como deixar de reconhecer, mesmo nesta breve caracterização, a fisionomia familiar da *comunidade* reconstruída pela sociologia de Tönnies? E se esta impressão é verdadeira, fica difícil resistir à tentação de seguir a trilha desta outra filiação, que sem dúvida nos devolveria ao âmago da Ideologia Alemã – pois afinal o que é essa *Gemeinschaft*, tão enfaticamente voltada contra os malefícios da “sociedade”, senão o fruto idealizado de uma pulsão anticapitalista e “não contemporânea”?

Voltemos, por enquanto, aos argumentos de Adorno, e em especial ao mais prosaico deles: deixando-se levar por um mecanismo elementar de racionalização, que transfigura necessidade em virtude, Heidegger tratou de aliviar o fardo da vida sedentária (na verdade, o fardo do homem culto alemão), procurando convencer (e convencer-se) aqueles cujo tipo de trabalho condena à permanência local, sobretudo os que se encontram atrelados a uma ocupação estável, reminiscência de uma fase pretérita da evolução social, de que sua vinculação se dá nas mais altas esferas. Daí a inamovibilidade – prerrogativa ontológica – de que faz praça no artigo em que toma o partido do provincianismo alemão, evidentemente muito mais “autêntico” do que a recente civilização da metrópole, onde, com efeito, a mobilidade das pessoas e do espírito é a regra. Ao rancor sedentário vem juntar-se o ressentimento do taciturno, também formalizado pelo jargão do Meskirch. Como se há de recordar, o velho camponês, cuja ascendência o filósofo procura com indisfarçável coquetterie, “mantém a boca rigidamente fechada”. É preciso

portanto mirar-se no exemplo do camponês, cuja sociedade procuramos como quem procura um antídoto contra os falsos prestígios da “sociedade” (urbana, por certo), e tal um tônico para a vida intelectual (“autêntica”, bem entendido), é preciso tomar lugar ao seu lado “quando o dia declina, à hora do descanso [...] diante da lareira [...] ou à mesa do átrio; e então, conclui Heidegger, ainda no mesmo artigo, não falamos de nada; fumamos em silêncio nossos cachimbos”. Ao lado dos hábitos sedentários de um autóctone bem enraizado, o mutismo figura entre as virtudes pré-socráticas do camponês da Floresta Negra. Não surpreende então que o elogio do laconismo acompanhe a prolixa demasia terminológica da fala existencial. Segundo Adorno, o rancor do taciturno (que em parte é o do pequeno-burguês acanhado, que tem poucos conhecidos) é apresentado sob a forma de um aniquilador juízo metafísico-moral contra aquele que pode falar.

Conhecemos o alvo desse anátema: o intelectual, e sabemos que ele vem de longe. Com algum alarde, e muita consequência, a fraseologia existencial vinha enfim engrossar o coro dos *intellektuellenfresser*, que a partir de 1933 a demagogia nacional-socialista passou a reger oficialmente. Basta lembrar o sinistro refrão: “Um alemão de direita nunca poderá ser um intelectual” (*ein rechter deutscher Mann kann nie ein Intellektueller sein*). Àquela altura Heidegger sancionava com o prestígio da meditação metafísica a desgraça em que caíra de vez a condição intelectual. Nos termos de sua profissão de fé provinciana (ela mesma um gesto anti-intelectual), consagrava tal desfecho alegando a condição camponesa do filósofo, realçada pela reabilitação polêmica do trabalho manual. Já nos referimos à aliança celebrada por Heidegger entre tensão espiritual máxima e o prestígio

de um *savoir-faire* imemorial encarnado pelo artesanato pré-capitalista – explícita e literal, por exemplo, para citar uma passagem de outro período, na identificação, sugerida nos cursos de 1951-1952, entre o pensamento que se avizinha das questões essenciais e o trabalho feito à mão, no caso, o de um marceneiro<sup>9</sup>. A mesma mão saturada de espírito que trabalha a madeira vai tecendo uma a uma as frases arcaizantes de uma sabedoria remota, mas sobretudo vai apagando qualquer vestígio que permita reconhecer no filósofo a fisionomia problemática do intelectual. “A atividade filosófica não se exerce como uma ocupação à parte por obra de um tipo estranho, mas está no centro do trabalho dos camponeses”, podemos ler no artigo de 34 – “gostaríamos pelo menos de conhecer”, comenta Adorno, “a opinião dos camponeses. Heidegger não precisa dela”. Em suma, esse travestimento camponês vinha a calhar: não se poderia afastar com menos naturalidade, porém com maior verossimilhança para o gosto alemão ressentido, a suspeita pouco lisonjeira de que o filósofo pudesse ser apenas um intelectual. Ou melhor, já os ouvidos moucos ao apelo da metrópole – e a conseqüente “escuta” do bucólico silêncio do Ser – deviam sugerir, sem maiores aplicações, a mais eloquente desqualificação do “pretensso trabalho intelectual”, como se lê num Apelo do reitor Heidegger em prol do “serviço do trabalho”.

Um parêntese: o gesto de Heidegger na verdade cristaliza antigos preconceitos, porém não é menos verdade que, ao recusar um posto em Berlim, voltava as costas não à capital dos *naughty twenties*, ao paraíso do intelectual de vanguarda, cujo clima dúbio parecia ser muito mais

9. Cf. Heidegger, *Qu' appelle-t-on Penser?*, Paris, P.U.F., 1963, p. 88-90.

favorável, sem dúvida, à desmesura da raciocinação sofisticada (tão pouco alemã), do que ao *pathos* da ontologia fundamental, mas ao que já era, há pouco mais de um ano, o cemitério da *intelligentsia*.

A menção, feita acima, de um dos pronunciamentos de Heidegger, que data justamente do período mais controverso de sua carreira, traz problemas, inclusive de exposição, pois obriga a considerar de relance, no seu desfecho, atalhando a ordem natural de nosso argumento, a “funesta evolução de conjunto da ideologia alemã”, de que falava Lukács. Assim, a propósito daquele Apelo, nem mesmo um irreduzível advogado da causa heideggeriana, como Jean-Michel Palmier, ousou negar-lhe a indisfarçável coloração fascista<sup>10</sup>. Simples lapso, cegueira momentânea, como pretende singelamente Palmier? Já a publicação do curso de 1935, *Introdução à Metafísica*, tal qual, sem o menor comentário, fala por si só: decididamente, em 1933, Heidegger unificara, sem precisar atender sequer contra sua própria língua filosófica, o retorno às origens gregas do pensamento ocidental e a ditadura carismática de Hitler enquanto “lei” da “atual e futura realidade alemã”<sup>11</sup>. E no entanto, não se pode asseverar sem tropeço que esse passo em falso – para dizer o menos – vinha cumprir um destino; muito menos negá-lo: sem ser uma fatalidade, não foi por acaso que o mandarim alemão deixou-se seduzir pela barbárie fascista.

Bastou, assim, acompanhar um pouco Hegel e Heidegger no caminho de Berlim, para depararmos na primeira encruzilhada o nó górdio da Ideologia Alemã – pelo menos o mais notório. Não podemos cortá-lo aqui. Ou melhor, re-

10. Cf. J.-M. Palmier, *Les Écrits Politiques de Heidegger*, Paris, L’Herne, 1968, p. 122-3.

11. Cf. Karl Löwith, *Saggi su Heidegger*, Turim, Einaudi, 1974, p. 129.

corramos à formulação de Habermas, para o qual não era bem um acidente de percurso o rebaixamento do autor de *Ser e Tempo* ao plano “tão evidentemente primário” que se revela no “*pathos sem estilo*” do Discurso de Reitorado de 1933: “o problema de uma *intelligentsia* fascista”, afirma Habermas,

parece tanto mais agudo e premente quando nos damos conta de que não existiu uma *intelligentsia* fascista enquanto tal pela simples razão de que a mediocridade dos funcionários nazi não lhes permitia responder à altura aos oferecimentos de serviço feitos pelos intelectuais. E no entanto os pensadores cujos temas e mentalidade afinavam com a tendência dos ideais do fascismo estavam todos presentes [...]. Somente a falta de envergadura dos políticos empurrou-os para a oposição, de sorte que o Movimento, dispensando aqueles que tinham a responsabilidade da herança cultural, deu a impressão de que o nacional-socialismo era um encalhe arrojado à praia pelas grandes correntes do século, de que era algo sem raízes, estranho à cultura alemã e enxertado do exterior. Sem sombra de dúvida, também não se trata de uma consequência propriamente necessária da evolução dessa tradição alemã. Mas daí não se deve concluir que são falsas e condenáveis todas as tentativas que, no espírito do romance de Thomas Mann, *Doutor Faustus*, procuram determinar o enraizamento dos temas do nazismo na tradição cultural alemã e pôr em evidência as predisposições que podiam, numa fase de declínio, conduzir ao fascismo. O problema da *intelligentsia* nazi apresenta-se como problema da pré-história do nazismo<sup>12</sup>.

12. Cf. *Profils Philosophiques et politiques*, ed. cit., p. 90-1.

Tal foi o caso de Heidegger. Menos a miopia de autoridades políticas sectárias do que as idas e vindas das alianças ao longo da implantação do Terceiro Reich rejeitaram-no na oposição, juntamente com Jünger e outros intelectuais da ala “jacobina” da extrema direita alemã<sup>13</sup>. Por outro lado, não há como deixar de sublinhar a desenvoltura com que Heidegger acolhia então dois “ideais” do nacional-socialismo: a exaltação do trabalho manual e a difamação dos intelectuais. Um dos tópicos da propaganda nazista, dirigido à classe operária, concernia justamente à supressão do preconceito contra o trabalho manual, façanha de que a Alemanha hitleriana, instituindo o “serviço do trabalho”, em favor do qual apelava Heidegger, podia se vangloriar<sup>14</sup>. Inútil chamar a atenção para o que havia de sinistro nesta mistificação que anunciava a aproximação do universo concentracionário, e que para Heidegger representava uma refutação do marxismo. Num discurso pronunciado em 30 de outubro de 1933, dizia:

O “trabalhador” não é, como quer o marxismo, apenas um objeto de exploração. O estamento dos trabalhadores [*der Arbeiterstand*] não é a classe dos deserdados que se mobilizam para a luta universal das classes. Além disso, o trabalho não é apenas produção de bens para outrem. O trabalho também não é simplesmente a ocasião e o meio de ganhar um salário<sup>15</sup>.

Não sendo mais apanágio das classes subalternas – que aliás estavam muito longe de imaginar que a venda de sua

13. Cf. Y. Ishaghpour, Introdução a Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël-Gonthier, 1973, p. 44-5.

14. Cf. J.-M Palmier, ed. cit., p. 124.

15. *Apud* J.-M Palmier, ed. cit., p. 123; cf. Y. Ishaghpour, ed. cit., p. 43, n. 1.

força de trabalho fosse um meio de vida beata – o trabalho tornava-se “espiritual” na exata medida em que o “pretensso trabalho intelectual” era denegrado; não admira então que a filosofia fizesse praça de seu enraizamento no “centro do trabalho dos camponeses”. Um travestimento que afinal caía bem: fazendo seus os imperativos nacionais do “serviço do trabalho”, e com isso perdendo as raras prerrogativas de uma existência separada, em “relação com as altas esferas intelectuais”, agora muito malvistas, a vida do espírito julgava atender às exigências do dia, ditadas pelo nacional-socialismo – pois este, como se lê ainda no mesmo discurso, compreende o saber e a sua posse como algo que deve unir “os membros da pátria e das classes” sob a égide do “único e grande querer do Estado”. Adesão, capitulação, concessão, mera elucubração individual sem consequência? De tudo um pouco, talvez, numa dosagem que só a análise de detalhe – que certamente não cabe aqui –, conceito por conceito, pode decidir. Conquanto curtos de vista e carentes de reflexão – via de regra restringindo-se a simples, porém enérgicas, exortações à “autenticidade” da vida heroica –, os escritos ditos políticos de Heidegger, embora alinhassem com o esforço afetado pela propaganda nacional-socialista em demolir o preconceito pernicioso contra o trabalho manual, não precisavam, para melhor especular acerca da espiritualização do trabalho, buscar inspiração na demagogia oficial em torno da figura do Trabalhador – por exemplo, no cinismo de Göring, proclamando sem pestanejar diante dos operários da Krupp, em Essen, Herr Krupp o tipo acabado do *Arbeiter*, humor negro que pressagiava a danação próxima do trabalho forçado e dos campos de extermínio. Não se pode dizer à queima-roupa que essa perspectiva sombria tenha sido o horizonte imediato da fraseologia

existencial-alemã, nem mesmo precisar até onde iam os “obscuros impulsos da *intelligentsia* antes de 1933”, de onde brotava a força persuasória da língua heideggeriana. Também não estaremos ampliando levianamente a pré-história da *intelligentsia* fascista se lembrarmos que, de fato, a identificação entre Trabalho e Espírito remonta a um momento de fastígio e Espírito remonta a um momento de fastígio da tradição cultural alemã, isto é, se lembrarmos, sem maiores rodeios, a metafísica hegeliana do trabalho: qual não seria então o disparate caso come-têssemos o desatino – à maneira do amálgama praticado pelos nossos ideólogos parisienses quando atribuem aos *maîtres-penseurs* alemães a paternidade dos vários totalitarismos – de ler no famigerado dístico de Auschwitz, *der Arbeit macht frei*, a verdade final da convicção hegeliana de que reside no trabalho a promessa mais elevada, que afinal é a da Cultura, a de uma *höheren Befreiung*<sup>16</sup>. Quem, no entanto, não ouviu com desconfiança o elogio burguês do trabalho que ecoa tão forte e distintamente na fusão hegeliana entre trabalho e o Absoluto – Marx, por exemplo, ao criticar o Programa de Gotha, fazendo notar que os “burgueses têm bons motivos para atribuir ao trabalho uma força criadora sobrenatural”<sup>17</sup>. Não é preciso ir tão longe. A construção heideggeriana do “trabalhador” extraía o seu material da pré-história imediata do *bon mot* de Göring. Este sinistro disparate, segundo J.-P. Faye proferido

diante de um auditório do Reich, não pressupõe apenas uma certa forma de política: é preciso que uma

16. Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Hegel Studien Ausgabe*, II, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1968, § 187, p. 196.

17. Cf. Adorno, *Tre Studi su Hegel*, Bolonha, Il Mulino, 197, p. 34-7.

pré-linguagem, várias vezes reescrita, já tenha articulado estruturas de proposições como as seguintes: todo alemão é conservador, todo alemão é operário; a mobilização total é a forma do Operário<sup>18</sup>.

Uma maneira, entre outras, de aludir à marca deixada por Jünger e Spengler na espiritualização heideggeriana do trabalho, e dar conta de sua natural sintonia com o jargão nacional-socialista do Trabalhador. Ora, aos olhos da *intelligentsia*, o que havia nele de mais sedutor era a truculência de sua demagogia antiburguesa.

Dito isto, a continuidade de evolução da “ideologia alemã”, sumariamente evocada acima, se desmancha, dando razão em parte à bifurcação consagrada por Lukács na *Destruição da Razão*: com efeito, ninguém mais impermeável ao prestígio de que a referida demagogia sempre gozou junto aos intelectuais alemães do que um representante acabado da idade burguesa como Hegel, à maneira alemã, bem entendido. Veja-se, por exemplo, o conhecido episódio Fries – e só insistimos para ilustrar o contraste entre esses dois extremos da trajetória da inteligência burguesa alemã. A bem dizer, o alvo do ataque de Hegel vem a ser um dos elos na cadeia de precursores do Movimento nacional-socialista, mais precisamente o antepassado muito próximo do público “juvenil” a que se destinavam os discursos e proclamações de Heidegger. Marcuse lembra, a propósito, que, logo após a decepção coletiva que se seguiu às Guerras de Libertação, as *Burschenschaften*, e demais associações congêneres, encarnavam exemplarmente as novas figuras do ressentimento alemão; deste último, o traço menos importante não era por certo o desprezo pela cultura, increpada de “amolecer o povo”, mor-

18. *Théorie du Récit*, Paris, Hermann, 1972, p. 127.

mente quando estrangeira; soma-se a isso, entre outros ingredientes da demagogia populista e “teutônica”, a vindicação de um “chefe” nacional – enfim, a aversão muito pouco democrática de Hegel, responsável, como se sabe, por alguns gestos imperdoáveis, imunizava-o contra o incipiente ideário da *Volksgemeinschaft*<sup>19</sup>; esse mesmo germe anti-intelectualista de massa continuou a prosperar através do *Jugendbewegung* da Alemanha guilhermina, francamente hostil, depois da guerra, à República de Weimar, recrutando exclusivamente na classe média uma jovem elite ativista enredada em vagas ideias patrióticas de um novo Reich sob a égide de um novo Führer, vale dizer um privilegiado caldo de cultura nazi<sup>20</sup>. Mas tudo isso só vinha ao caso para sugerir que, acompanhando a curva sombria descrita pela burguesia alemã, a ética do trabalho de que falam Hegel e Heidegger já não é a mesma – aliás Hegel, como Goethe e Thomas Mann, segundo Lukács, ainda estava à “procura do burguês”, pesquisa atribulada na Alemanha, enquanto Heidegger já se desfizera desse fantasma incômodo desde o célebre capítulo sobre a “cotidianidade inautêntica” do Mann, que Lukács tinha na conta de uma “prova ontológica do antidemocratismo”<sup>21</sup>. Qualquer leitor daquelas descrições famosas do processo de desintegração da *intelligentsia* burguesa de entreguerras reconhecerá no ímpeto antifilistino que sustenta a nota elevada e abstrusa de tais análises da cinzenta mediania burguesa (e o filistino, notadamente o da cultura, é o inimigo jurado dos “autênticos”) o preâmbulo

19. Cf. H. Marcuse, *Raison et Révolution*, Paris, Minuit, 1968, p. 222-3.

20. Cf. Walter Laqueur, *Weimar, 1918-1933*, Paris, Laffont, 1978, p. 32-4.

21. Cf. *El Asalto a la Razón*, México, Grijalbo, 1968, p. 408.

“fenomenológico” (e universitário) tanto das tiradas acerca da coragem e da violência que caracterizam a existência heroica e aristocrática, quanto dos apelos em favor do “serviço do trabalho”, que pontuam os vários escritos de 1933-35. Em suma, o “pensador” e o “trabalhador” à moda de Jünger convergem na mesma exortação à autenticidade. O que é reconhecer, também, que finalmente a *intelligentsia* deixara de procurar seu centro de gravidade na velha burguesia patricia – ou então, que esta já não era mais a mesma.

Sem dúvida, formalização de um efeito do atraso histórico. Era esse o caminho trilhado pela declaração de Spengler, segundo a qual o alemão é antes de tudo um “trabalhador” e não um burguês, e na esteira da qual Jünger edificou o seu mito – que também é o das vantagens de uma revolução burguesa “recolhida”. No livro de 1932, *Der Arbeiter*, sobre cujos materiais mais aparentes Heidegger edificou seu castelo ideológico – o pensamento filosófico no “centro do trabalho dos camponeses” –, Jünger dá forma a um tema predileto da direita alemã: o malogro da burguesia alemã na guerra imperialista moderna, que atribui à sua incapacidade de instituir uma verdadeira dominação. “Na Alemanha”, escreve,

A dominação do terceiro estado jamais alcançou esse núcleo mais profundo que determina a riqueza, a potência e a plenitude de uma vida. Lancemos um olhar retrospectivo sobre um século de história alemã, podemos confessar com orgulho que fomos maus burgueses [...]. Não, o alemão não é um bom burguês, e ele o é ainda menos ali onde é o mais forte<sup>22</sup>.

Essa mesma carência burguesa, que vem a ser uma vir-

22. Apud Ishaghpour, ed. cit., p. 42, n. 4.

tude do caráter nacional, explica (e dá ênfase) a solidão dos grandes intelectuais, ampliando-lhes a envergadura heroica das façanhas espirituais: “jamais os portadores dessa responsabilidade direta que chamamos gênios estiveram tão isolados, jamais tão expostos ao perigo em suas obras e ações”<sup>23</sup>. Era natural que procurassem então a companhia do “trabalhador”, ou o silêncio arcaico que reina na província. De qualquer modo uma idealização do “trabalho”, ditada pelo desenvolvimento desigual, que só encontra paralelo, justamente, na maneira hegeliana de fazer evaporar o trabalho, convertido em momento do Espírito – pois é essa defasagem histórica partilhada, embora diversamente refratada, que torna a reunir os dois extremos da ideologia alemã: de um lado, a estilização hegeliana do “trabalhador” antiburguês, da qual é decalque a colaboração heideggeriana na campanha de abolição dos preconceitos que cercam o “trabalho manual”. Em que medida tal decalque é comandado pela doutrina anterior do *Zuhandensein*, é assunto para outra ocasião.

Voltemos então ao ponto sensível desta digressão, ao enraizamento provinciano da vida intelectual, condição de excelência, como estamos vendo. “Por que permanecemos na província?” É que o culto da existência floresce de preferência na província. A fórmula é de Adorno e podemos tomá-la como uma resposta, que por sua vez pede explicação, mais ou menos a seguinte: esse acanhado refúgio da filosofia alemã é a um tempo consequência social e horizonte histórico de um tipo de pensamento que proclama a estreiteza de espírito como via de acesso à verdade<sup>24</sup>. Continuemos, sempre na companhia de Adorno: o

23. *Ibid.*

24. Adorno, *Dialectique Négative*, Paris, Payot, 1978, p. 106.

que mais contribui para a popularidade do heideggerianismo na Alemanha é o fato de que nele

o gesto radical e o tom pastoral se juntam a uma ideologia que se dirige à pessoa, ideologia da firmeza e da autenticidade, qualidade que os indivíduos, segundo o espírito do privilégio, reservam para si com uma candura matreira.

Isto não é tudo: a apoteose da pobreza de espírito deve-se em última instância ao caráter autoritário da existência – responsável, como vimos, pela coloração fascista do jargão existencial, que o tingiu sem lhe fazer violência nos idos de 30. A autenticidade é indiscernível; alguém insuspeito como Jaspers é o primeiro a reconhecer, num trecho citado por Adorno: com efeito, como distinguir de uma fala vazia o discurso autêntico “que desperta um interesse existencial”, sem recorrer ao “critério subjetivo do seu ser próprio?”. Noutras palavras (agora de Adorno), o conceito existencial da verdade implica finalmente em tomar como paradigma impenetrável “o puro ser-assim e o se comportar-assim” da subjetividade no seu grau zero; ora, “a existência que desse modo se declara critério do pensamento”, arremata Adorno, “garante autoritariamente validade aos seus simples decretos, como o faz sempre, na prática política, o ditador em prol de uma concepção do mundo”. Pois são esses Diktate da existência autêntica que encontram abrigo e ressonância no pequeno mundo fechado dos “não-contemporâneos” de que falava Bloch.

*Vers le concret*: esta palavra de ordem que, segundo Sartre, constitui a plataforma de uma geração, na Alemanha soava de outro modo: *an den Sachen selbst!*, por certo, mas atalhando pelo caminho do campo, que

aliás não leva a parte alguma. O Simples, o Mesmo, a Origem, a Serenidade-que-sabe etc.<sup>25</sup> São outros tantos recados do Ser que só se deixam decifrar pela alma singela que soube renunciar à “dispersão” intelectual da vida citadina. Já nos referimos mais de uma vez ao segredo dessa pseudoconcreção, dessa exortação à autenticidade da vida rústica, ao truque evidente que consiste em ignorar a subordinação real do arcaísmo às condições da produção industrial no capitalismo avançado. A apologia da indigência é efeito desse mecanismo:

A afetação de uma nobre simplicidade que reanima a dignidade da pobreza e da vida frugal convém ao persistente absurdo da carência real numa sociedade cujo nível de produção não permite mais alegar que não há bens suficientes para todo mundo. Ao flertar com o “amigo da casa” renano, a filosofia, cujo conceito exige a não-ingenuidade, passa ao largo dessa questão: na sua história do Ser, a carência brilha como o que há de mais elevado, no absoluto ou pelo menos nas calendas gregas.

Diante destas linhas de Adorno, logo dá na vista a falácia análoga cometida pelo verso de Rilke – “a pobreza é um brilho estranhado” –, cifra do fascínio exercido pelo despojamento voluntário (ao contrário do outro, real e compulsório que conhece muito bem o trabalhador do campo) sobre a *intelligentsia* burguesa – como foi muito bem observado certa vez por um crítico familiarizado com as manhas ideológicas da *Mitteleuropa*.

(1981)

25. Cf. *Der Feldweg*, in: *Questions III*, 1966, 6.

## Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade

Arrematemos as observações anteriores sobre a “lepidez ideológica” (a fórmula é de Roberto Schwarz) dos românticos alemães, fazendo remontar alguns fios de nossa meada ao salão berlinense de Rachel Varnhagen, em cuja órbita muitos daqueles “mandarins” não desdenharam gravitar, atraídos aliás por incoercível afinidade. Nos primeiros anos do oitocentos, as soirées na água-furtada de Rachel reuniam uma sociedade numerosa e disparatada: príncipes da casa reinante; ministros e diplomatas “esclarecidos” e diletantes; negociantes judeus; condessas excêntricas e “liberadas”; gente de teatro e cantores; publicistas- ideólogos dos círculos políticos dominantes, aos quais vinha agregar-se a pequena legião dos letrados em voga: Tieck, Friedrich Schlegel, Jean-Paul, Schleiermacher, Brentano, Chamisso etc.<sup>1</sup> Em menor escala, esta mesma companhia sortida também tinha encontro marcado nos salões de Henriette Herz, Brendel Veit e Dorothea Mendelssohn, outras tantas damas judias a partilhar com Rachel o insólito privilégio de aglutinar, durante o breve período que antecedeu o desastre de Iena, a socie-

1. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, Londres, East and West Library, 1957, p. 54-6; Hannah Arendt, *Antissemitismo, Instrumento do Poder*, Rio de Janeiro, Documentário, 1975, p. 92-3.

dade mais brilhante que Berlim jamais iria moldar<sup>2</sup>. Pois é nestes salões berlinenses que se condensa e irradia a “sublime insolência” dos novos intelectuais<sup>3</sup>, como se o amálgama intelectual que lhes caracteriza a bizarraria de espírito cristalizasse o insólito amálgama social que ali era a regra. Mas para tanto era preciso que no centro deles reinasse a figura exótica de um judeu de exceção. Sendo Rachel judia, toda Berlim podia bater à sua porta, que se abria para uma área externa, à margem da sociedade respeitável, terra de ninguém a caldear nobres, atores e letrados num vago e idílico caos, livre de preconceitos e convenções, e de qualquer princípio de seleção estamental<sup>4</sup>. Some-se ainda à sedução desta sociedade heteróclita, o magnetismo natural da *patronne* – “sua inteligência original, inconventional e pura, aliada ao interesse pelas pessoas e à natureza genuinamente apaixonada, fizeram dela a mais brilhante e a mais interessante das grandes damas judias”<sup>5</sup>. Tudo nela falava à imaginação dos primeiros românticos, a começar pela singular tonalidade d’alma, permeável às acrobacias do Witz, que parece ter cultivado com muita aplicação e sucesso: uma certa propensão a aproximar coisas que não costumam andar juntas e a revelar a incoerência de associações familiares, vezo incômodo que seus inimigos consideravam falta de estilo, desequilíbrio e petulante complacência no parado-

2. Id., ed. cit., p. 92.

3. Roger Ayrault, *La Genèse du romantisme Allemand*, Paris, Aubier, 1961, p. 31.

4. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, p. 30, 46-7; id., *Antissemitismo, Instrumento do Poder*, p. 92.

5. Id., *Antissemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 91.

xo<sup>6</sup>. Na verdade, na sua condição de pária de elite – e por isso mesmo desobrigado das peias da tradição – condenava-se à originalidade a todo custo: ao judeu cultivado as portas do gueto só se abriam a golpes de piruetas excêntricas. Tal era a senha da assimilação, segundo Hannah Arendt – como se há de recordar, algo análogo ao tributo pago pelo intelectual *outsider*. Também sua demasia racionante ajudava a cimentar a liga secreta de Rachel com os “literatos do asfalto” – irmanava-os o mesmo excesso “reflexivo-sentimental” condenado certa vez por Humboldt, uma certa mobilidade própria da “raciocinação”, acusada de enlanguescer a sensibilidade e evaporar o caráter, e com ele o mundo da ação, substituído por um sucedâneo cerebrino já emurchecido<sup>7</sup>. O juízo de Hannah Arendt acerca do veio reflexivo de Rachel é em boa medida tributário desse anti-intelectualismo entranhado na religião alemã da cultura: desarmada diante de uma realidade sórdida, ruminando o estigma social que um mundo adverso lhe impunha, Rachel tergiversava com os fatos, por assim dizer denegados pelo exercício descalibrado do livre pensamento, sua derradeira tábuca de salvação – por esse caminho afunilado teria reduzido o imperativo ilustrado do “pensar por si mesmo” à condição de simples mania de intelectual inquiridor<sup>8</sup>. O grande paradigma nacional de quem julga assim tão severamente um espírito livre que fazia tudo depender da autorreflexão é Les-

6. *Ibid.*, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 26, 45.

7. Ferruccio Masini, *Nichilismo e Religione in Jean Paul*, Bari, De Donato, 1974, p. 12-3.

8. Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 5-6.

sing. Note-se, aliás, o quanto Hannah Arendt<sup>9</sup> retrata da concepção enfática de *Kultur* ao definir, mais tarde, o que não é o *Selbstdenken* lessinguiano: “o célebre ‘pensar por si mesmo’ de Lessing não é de modo algum a atividade de um indivíduo unitário, encerrado em si mesmo, amadurecido, cultivado organicamente e que, então, procura à sua volta no mundo, o lugar mais propício ao seu desenvolvimento, a fim de harmonizar, graças ao pensamento, o indivíduo e o mundo”. E no entanto, por mais que Lessing, Goethe e Humboldt tenham declarado o homem nascido para a ação, e não para a “raciocinação”, a verdade da *intelligentsia* alemã deve ser procurada no espírito volátil da pequena Rachel, que tanto impressionou o próprio Goethe. Uma vez convertida em mania compensatória, a promessa de emancipação contida na palavra-de ordem iluminista torna-se um convite a pôr o mundo entre parênteses: o *Selbstdenken* continua Hannah Arendt<sup>10</sup> neutraliza a força das coisas pelo sacrifício do senso comum e, assim, definha, transformando-se em introspecção, que isola e cancela qualquer demanda de ação<sup>11</sup>. Se assim é, não admira o fascínio exercido por esse estado de ânimo evanescente sobre intelectuais consumidos, como se viu, por uma curiosa suspensão da tese natural acerca da real seriedade do mundo. Acresce, reforçando a atra-

9. Hannah Arendt, *Vies Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 17.

10. *Id.*, ed. cit., p. 6-7.

11. Repare-se que o mesmo argumento de cunho anti-intelectualista – e que estamos vendo tomar corpo no juízo sobre um episódio da história da *intelligentsia* alemã – remontará mais tarde na crítica do *Cogito* cartesiano, increpado de mera introspecção responsável pelo eclipse do senso comum: arrebatado pelo pobre “interesse cognitivo da consciência em relação ao seu próprio conteúdo (...) o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo” (Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1981, p. 293).

ção recíproca, que este eclipse da realidade sob a égide da introspecção cristaliza-se de preferência no ambiente íntimo do salão<sup>12</sup>. Já nos referimos à ambígua complacência com que os românticos submetiam-se à doce tirania da intimidade, indissociável da não menos ambivalente desenvoltura com que evoluíam nos vários templos da sociabilidade absoluta em que se celebrava o culto por assim dizer do tête-à-tête coletivo: lembremo-nos, por exemplo, de Schleiermacher compondo seus discursos sobre a Religião para maior edificação de seus contemporâneos cultivados, e por isso mesmo fazendo recair a tônica no espírito de sociedade (*das Gesellige*) encarnado na religião; pois este mesmo jovem pastor “reflexivo-sentimental”, aguilhoado por “incoercível necessidade de se comunicar” tomava diariamente o caminho do salão de Henriette Herz, é bem verdade que à sua hora, em que circulava desimpedido o *Familiengespräch* dos que porfiavam em fazer de suas vidas uma obra de arte<sup>13</sup> – aliás, a principal

**12.** Tinker, estudando os salões londrinos na época de Johnson, alinha a formação desse ambiente íntimo entre suas principais características: “a etiqueta da corte”, comenta Mannheim (Karl Mannheim, *Sociologia da Cultura*, São Paulo, Perspectiva, 1974, p. 108), “e a formalidade pública de salões de recepção criam, quase que naturalmente, um desejo pelas reuniões íntimas, ‘atrás dos bastidores’. Estas proporcionam um escape para os mais ricos, intrigas, ressentimentos e os vários impulsos inibidos pela etiqueta da corte”.

**13.** Ayrault, *La Genèse du romantisme Allemand*, ed. cit., p. 34. O mesmo autor refere duas confidências de Schleiermacher onde se cruzam o seu sentimento exaltado da vida gregária em *petit comité* – variante mundana da ideia central de “comunidade”, ela mesma suporte da utopia intelectual de uma guilda de homens cultos – e esta outra fantasia de letrado que reluta em transpor os limites do mundo dos adultos (de resto tudo na Alemanha contribuía para uma certa infantilização do intelectual) e devaneia identificações bizarras com o destino feminino, do qual os salões berlinenses em que pontificavam as grandes damas judias ofereciam uma imagem sublimada: “na verdade eu sou o ser mais dependente e menos autônomo deste mundo, nem mesmo sei se sou um indivíduo”; “para onde quer que me volte, constato que a natureza das mulheres me aparece mais nobre e a sua vida mais feliz, e se me ocorre acalentar algum desejo impossível, é o de ser uma mulher”. *Familiengespräch*: assim o pintor Philipp Otto Runge qualificava a linguagem da arte,

aspiração de Rachel. Além do mais, o lugar natural dessa efusão íntima tão ao gosto dos românticos era a conversação, outra cristalização característica da vida de salão realçada e entronizada pela mania raciocinante de Rachel. Proust observou certa vez o quanto a “embriaguez da conversação” afetava as pessoas “cuja vida é desprovida de meta” – ao mesmo tempo em que sua existência ociosa lhes afinava a acuidade perceptiva, voltada de imediato para os meandros da vida mundana. Rainha do instante, Rachel sabia cativar o interlocutor, e, no entanto, igualmente sua escrava, não se resignava a deixar partir seu vis-à-vis, pois a vida imaginária que levava carecia do bocado de realidade mascarado nas réplicas brilhantes a que induzia seu parceiro – mas tais manejos só faziam ampliar o fundo falso sobre o qual assentava seu castelo de frases e confidências. É que o sortilégio da conversação romântica consiste precisamente – acrescenta Hannah Arendt<sup>14</sup> – na sua capacidade de exclusão da realidade, arrematando o efeito análogo produzido pelo *Selbstdenken* transformado em introspecção. Como se vê, uma maneira de desacreditar as manhas do intelectual romântico. Este mesmo propósito transparece em sua apreciação de *Lucinde*, um romance de atmosfera onde cada situação é filtrada pelo demônio da introspecção. Ora, é próprio da introspecção, insiste Hannah Arendt, aniquilar as situações reais dissolvendo-as num etéreo clima de fascinação, favorável à

incompreensível fora do círculo familiar de uma rarefeita aristocracia do sentimento, figurada, por exemplo, num óleo de 1804, *Wir Drei*, em que retratou a si mesmo, com sua mulher e seu irmão (lembremo-nos de Caroline entre os irmãos Schlegel), unidos pelos laços desse entendimento comum, mais fortes do que os do sangue e do casamento (Hugh Honour, *El Romantismo*, Madrid, Alianza, 1986, p. 263).

14. Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 15-7.

aura de objetividade e interesse público que passa então a nimbar os menores eventos da vida sentimental; borradas assim as fronteiras do público e do privado, tornam-se públicas as mínimas dobras da esfera íntima, enquanto os assuntos públicos só podem ser experimentados e expressos nos termos, menos arejados, da intimidade devassada – vale dizer, amesquinham-se no horizonte baixo do puro *gossip*<sup>15</sup>. Seria excessivo aludir à queima-roupa à aversão hegeliana pelo *bavardage* dos intelectuais sem caráter? Seja como for, aos olhos de Hannah Arendt, a obra de Schlegel é o complemento literário do *mood* peculiar que grassa nos círculos íntimos berlinenses, animados pelas grandes damas judias, com uma diferença: a integralidade do seu efeito frustra-se finalmente, pois a ambiência carregada de magia a que aspira não sobrevive sem o suporte atuante de uma “personalidade”, que só se manifesta no milagre da conversação<sup>16</sup>. E voltamos assim a esbarrar num dos topoi nevrálgicos do ideário da *Bildung* como veremos, logo adiante.

Os salões judeus de Berlim nada ficavam a dever aos seus congêneres: além de ambiente íntimo acompanhado de prosa afinada pelo mesmo diapasão, também contavam com a presença estimulante de uma anfitriã, cujo papel catalisador era indispensável ao tipo de simbiose social que ali se processava<sup>17</sup>. Num ponto porém, particularmente sensível à elite de cultura local, excediam seus similares: no mundo peculiar pelo qual sublimavam

15. *Id.*, ed. cit., p. 16.

16. *Ibid.*, ed. cit., p. 17.

17. Cf. as características de um salão enumeradas por Tinker, *apud* Karl Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 108-9.

o processo de ascensão social (outra função dos salões comumente salientado pela literatura especializada<sup>18</sup>. Com muito senso de oportunidade ideológica, colocavam-no sob os auspícios de Goethe. Já no seu primeiro estudo biográfico, que estamos acompanhando de perto, Hannah Arendt observara o quanto a sofística da assimilação, como dizia, decalcara o modelo de “formação da personalidade”, sucedâneo que o *Wilhelm Meister* oferecera a um “estamento médio” tolhido em suas aspirações. Ninguém desejou tanto reproduzir a trajetória do herói goetheano, entendida – ledô engano – como assimilação do burguês sensível à nobreza, do que aqueles judeus denominados mais tarde “judeus de exceção pela cultura”<sup>19</sup>. De fato, o culto de Goethe não nasceu por acaso no salão de Rachel Varnhagen: seu ideal de cultura e distinção vinha a calhar para burgueses e judeus à margem da boa sociedade. E da vida política. Noutra dimensão, os judeus de exceção partilhavam o destino da franja esclarecida da burguesia

18. Cf. *id.*, ed. cit., p. 112.

19. Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 28-9; *id.*, *Antissemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 92; Jürgen Habermas, “L’Idéalisme allemand et ses penseurs juifs”, in: *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 70. Sobre esta mesma afinidade, ver ainda Max Horkheimer, “Sobre los Judios Alemanes”, in: *Sobre el concepto del hombre*, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 153, 159-60. Ao que parece, o fenômeno já fora assinalado há algum tempo. Em 1888, no *Caso Wagner*, podia-se ler o seguinte: “é conhecida a fortuna de Goethe numa Alemanha pudibunda e carola, intoxicada de azeda moralina. Ele sempre chocou os alemães, ele jamais encontrou admiração sincera a não ser junto às judias” (Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Le cas Wagner - Crépuscule des Idoles*, Paris, Gallimard, 1974, § 3, p. 26). Os editores Colli e Montinari observaram em nota que, para a redação da passagem sobre Goethe que se inicia pelas linhas transcritas acima, Nietzsche tinha sob os olhos o livro recém-publicado de Viktor Hehn, *Gedanken über Goethe*, do qual copiara vários trechos, dentre eles o seguinte: “somente as judias foram menos severas e pressentiram a grandeza, não apenas criadora mas moral, de Goethe: é que elas tinham mais inteligência inata do que as loiras mulheres da Baixa-Saxônia, gente boa porém convencional e bitolada” (*id.*, *ibid.*, nota 431). Como se vê, Hannah Arendt não precisava forçar a nota.

local, reiterando num registro mais elevado os seus mecanismos de consolo: já disse que os salões judeus de Berlim não teriam prosperado caso esses judeus de exceção não procurassem compensar sua impotência política pelo cultivo entusiasta da vida doméstica<sup>20</sup>. Por outro lado, a

**20.** Um traço dessa cultura da intimidade burguesa, justamente impulsionada pela nulidade política que afetava a classe, pode ser assinalado na mania epistolar então em voga. A certa altura de suas *Memórias*, Goethe refere-se a um tal Leuchsenring, pessoa viajada e muito instruída na literatura moderna, que “carregava consigo vários cofrezinhas que encerravam a sua correspondência familiar com numerosas pessoas de suas relações”; e comenta: “em geral, reinava na sociedade uma franqueza tão universal que não se podia falar nem escrever a ninguém sem considerar a comunicação como dirigida a várias pessoas. Cada um espiava o seu próprio coração e o dos outros, e a indiferença dos governos para com esse gênero de correspondência, a celeridade dos correios, a segurança do sinete, a modicidade dos portes, favoreceram o rápido desenvolvimento desse comércio moral e literário. Essas correspondências, sobretudo com pessoas ilustres, eram cuidadosamente recolhidas e lidas por extratos nas reuniões de amigos, e, por outro lado, se as discussões políticas ofereciam pouco interesse, todos estavam bastante bem informados das condições do mundo moral” (Johann Wolfgang von Goethe, *Memórias: Poesia e Verdade*, Porto Alegre, Globo, 1971, vol. II, p. 430). Numa passagem dos *Anos de viagem*, depois de referir-se à natureza sociável e loquaz do homem, Goethe volta a destacar essa grafomania (*Schreibseligkeit*) contemporânea desses “experimentos com a subjetividade descoberta nas relações íntimas no seio da família”, de onde, justamente, com o hábito da auto-observação, brotam um número de “relações de curiosidade e simpatia com os movimentos d’alma do outro Eu” (Jürgen Habermas, *Storia e Crítica dell’Opinione Pubblica*, Bari, Laterza, 1971, p. 66). Eis o trecho em questão, cuja dicção bem humorada e distanciada prenuncia o declínio próximo do gênero: “a quantidade de coisas que os homens escrevem é inconcebível. Para não falar do que se imprime, o que já seria mais do que suficiente. Mas para se ter uma ideia do que, na forma de cartas, notícias, estórias, anedotas, descrições do estado atual de tal ou qual pessoa, circula em silêncio como correspondência, é preciso viver algum tempo, como me ocorre neste momento, numa família cultivada. Nesse meio em que agora me encontro, dispense-se, informando parentes e amigos a respeito do que se está a fazer, quase tanto tempo quanto foi necessário para fazer essas mesmas coisas relatadas” (Johann Wolfgang von Goethe, “*Années de voyage*”, in: *Romans*, Paris, Gallimard, 1954, vol. II, p. 1010). Não surpreende então, no século da carta, onde o encontro das almas bem formadas estava na ordem do dia, que Wilhelm Meister, durante seus anos de aprendizado, também tenha experimentado a magia da conversação: “que homem, e que homens o cercam!”, exclama transportado Wilhelm, referindo-se a Lotario – e nada parece recomendá-lo tanto quanto o domínio da verdadeira arte de conversar: “foi nessa sociedade, é preciso dizê-lo, que, pela primeira vez, conheci uma real conversação, pela primeira vez o sentido íntimo de minhas palavras refletiu-se na boca de um outro, mais denso, pleno, amplo; o que eu pressentia, tornava-se claro, o que eu apenas visava, aprendia a conhecer num relance” (*ibid.*,

boa fortuna mundana desses salões deveu-se a uma breve conjuntura histórica, sobretudo favorável à sua transformação em “centros de sociabilidade cultivada” onde o “idílico sonho recorrente de uma sociedade mesclada” parecia enfim realizar-se: neste curto período de transição, adverte Hannah Arendt<sup>21</sup> – que estamos citando – não se pode dizer que a cultura alemã estivesse ancorada numa classe social particular, muito menos que os judeus alemães tivessem afinal logrado algum tipo de enraizamento social; as-

p. 789). Vê-se logo que a conversação romântica, e o seu gosto indiscreto pela efusão íntima e o sentimento narrado à queima-roupa, acusada de tagarelice e *mauvaise* por Hannah Arendt (se assim se pode chamar, no comportamento de Rachel Varnhagen, a constante denegação da falácia própria da assimilação estilizada pelo páthos da cultura superior), é complemento natural desse “comércio moral e literário” descrito por Goethe assim como tais serões artísticos-sentimentais, em que se desenrolava o cerimonial dos “cofrezinhos”, antecipam o ritual das *soirées* na água-furtada de Rachel. Por outro lado, temperando um pouco o juízo severo de Hannah Arendt, que abarca ambas as manias de Rachel, a raciocinante e a epistolar, não se pode deixar de salientar uma outra efêmera “vantagem do atraso” nessa conjunção – por outra parte tão funesta – de apatia política, indiferença pela vida pública e o senso do “concreto” (como se diria em jargão) que aflora nessa aspiração à proximidade absoluta. Veja-se, a propósito, o que diz Adorno acerca da coleção de cartas alemãs reunidas por Walter Benjamin, cujo significado avalia, é bom frisar, da perspectiva sombria de um contemporâneo da idade pós-liberal, em que a “paralisia do contacto”, cifra da alienação, afinal se consumara. “Tudo o que é imediato”, adverte, “requer alguma ingenuidade”. É o caso dessas cartas: já o mesmo não se poderia dizer dos salões românticos, cujo clima é manifestamente “sentimental” – daí a ligeira atmosfera de impostura, de cabotinismo em que banha a sua “ingenuidade” de segunda mão. Voltemos a Adorno: “o século em que se gostava tanto de escrever cartas foi na Alemanha favorável à troca de correspondências: a vida acanhada e restrita da burguesia local herdara aquela ingenuidade referida atrás, ou melhor, ela própria a criava, malgrado a acuidade de sua consciência – ao mesmo tempo, essa ingenuidade é condição e limite da humanidade. Se a consciência penetrasse inteiramente a estreiteza da pequena propriedade e dos fins imediatos, ela não estaria em condições de conservar a experiência imediata que se exprime com tanta felicidade em cada uma dessas cartas” (Walter Benjamin, *Allemands – une série de lettres*, Paris, Hachette, 1979, p. 18-9). Trata-se evidentemente de um ciclo encerrado – não é mais possível escrever cartas – e Benjamin data o seu esgotamento das primeiras décadas da Alemanha unificada, da era dita dos “fundadores”, mais exatamente, dos primórdios da fase imperialista do Capital.

21. Cf. Arendt, Rahel Varnhagen – *The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 46-7.

sim sendo, não espanta que as soirées de Rachel, Henriette etc., tenham conhecido um brilho tão intenso quanto efêmero, justamente na condição de zona neutra para onde convergiam os espíritos emancipados; no entanto, tão logo principia a tomar corpo o poder burguês e a despontar os primeiros sinais de uma sociedade de classe média cultivada, aqueles salões judeus declinam e desaparecem.

Em linhas gerais, a cultura do classicismo alemão foi, portanto, para os judeus de exceção, uma tábua de salvação; e vice-versa, os portadores imediatos desse nobre far-do encontravam, nos salões berlinenses das grandes damas judias, um porto seguro e uma janela aberta para o mundo. Reunidos pelo culto celebrado em comum, deixavam-se, intelectuais e seus anfitriões, medusar pelo brilho da “existência simbólica” de Goethe, no qual reconheciam, nas palavras de Simmel, “a única possibilidade de não ser um comediante e não usar uma máscara”. “Esse espírito goetheano interiorizado”, comenta Habermas<sup>22</sup>, “não era apenas a promessa de um caminho aberto à assimilação, mas permitia esperar uma liberação dos tormentos da assimilação, isto é, do constrangimento de representar sempre um papel sem poder conservar sua própria identidade”. *Mutatis mutandis*, a observação se aplica às atribuições do intelectual *outsider* carecido de reconhecimento social. Já aludimos à estranha vocação teatral atribuída pelo Wilhelm Meister ao espírito burguês em formação. Voltemos a ela guiados pelo estudo biográfico de Hannah Arendt. Ao contrário do que dão a entender Simmel e Habermas, o espetáculo continua para assimilados e seus satélites à procura de um lugar ao sol<sup>23</sup>. Assim, na laboriosa

22. Habermas, “L’ Idéalisme allemand et ses penseurs juifs”, ed. cit., p. 70.

23. A mascarada continua, precisemos, no terreno comum da cultura burguesa

superior, comum aos judeus “educados” e aos futuros “mandarins”. Aqui o contraponto de verdade interior e fingimento desenrolar-se-á num registro diverso daquele visado imediatamente pelas observações de Simmel e Habermas acerca do bálsamo que o ideário da Kultur representaria para o judeu mortificado pelo Diktat da assimilação. Neste caso, a metáfora teatral adotada pelos dois autores atende apenas à seguinte circunstância: desde que se cultive como manda o figurino goetheano, poderá o judeu adquirir seu “bilhete de ingresso” na boa sociedade europeia, como dizia Heine, sem precisar renunciar à sua identidade, pelo contrário, poderá inclusive exibi-la com alguma ostentação, como uma planta exótica. A rigor, o novo humanismo alemão vinha azeitar a engrenagem sofisticada da assimilação, exposta por Hannah Arendt nos seguintes termos: “os defensores da emancipação apresentavam o problema sob o prisma da cultura, conceito que, aliás, aplicava-se tanto a judeus quanto a não judeus na sociedade burguesa do século XIX, quando se aceitava como natural que a elite de qualquer grupo consistiria sempre de pessoas educadas, reciprocamente tolerantes e cultas. Em consequência, a elite não-judaica – tolerante, educada e culta – preocupava-se socialmente só com os judeus igualmente educados e cultos. Os demais judeus – a maioria – estavam fora da alçada da emancipação. Pouco a pouco, a exigência da abolição do preconceito entre os educados tolerantes e cultos transformar-se-ia numa questão unilateral, até que, por fim, só se exigiria educação e cultura por parte dos judeus, como elemento fundamental para serem aceitos pela sociedade não-judaica” (Arendt, *Antisemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 88). Não admira então, volta a lembrar Hannah Arendt, a propósito do ímpeto incommum que o ideal de cultura da nova geração de “mandarins” alemães transmitiu ao preconceito favorável aos judeus educados e ocidentalizados, que a assimilação como fenômeno coletivo existiu apenas entre os judeus intelectuais, e mais, que, na virada do século XVIII para o XIX, quando a comunidade judaica francesa já gozava da emancipação e a alemã sonhava com ela, os judeus voltassem seus olhos para a comunidade de Berlim, e não de Paris (id., p. 89, 95). Isso explica também – como se a “miséria” política fosse indispensável ao florescimento da utopia (de) intelectual que amalgamava judeus e não-judeus – que na França “os poucos intelectuais judeus não foram nem pioneiros da nova classe, nem elementos especialmente importantes da vida cultural. A cultura como fim e a educação como programa não constituem ali padrões de conduta judaica, como aconteceu na Alemanha” (ibid., p. 99; sobre a preeminência, por razões análogas dos intelectuais judeus na cultura modernista vienense, ver Will M. Johnston, *The Austrian Mind*, Londres, University of California Press, 1972, p. 23-9; cf. tb. Frederic V. Grunfeld, *Prophets Without Honour: A Background to Freud, Kafka, Einstein, and Their World*, Londres, Hutchinson of London, 1979, cap. 2). Dentre essas razões, onde avulta o sempre preenaltecido mecanismo da alta burguesia judaica de Viena, não foi menos preponderante, embora no plano mais impalpável das construções ideológicas, a variante local, igualmente de nítido cunho compensatório, do ideário da Kultur: uma acanhada classe burguesa, tutelada pela burocracia imperial, também parecia acreditar que só a cultura emancipa (*Bildung macht frei*, tal era o lema de todo herói burguês da cultura), como declara, por exemplo, Stiften: “quem é moralmente livre pode ser politicamente livre, sempre foi assim; nem todos os poderes da terra juntos podem tornar alguém livre. Apenas um poder é capaz disso: *Bildung*” (apud Carl Emil Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: politics and culture*, Cambridge, Cambridge Universi-

ty Press, 1981, p. 282). Era natural, então, que os meandros da assimilação na Monarquia Dual seguissem de perto o caminho apontado pelo humanismo alemão. Antes de retomarmos o fio de nossa digressão, não será excessivo lembrar que essa convergência, em torno da “cultura como fim e a educação como programa” fundindo na mesma fantasia consoladora os intelectuais da *Mitteleuropa*, cristalizava-se graças à dinâmica comum do capitalismo retardatário. Ainda voltaremos ao assunto. Goethe, recorda ainda Hannah Arendt (*Antissemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 90-1), comentando um livro de poemas de autor judeu, queixava-se, desapontado, de que “onde havia esperado algo genuinamente novo, alguma força além da convenção superficial, encontrara apenas a mediocridade comum. É fácil imaginar o desastroso efeito dessa exagerada (embora na realidade preconceituosa) boa vontade (...). Esperava-se que estes judeus se tornassem espécimes excepcionais da humanidade, o que tornava obviamente periclitante a posição dos outros judeus, menos socialmente educados (...). Que mais, então, podiam fazer estes judeus, senão tentar desesperadamente não desapontar ninguém?” Por onde se pode avaliar o peso do conjunto das forças que condenavam Rachel à busca desenfreada da originalidade, em cujo auxílio acorria, empurrado por razões semelhantes, o “diletantismo ocasionalista”, como já se denominou a bizzarria mental de seus amigos românticos, que formavam então a franja mais inquieta da *intelligentsia* ascendente. Assim, o surgimento desse novo tipo histórico, o intelectual judeu de língua alemã, não só lança uma luz especial sobre a cultura do classicismo alemão, de cuja formação é contemporâneo, como realça certas particularidades da arquitetura interna do intelectual mediano, do qual, aliás, vem a ser um dos protótipos mais enfáticos. A este respeito talvez caibam ainda duas observações. Já assinalamos o quanto a caracterização por Mannheim do que chamou “processo intelectual livre” está ajustada à sua circunstância alemã: não é difícil reconhecer nos que arcam com o peso desse processo o papel preponderante – sobretudo enquanto modelo próximo – desempenhado pelo núcleo cultivado do *Mittelstand* alemão; tanto é assim que, ao pesquisar as razões do avanço do pensamento administrado e o consequente definimento das ideias independentes, não hesita em creditá-lo ao declínio das classes médias independentes, a exemplo das camadas intermediárias que prosperavam nos primórdios da Alemanha moderna e nas quais “era recrutado um velho tipo de *intelligentsia* relativamente desvinculada” (Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 137). Acresce que, tributário dessa tradição, Mannheim, ao mesmo tempo em que por assim dizer destacava as vantagens, para a vida do espírito livre (a rigor, liberal), da tenuidade do alicerce social dessa “livre ideação” em vias de extinção, erigiu em traços constitutivos de tal processo, em princípio responsável por uma visão despreconcebida e pluriperspectiva da vida ideológica, certas singularidades de caráter (ou da falta dele) levadas ao extremo pelo letrado romântico. Suas circunvoluções cerebrinas escudavam-se, como se viu, em sua “aparente falta de identidade social”; ora, esta privação, aos olhos de Mannheim, representa “uma oportunidade única para o intelectual” (id., p. 138) – de qualquer modo, foi uma oportunidade história para a *intelligentsia* alemã. Ora, no caso do intelectual judeu de língua alemã, essa conjuntura negativa porém favorável é a bem dizer constitutiva, a ponto de sua trajetória atribulada confundir-se com a própria formação da cultura alemã moderna – basta um olhar de relance para o salão de Rachel Varnhagen por exemplo, para nos convenceremos da amplitude do fenômeno. Afinal quem melhor do que esses trãnsfugas, a cavaleiro

de dois mundos, assegurou a sobrevivência de tal “processo intelectual livre”, nos termos mesmos de Mannheim, que exigia para tanto a existência marginal de “elementos exógenos” que pudessem “se refugiar nos vários nichos e fissuras” do corpo social – se quisermos, deixados abertos justamente numa organização social de estrutura bruxuleante como a da Europa Central de fala alemã? E no entanto, o desabafo de um Moritz Goldstein raramente perdeu sua atualidade: “nós judeus cultivamos a tradição espiritual de um povo que nos recusa o direito e a capacidade de fazê-lo” (*apud* Hannah Arendt, “De l’humanité dans de sombres temps”, in: *Vies Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 281; ver a propósito o passe de armas entre Heidegger e Cassirer – durante o debate, referência à tradição goetheana era uma constante neste último –, comentado por Habermas, “L’ Idéalisme allemand et ses penseurs juifs”, ed. cit.). Apreciada do ângulo dessa convergência, parece um pouco menos exorbitante a prevenção bifronte de um Herder (aliás igualmente partilhada pelos demais demiurgos da nova cultura alemã, que esperava dos judeus “educados”, lembra ainda Hannah Arendt (*Antissemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 90), uma demonstração de “isenção de preconceitos superior aos não-judeus, porque o judeu, dizia, é isento de certos julgamentos políticos, que nós achamos muito difícil senão impossível abandonar”. Ocorre, além do mais, que os próprios interessados no esclarecimento dessa expectativa ambivalente acerca da constituição mental que deveria por definição aparentá-los à cristalização suprema da *intelligentsia* moderna encarregaram-se de adotá-la; neste sentido, basta uma declaração de Freud – “precisamente por ser judeu, encontrava-me livre de muitos preconceitos que toldam a outros o exercício de seu intelecto; precisamente como judeu, estava preparado para colocar-me na oposição e para renunciar ao acordo com a maioria compacta” – citada por Renato Mezan, a propósito justamente do “caráter de inovação próprio à contribuição de tantos judeus à cultura européia do século XIX”, e cuja explicação também procura naquela excentricidade do olhar característica do etnólogo que retorna de viagem, distância interior arraigada numa espécie de *dépaysement* permanente que os iluministas franceses souberam tão bem recriar (travestiam-se de persas e iroqueses, mas lograriam o mesmo efeito de estranhamento caso se pusessem na pele de um judeu “cultivado” e “ocidentalizado” em vias de assimilação na Alemanha de Lessing e Goethe): “ao mesmo tempo dentro e fora desta cultura, vendo-a com uma ótica muito peculiar, sem o peso da tradição e do longo convívio com o *natural*, muitos deles vieram a questionar precisamente a *naturalidade* de certas normas e de certos padrões de comportamento” (Renato Mezan, *Freud, A Conquista do Proibido*, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 27-30). Não será demais recordar que Sartre via precisamente num *déclassement* de mesma família o traço distintivo do intelectual de que carece uma classe social à procura de sua verdade – se isto for possível, é façanha de intelectual, através do qual ela se vê a um só tempo “de dentro e de fora” (Jean-Paul Sartre, “Qu’est-ce que la littérature?”, in: *Situations II*, Paris, Gallimard, 1972, p. 146). Junte-se enfim à autoridade do testemunho de Freud algumas outras variações em torno desse privilégio tácito do ponto de vista sofrido e descentrado do *outsider* cultivado. Por exemplo: referindo-se à relativa miopia de que padeceria o projeto hegeliano de abarcar o seu tempo no pensamento, e depois de atribuí-lo em parte à proximidade excessiva de uma tradição acanhada da qual não soube se desprender, Habermas afirma, em contrapartida, que foi “necessariamente muito mais fácil a um judeu renano exilado em Londres superar tal situação do que a um antigo aluno

do seminário protestante de Tübingen, funcionário prussiano na Berlim da Restauração” (Jürgen Habermas, *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975, vol. I, p. 183). A inércia das maiorias compactas tampouco fazia sentir seu peso sobre o “grupo dos pares”, pequeno núcleo de judeus poloneses assimilados, cuja importância na vida de Rosa Luxemburgo foi destacada por seu biógrafo Nettel e sublinhada nos seguintes termos por Hannah Arendt: judeus de horizonte cultural alemão, formação política russa, e critérios morais próprios, “situavam-se à margem de todas as categorias sociais, judias e não judias; por isso mesmo não tinham nenhum desses preconceitos convencionais” (“De l’humanité dans de sombres temps”, ed. cit., p. 50-1). Finalmente, considerando o caso de Heine, Marx, Freud etc., Isaac Deutscher volta a bater na mesma tecla, que é a das vantagens intelectuais da vida entre dois mundos: “de alguma forma foram bastante judeus. Levavam dentro de si algo da quintessência da vida judaica e da sua intelectualidade. O que os torna excepcionais é que, como judeus, viviam nas fronteiras de várias civilizações (...) viviam nas margens, nos cantos ou nas fendas de suas respectivas nações. Cada um deles estava na sociedade e fora dela, ao mesmo tempo pertencia-lhe e não. Foi isso que lhes possibilitou elevar o pensamento acima de suas sociedades” (Isaac Deutscher, *O Judeu não-judeu e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, apud Carlos Nelson Coutinho, “Kafka”, in: *Temas*, São Paulo, n.2, 1977, p. 39). A segunda observação concerne os percalços da notação mimética do gesto “educado”, outro traço característico da “sofística da assimilação” a amalgamar humanistas alemães e judeus cultivados, processo do qual o salão de Rachel representou o ponto de fusão máximo. Recapitulemos. A certa altura de sua malograda carreira teatral, viu-se o novato e burguês Wilhelm Meister na contingência de interpretar o papel do príncipe na Emilia Galotti; na esperança de facilitar-lhe a tarefa, o ator Serlo, chefe da troupe, brinda-o com uma dissertação sobre o homem distinto (*der Vornehme*) e as dificuldades de sua imitação no palco. Estas, aliás, são de duas ordens, pois ao obstáculo natural constituído pela barreira de classe antepondo-se ao projeto de reproduzir sem caricatura as boas maneiras, o caráter por assim dizer invisível de um *gentleman* (cujas artes consiste justamente em passar desapercibido) acalentado por um ator ainda verde e por acréscimo filho desajeitado de uma família de comerciantes – ao embaraço acarretado por esta diferença de classe (na verdade, mola secreta do impulso mimético de Wilhelm) vem somar-se uma sequela da tenuidade nacional: quem imitar, onde procurar o repertório local da distinção, num país, desabafa Aurélia, em que até mesmo para amarrar os sapatos copia-se o modelo estrangeiro. Mas voltemos à peroração de Serlo. Em linhas gerais, o ideal que persegue serpenteia entre a “graça” e a “dignidade” – e não o traímos atribuindo-lhe a ambição de lograr no palco o equilíbrio entre os dois extremos schillerianos, algo muito próximo da contida “desenvoltura” que Adorno reconhecia não só na Ifigênia goetheana como na aristocracia que os intelectuais preferiam aos burgueses. Uma intenção culta sob medida para os leitores do Meister que, como Schlegel, magnificam-no, entre outras coisas, por ter posto a moderna literatura alemã em “contato com a cultura e o espírito das classes sociais mais elevadas” (Friedrich von Schlegel, *Kritische Schriften*, Stuttgart, Kohlhammer, 1963, p. 262). Para desespero de Wilhelm, Serlo resume sua lição inapelavelmente: só parece distinto quem de fato o é (cf. livro V, cap. 16). (Logo adiante veremos como convicções deste teor podem alicerçar a ideia cediça de “personalidade inata”). Não obstante, o sucesso de sua demonstração também diz o contrário, a distinção se

aprende, apura as maneiras e até certo ponto favorece a ascensão social (pelo menos ajuda a não fazer má figura em sociedade) – sem contar que, ajustando-se aos projetos de Wilhelm e colocando-os sob a nobre insígnia da arte, realça a reta intenção de seu esnobismo singelo. Ora, a estilização deste último carece justamente daquele mimetismo que só o tirocínio do palco propicia – até certo ponto, já o dissemos, pois o *déclassement* inerente à condição de ator só cai bem enquanto permite à imaginação sobrevoar a mediania do nascimento burguês. O episódio evocado é sobretudo instrutivo neste aspecto: deixa ver o quanto o árduo empenho na assimilação exige de aplicação, de energia investida na minúcia da observação e no comportamento de adaptação às regras consagradas pela dominação de classe. Daí a súbita vocação teatral dos espíritos cultivados que povoam os salões de Rachel – invertendo aliás a lição de Serlo, visto que ali para ser era preciso parecer. Mas a acuidade de percepção ditada pelo imperativo da imitação redentora também deixa aflorar no detalhe o grande girar em falso da máquina do mundo. Quem chamou Proust de “*persan dans une loge de concierge*” definiu sem querer este fenômeno, só faltando acrescentar que o ardil iluminista do olhar excêntrico camuflado pelo disfarce exótico era naturalmente suprido pela sua tripla condição de burguês, intelectual e judeu. O mesmo vale, de modo geral, para o esforço mimético – a rigor um trabalho de Sísifo – a que se vê condenado o intelectual judeu assimilado, para o qual, de fato, observar é sofrer. “O risco sempre presente da rejeição aguça o desejo de tornar-se igual ao grupo majoritário, observando nos menores detalhes o que se deve ou não dizer e fazer”. Assim caracteriza Renato Mezan a ambiguidade própria da situação do intelectual judeu, a um só tempo festejado e rejeitado, sobrevivendo graças ao mimetismo extremado porém ameaçado a cada instante pelo gesto polido que um nada transforma em insulto – não por acaso uma passagem do Castelo de Kafka, lembrada por Mezan, ilustra essa engrenagem bifronte: “estas pessoas que o olhavam com tanta desconfiança começariam a falar quando ele se tivesse tornado não, talvez, seu amigo, mas enfim seu concidadão; e quando ele já não pudesse ser distinguido de Gerstäcker e de Lasemann – e era preciso que isso ocorresse o mais rápido possível, era a chave de toda situação – todos os caminhos se abririam para ele” (Mezan, *Freud, A Conquista do Proibido*, ed. cit., p. 29). Mimetismo infeliz e flutuação entre dois mundos definem, assim, a fisionomia desse tipo intelectual recente, na qual se espelha a verdade da *intelligentsia* moderna. De resto, uma constelação favorável ao conhecimento, particularmente visível no caso da psicanálise; ainda uma vez: “por que não foi um destes inúmeros homens piedosos que inventou a psicanálise? Por que se teve de esperar por um judeu absolutamente agnóstico?”, perguntava-se Freud em carta a Pfister (*id.*, p. 28). Esta circunstância não explica tudo, vê-se logo, mas não se pode negar que a proeza crítica sem precedentes de uma psicanálise inventada por “homens piedosos” estava por assim dizer ao alcance da mão de um judeu cultivado na Viena finissecular, cujo olho clínico e especulativo prolongava o tirocínio de um golpe de vista calejado pelas asperezas de um meio onde lhe tinha sido imposto o duro aprendizado da ambivalência nos gestos e nos sentimentos, como dizia Jean Maugüé num artigo perdido na *Revista do Brasil* (“Os anos de formação de Sigmund Freud”, in: *Revista do Brasil*, n.20, 1940), em boa hora exumado por Gilda Rocha de Mello e Souza, que aliás recentemente voltou ao assunto – esse senso agudo da ambivalência que leva os *outsiders* de elite a “distinguir na atmosfera que os envolve qualquer coisa de inacabado, com vago ar de mentira” – nas entrelinhas de um artigo de

reconciliação goetheana com o curso do mundo, o temperamento fantasista de Rachel Varnhagen entreviu um apelo à estetização do seu mal-estar permanente: no *Meister*, costumava dizer, Goethe convida o pobre burguês enfeitado, ao qual, no entanto, malgrado sua desgraça (que o priva sobretudo da “graça” entronizada por Schiller), repugna o suicídio wertheriano, a voltar-se para o teatro, a arte e mesmo para um ligeiro e inocente namoro com as formas do falso<sup>24</sup>. Advogando em causa própria, a pequena Rachel simplesmente punha de cabeça para baixo o elevado propósito realista de Goethe – paródia involuntária, por certo<sup>25</sup>. Embora não fizesse praça de leituras, tudo se passa como se Rachel tivesse tomado ao pé da letra certas indicações do artigo famoso de Friedrich Schlegel, um de seus “fidèles”, sobre o romance de Goethe: no vasto teatro

homenagem a Eduardo de Oliveira (Gilda Rocha de Mello e Souza, “Homenagem a Eduardo de Oliveira e Oliveira”, in: *Novos Estudos Cebrap*, n. 1, 1981).

24. Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 93.

25. A *méprise* de Rachel, corroborada pela anuência complacente de seus amigos intelectuais, conta com um aliado ilustre, o cavaleiro de indústria Felix Krull. O romance de mesmo nome de Thomas Mann é também um *Bildungsroman*, todavia, lembra Anatol Rosenfeld, “a forma tradicional deste tipo de romance – cujo clássico modelo alemão é o *Wilhelm Meister* de Goethe – torna-se aqui objeto de paródia. O herói de Goethe entrega-se inicialmente à experiência do teatro, mas seu caminho é o da integração na sociedade burguesa e da integração no âmbito da realidade. Já o progresso de Krull é de certo modo inverso. Ele transforma a sua própria existência em teatro. Histrião nato, torna a realidade um palco no qual, mascarado, desempenha papéis e troca nomes até a perda de identidade” (Anatol Rosenfeld, *Texto/contexto*, São Paulo, Perspectiva, 1969, p. 20). Conquanto estribada na opinião autorizada de Schlegel – caso carecesse de patrocínio erudito – acerca do “grande espetáculo da humanidade” posto em cena por Goethe nos *Anos de Aprendizado*, Rachel por certo não chega ao extremo devaneio – no seu caso, demasia estetizante sem maiores consequências – de imaginar sua existência de *outsider* social como uma “atuação mimética no palco do mundo” (id., p. 199). De fato, algo análogo a esse mimetismo de histrião, de que nos ocuparemos mais adiante, descreverá melhor o estilo de vida intelectual que se plasmava, vendo-se confirmado, nos salões berlinenses que estamos evocando com a ajuda de Hannah Arendt.

do mundo, cada um conta pelo que pode representar, até mesmo a “bela alma” vive teatralmente<sup>26</sup>. Assim amparada, consta que Rachel teria chegado à maestria na arte de representar sua própria vida: neste jogo importava bem menos dizer a verdade do que o arrojo de pôr-se em cena sem pudor. De qualquer modo, podia-se ler com todas as letras no *Meister* a exortação consoladora: sobre as tábuas de um palco, o homem culto faz brilhar sua pessoa como se evoluísse no círculo encantado das classes superiores. Bastava armar o palco entre as quatro paredes de um salão bem iluminado – de resto frequentado nos seus momentos de fastígio por alguns espécimes daquela nobre estirpe. Junte-se a estes últimos, por um notável concurso de circunstâncias, a companhia dos atores. Aqueles judeus “excepcionais” de Berlim<sup>27</sup> demandavam uma terra de ninguém onde se cruzavam os caminhos de uma classe declinante e de um grupo social ainda sem estado civil definido: nobres e atores, todos refratários, como os seus anfitriões, ao tímido canto de sereia da boa sociedade burguesa em formação. Ambos, de resto, cumpriam à risca o programa de Wilhelm, patrono do burguês sensível desolado com a mesquinhez de sua origem: a rigor não faziam senão representar um papel, via de regra o seu próprio, isto é, nos termos mesmos da famigerada carta a Werner, ao contrário do burguês, mostravam o que eram desdenhando exhibir o que possuíam<sup>28</sup>. Enfim, Goethe não

26. A aproximação é ainda de Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 94; para o artigo de Schlegel, ver Friedrich von Schlegel, “Über Goethe Meister”, in: *Kritische Schriften*, Stuttgart, Kohlhammer, 1963, em particular p. 467.

27. Recorramos novamente a Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 46.

28. *Id.*, *ibid.*

confiava justamente a atores e nobres a educação daqueles espíritos predestinados a um desenvolvimento harmônico de sua natureza, e no entanto excluídos da sociedade escolhida dos bem-aventurados cujo nascimento eleva bem acima das esferas inferiores da humanidade? Estava assim armado o cenário para a comédia mundana da “personalidade” – um conceito que o novo pensamento alemão vinha elaborando no silêncio modorrento das universidades e que conhecerá nos salões berlinenses um momento de fastígio que lhe infletirá de vez o sentido por excesso de fidelidade ao seu programa. Assinalemos de relance dois ou três passos desse itinerário.

Ao concluir a *Crítica da razão prática*, Kant chamou a personalidade de “eu invisível”<sup>29</sup>. Pode-se dizer que o curso ulterior do conceito – nele incluído sua vida social – encarregou-se de tornar visível essa instância soberana que Kant segregara no reino inteligível da lei moral. Kant, de fato, teve o cuidado de distinguir a existência profana da pessoa da realidade suprassensível que a sustenta em sua condição de fim em si mesma; somente a essa força capaz de elevar o homem acima dele mesmo convinha o conceito de personalidade<sup>30</sup>. Numa palavra, jamais se dirá que alguém é uma personalidade, que tal indivíduo exprime imediatamente o princípio de humanidade que nele se reflete – a começar pelos grandes deste mundo<sup>31</sup>. Sua intransigente separação da pessoa e personalidade, subordinando o teor mundano e patológico da

29. Immanuel Kant, *Critique de la Raison Pratique*, Paris, P.U.F, 1960, p. 173.

30. *Id.*, *ibid.*, p.91-2.

31. Theodor W. Adorno, “Glosa sobre Personalidad”, in: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 49.

primeira determinação à destinação superior encarnada pelo segundo princípio – o único a impor respeito e pedir veneração – enfim, sua recusa em confundir o indivíduo com o universal que o subsume, alinha Kant entre os derradeiros demolidores do ideal aristocrático – a legião dos autores modernos que arrolaram argumentos em favor do capitalismo antes do seu triunfo<sup>32</sup>, muito embora o *ethos* burguês que sua conceituação sancionava (e ultrapassava) se incumbisse, por seu turno, de deixar morrer à míngua a ideia de personalidade que encarnava o ascetismo da primeira hora. É conhecido o empenho de Schiller (sem falar em Goethe e no jovem Hegel) em quebrar o gelo desse rigorismo e fazer justiça à natureza mortificada sem no entanto romper a fronda burguesa dos intelectuais – na verdade, modificava-se apenas a estratégia imaginária da revolução passiva, se nos for consentido o curto-circuito; por assim dizer à inflexível porém impotente certeza moral do funcionário alemão, principal vítima do dever kantiano<sup>33</sup>, pedia passagem a bela alma do primeiro servidor do duque de Weimar. Kant sequestrara o ser bruto do indivíduo para melhor magnificar a humanidade presente em sua pessoa e realçar o espetáculo sublime da lei moral oferecido pela personalidade, ponto de fuga da liberdade e da independência em relação aos mecanismos da natureza. Só este espetáculo inspira respeito – Schiller não dirá que

32. Estudados por Albert Hirschman, *As paixões e os Interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. ex., p. 21.

33. Se pudermos completar assim a famigerada sequência das fórmulas provocadoras de Marx, pela insolência do “materialismo” à queima-roupa, acerca da origem e destinação da ética kantiana (Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions Sociales, 1968, p. 221; Georg Lukács, *Apontaciones a la historia de la estética*, México, Grijalbo, 1966, p. 28).

não, pede apenas, seguramente esscarmentado por outro espetáculo, o da “virtude” enfurecida sob a ditadura jacobina, que o seu preço não seja o sacrifício dos afetos em favor da autonomia (singela utopia, aos olhos de Kant, essa inocente coreografia do dever emoldurado pelas graças). Numa palavra, ao invés de subordinação, reciprocidade e harmonia, mas para tanto era preciso que o reino invisível da personalidade descesse ao mundo da bela aparência, como sucedera aos gregos e voltará a ocorrer no futuro Estado estético – até lá, como já foi lembrado, essa fusão de pessoa e personalidade será o apanágio de alguns poucos “círculos eleitos”, integrados por indivíduos que já são de fato personalidades ou, se preferirmos, já exibem a “forma viva” de uma obra de arte<sup>34</sup>. Está visto que esse “terceiro caráter” – a “personalidade” enfim individuada e visível – não cairá do céu (mais uma guinada e a “personalidade” poderá ser um dom “inato”), sua produção demandará um longo esforço de educação (*Erziehung*), ao termo do qual renascerá o símile moderno da recém exumada e prezada pelos novos humanistas *Ausbildung* do cidadão grego. Inútil lembrar que nas *Cartas* de Schiller repercutem a cada página as palavras de Humboldt (que em julho de 92 lhe comunicava o manuscrito do *Ensaio sobre os limites do Estado*): o verdadeiro e supremo fim do homem é o mais elevado e bem proporcionado desenvolvimento (*Bildung*) de suas forças, nos limites de sua peculiaridade individual, num todo harmonioso<sup>35</sup>. Um ano depois,

34. Evidentemente interpretamos. Para os conceitos de “pessoa” e “personalidade” – sinônimos em Schiller – ver as cartas XII e XIII da *Educação Estética* (cf. Friedrich von Schiller, *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*, São Paulo, Herder, 1963).

35. Wilhelm von Humboldt, *Escritos Políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 94; Wilhelm von Humboldt, *Schriften*, Munique, W. Gold-

o mesmo Humboldt<sup>36</sup> repetia sua palavra de ordem em termos kantianos: a derradeira tarefa de nossa existência consiste em realizar “o conceito da humanidade em nossa pessoa”. Menos inútil lembrar, então, que a noção por assim dizer transcendental de personalidade (afinal Kant fizera dela uma das categorias – de relação – da liberdade) passa a nortear o ideal de cultura harmoniosa, a governar o comportamento do homem que se cultiva, numa palavra, torna-se a senha da ideologia dos mandarin, num momento, é verdade, em que a fantasia humboldtiana de um sujeito universalmente desenvolvido, onde personalidade e autonomia soberana convergiam, ainda não caíra em derrisão<sup>37</sup>. No caminho mundanizar-se (na dupla acepção do termo) como se verá, sem muita violência, malgrado a rigidez do seu princípio (desumana, para o gosto de Schiller), o imperativo moral kantiano da personalidade enquanto raiz da nobre estirpe do dever, “a qual é preciso fazer derivar, como da sua origem, a condição indispensável do único valor que os homens podem atribuir a si mesmos”<sup>38</sup>. Recapitulemos sublinhando o índice de classe da noção kantiana de respeito – na esperança de surpreender no seu nascedouro o vezo alemão de associar cultura e personalidade, vezo de intelectual, vê-se logo.

Só as pessoas inspiram respeito, insiste Kant, e toma como mote a sentença de Fontenelle: diante de um grande

mann, 1964, p. 46.

36. Wilhelm von Humboldt, “Theorie der Bildung des Menschen”, in: *Schriften*, Munique, W. Goldmann, 1964, p. 101.

37. Adorno, “Glosa sobre Personalidad”, ed. cit., p. 51.

38. Kant, *Critique de la Raison Pratique*, ed. cit., p. 91.

senhor, de um homem distinto (*vor einem Vornehmen*), meu espírito não se inclina. Em contrapartida – é a glosa de Kant – inclino-me diante da retidão de caráter de um homem de condição inferior, plebeia, diante de um simples burguês (*vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann*), pois o seu exemplo torna visível uma lei que rebaixa minha presunção – enfim, o respeito é um tributo que não posso recusar ao mérito (*Verdienste*)<sup>39</sup>. Convenhamos, um atalho moral sob medida para humilhar o orgulho do aristocrata – e reconheçamos também que o respeito (um sentimento imposto pela presença da lei moral independentemente da inclinação ou da boa vontade) cabe de preferência aos filhos burgueses da cultura: veja-se o caso de Voltaire, continua Kant, o comum dos admiradores não lhe perdoa os tropeços de conduta, enquanto o verdadeiro homem instruído (*Gelehrte*), relevando-lhe o passo em falso, atém-se tão somente à solidez da cultura conquistada pelo trabalho pessoal, outro mérito a confundir nossa presunção – pois afinal o seu “estado”, que é uma vocação (*Beruf*), impõe-lhe a obrigação (com força de lei) de imitar o exemplo daquele homem de mérito<sup>40</sup>. A exceção é de monta mas não chega a surpreender; pensando bem, a moralidade inerente à cultura (proclamada por Kant, como se viu em capítulo anterior, no ensaio de 1784 sobre a ideia de história universal) suplanta as eventuais escoriações de nossa natureza pouco santa, sobretudo quando se tem em vista o confronto maior com a moralidade de fachada das classes civilizadas do Antigo Regime, e o cerco que então lhe movia a *intelligent-*

39. Id., *ibid.*, p. 81; *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart, Reclam, 1966, p. 125-6.

40. *Critique de la Raison Pratique*, ed. cit., p. 82.

sia burguesa. Sabe-se (notadamente a partir das análises de Norbert Elias) o quanto as palavras de ordem *Bildung* e *Kultur* contribuíram para a cristalização dos intelectuais alemães enquanto camada social à parte, autolegitimada pela crescente porém instável consideração carreada pelo seu virtuosismo nas coisas do espírito. A noção-fetiche de “personalidade” cumpria uma análoga função aglutinadora. Também aludimos mais de uma vez ao modo pelo qual encareciam os “mandarins”, um pouco à maneira dos antigos, os efeitos da cultura superior quando esta refluía sobre o caráter e a personalidade de seus portadores. Mais uma vez, um trecho de Humboldt vale por um programa: “quando em nossa língua dizemos *Bildung*, nos referimos a algo mais elevado e mais interior, ao modo de perceber que deriva do conhecimento e do sentimento de toda vida espiritual e ética, e se espraia harmoniosamente sobre a sensibilidade e o caráter”<sup>41</sup>. *Cultivar a própria personalidade*, eis a fórmula imperativa que melhor resume este programa, com tanto mais força quanto o termo já prestigioso de “personalidade” designa uma vaga nebulosa composta de convicção pessoal, vida interior intensa, profundidade de pensamento e tudo mais capaz de indicar uma tonalidade d’alma até então desconhecida no repertório espiritual moderno. Não por acaso Kant reservara ao termo um lugar decisivo em sua moral, ao mesmo tempo em que contrapunha à “civilização” dos donos da vida a humanidade presente na pessoa dos intelectuais: assim, malgrado a peculiaridade já assinalada de sua conceituação, prepara o caminho trilhado pelos “mandarins” no rumo da identificação altamente compensadora entre “homem culto” e “personalidade”.

41. Apud Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sigueme, 1977, p. 39.

Voltemos a ele retomando o fio de nossa presente medida no momento em que Wilhelm Meister, pondo de lado suas simpatias nobiliárias, toma a defesa de sua *troupe* escorraçada do castelo. Verberando a conduta dos grandes (*die Vornehmen*), pautada pela consideração exclusiva das marcas exteriores da distinção (que são, aliás, as da civilização epidérmica conjurada por Kant em nome da verdade interior expressa pela cultura) e, evidentemente, em detrimento do homem de mérito (*der Mann von Verdienst*), preterição tanto mais odiosa quanto sobressai neste último o valor de uma humanidade (ou personalidade, como prefere o tradutor francês) bem dotada pela natureza<sup>42</sup>. Numa palavra, não é bem honra (prurido gótico) ao mérito o que pede, mas o reconhecimento social do respeito que o homem de mérito irradia: enfim, respeitabilidade burguesa sancionada por argumentos kantianos em prol da cultura, embora ao preço de uma naturalização da “personalidade” confundida com a realidade imediata, e idiossincrática, do indivíduo. Em contrapartida, espiritualizava-se a base natural do indivíduo unguído pela vocação do saber; pois na verdade cabe à “bela alma” do “mandarim” a iniciativa (programática em Schiller, infusa em Goethe) de abrandar o jugo do imperativo categórico: “o homem verdadeiramente culto nunca suprime a sua natureza sensível, mesmo nas manifestações mais elevadas da sua natureza espiritual (...). Os próprios impulsos já devem ser nobres e a severa razão moral deve, de outro lado, manifestar-se de forma sensível e delicada”<sup>43</sup>. Além

42. Johann Wolfgang von Goethe, “Wilhelm Meister, les années d’apprentissage”, in: *Romans*, Paris, Gallimard, 1954, p. 560; “Wilhelms Meisters Lehrjahre”, in: *Goethes Romane und Novellen*, v.2, Leipzig, Insel, 1923, p. 206.

43. Anatol Rosenfeld, “Introdução”, in: Schiller, *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*, ed. cit., p. 20.

do mais, é este mesmo “homem verdadeiramente culto” que, contrariando de novo o rigorismo kantiano do qual no entanto se beneficiou na sua permanente guerrilha contra a sociedade de corte, nas palavras de Schiller, passa a exigir do mérito a bela aparência (*auch Schein von Verdienste*) e da verdade interior, a forma agradável<sup>44</sup>. Já conhecemos o desfecho dessa aspiração de compromisso: o triunfo burguês da personalidade será colhido em meio aos despojos do campo adverso, a *humanitas* perseguida pelo letrado possuído pelo demônio da formação harmoniosa (“*jenen harmonischen Ausbildung meiner Natur*”, obsessivamente alegada pelo bisonho esnobismo de Wilhelm Meister) refugiou-se, nessa hora indecisa de transição, no alvo recorrente do rancor burguês, na desenvoltura do aristocrata cujo poder começa a declinar. Conhecemos também os termos e a cor local desse compromisso entre o velho e o novo, o morto e o vivo: num país, como já se disse, em que durante muito tempo, mesmo depois de soada a hora do Capital, as malhas da rede civilizatória, isto é, do aburguesamento, não estiveram tão cerradas como nos outros países ocidentais – num país assim conformado não surpreende que seus ideólogos, a começar pelos do “período artístico”, tenham procurado conjugar, no âmbito mais etéreo das cogitações humanistas, beleza e moralidade, harmonia de gestos e autonomia, belo convívio e autodeterminação, distinção de maneiras e dever etc. Dessa utópica convergência de Cultura e Civilização fala sem rodeios a carta ao cunhado no Meister, ou melhor, dela trata mediante um tortuoso rodeio. Re-

44. Schiller, *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*, ed. cit., p. 126; *L'education esthétique de l'humanité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 332.

capitulemos: o nascimento burguês confisca ao mérito a dádiva da personalidade; ora, esta, para Wilhelm, que a persegue por merecê-la, é tudo, enquanto o nobre, bem nascido e “distinto” por vocação, cultiva-a como respira, além de assimilar por inteiro, e por razões de classe (afinal é uma pessoa pública que pode e deve aparecer, ao passo que o burguês torna-se ridículo e absurdo toda vez que procura fazer valer e aparecer sua equívoca “personalidade”), um traço prestigioso do *ethos* burguês e posto na ordem do dia justamente para melhor rebaixar os méritos postigos do *honnête homme*: tudo concorria para marcar a desfeita, a começar – agora no plano mais rarefeito das ideias gerais – pelo “eu invisível” concebido por Kant, que teimava em vir ao mundo apenas na figurativa “personalidade” harmoniosa do aristocrata.

Ao aflorar na filosofia de Kant, para em seguida resurgir na prosa e na poesia de Goethe, daí emigrando para os ensaios estéticos de Schiller depois de inspirar os escritos político-pedagógicos de Humboldt, esgalhando-se enfim pelos meandros da Ideologia Alemã, a noção de personalidade, e as demais representações afins por ela imantadas, carregava consigo o peso de uma tradição prestigiosa: o ideal renascentista do homem harmonioso, herdado por ingleses e franceses ilustrados e finalmente posto em sistema pelos neo-humanistas alemães – numa palavra, o ponto de honra dos vários ciclos da *intelligentia* europeia moderna. Não estranha, em consequência, que esta última apresentasse a pedra de toque de seu ideário como a expressão direta de sua própria natureza; tarefa ingrata, como estamos vendo no caso alemão, pois nem sempre cultura e personalidade andaram juntas, separadas inclusive e principalmente por diferenças de classe social. Aspiração tanto mais longínqua quanto modifica-

ram-se para pior os pressupostos daquele ideal. Os heróis renascentistas da cultura eram tudo menos burgueses limitados, costumava lembrar Engels, acrescentando: a universalidade deles ao mesmo tempo em que assentava sobre o novo impulso das forças produtivas beneficiava-se de seu escasso desenvolvimento e correlata divisão do trabalho, cujos efeitos funestos logo se fizeram sentir nas gerações seguintes, afligidas por um permanente mal-estar na civilização<sup>45</sup>. Durante algum tempo acreditou-se que o novo curso do mundo deixava ao alcance da mão a bela humanidade dos antigos. Colossal ilusão, diria Marx, que a Revolução Francesa se encarregaria de desfazer, mostrando aos melhores espíritos que o capitalismo tira com uma mão o que concede com a outra. Em razoável medida, a religião alemã da cultura não foi mais do que a ruminação intermitente de tamanho desengano. Seus primeiros pontífices podiam ainda observar a olho nu as antinomias do progresso, que aliás difundia-se de modo desigual em meio à inércia nacional, horizonte a um tempo acanhado e privilegiado desse mesmo observatório: a cada volta do parafuso do progresso, a civilização capitalista desmentia as promessas da cultura burguesa geradas em seu seio – e a principal delas concernia o aperfeiçoamento máximo da personalidade que o livre desdobramento das faculdades humanas propiciado pelo ilimitado desenvolvimento das forças produtivas parecia anunciar, e entrar. Promessa, de resto, subscrita por Kant, ao reconhecer no desenvolvimento de todas as suas disposições o fim supremo da

45. Georg Lukács, “El ideal del hombre armonioso en la estética burguesa”, in: *Problemas del realismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 113; *Apontaciones a la historia de la estética*, ed. cit., p. 37-8.

humanidade<sup>46</sup>. Em carta a Zelter, já no “fim do período artístico” da Ideologia Alemã, Goethe dava a medida desse desencontro entre civilização e cultura, ao mesmo tempo em que ditava o tom – por exemplo, o contraponto entre quantidade e qualidade – do anticapitalismo das gerações vindouras de “mandarins”:

Riqueza e velocidade, é isto o que o mundo admira e a que todo mundo aspira. Estradas de ferro, correios rápidos, barcos a vapor e todas as facilidades possíveis da comunicação, eis o alvo do mundo civilizado, ao qual ele se dirige para se supercivilizar e assim persistir na mediocridade (...). De fato, estamos no século dos cérebros capazes, dos homens práticos que compreendem rápido e que, dotados de uma certa agilidade, apercebem-se de toda sua superioridade sobre a massa, mesmo se os seus dons não se elevam até o nível supremo. Aferremo-nos, na medida do possível, ao estado de espírito no qual nos formamos; com alguns poucos mais, talvez, seremos os últimos de uma época que tão cedo não voltará<sup>47</sup>.

**46.** Kant, *Ideia de uma História Universal*, apud Theodor W. Adorno, “Progresso”, in: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 28.

**47.** Apud Walter Benjamin, *Allemands – une série de lettres*, ed. cit., p. 21-2. Note-se o quanto ampliou-se o campo de manobras da oposição intelectual burguesa, desde os tempos em que Kant formulou pela primeira vez as aspirações da *intelligentsia* alemã: apontadas de início para a sociedade de corte, as baterias da *Kultur* voltaram-se com o tempo para a funesta conjunção de capitalismo e civilização material. Aproximavam-se por fim os letrados alemães de seus confrades ingleses, os quais, desde a virada do século, como mostrou Raymond Williams, vinham contrapondo às mazelas do mercado e do sistema de fábricas, uma espécie de corte de apelação suprema que denominavam “cultura” e cujo caráter “afirmativo”, como diria Marcuse, destacaremos a seu tempo (Raymond Williams, *Cultura e Sociedade (1780-1950)*, São Paulo, Nacional, 1969, p. 19-20 e 57-8).

E no entanto, o espírito cuja asfixia deplora e no qual se plasmara sua personalidade ameaçada pelo progresso, vem a ser o do capitalismo. Mais precisamente, o da burguesia alemã de velha cepa patricia, repassado de cultura, urbanidade e senso do dever – já de há muito agonizante quando Thomas Mann saiu a campo no intuito de passá-lo a limpo, escorado na certeza goetheana de que o espírito é de origem burguesa. O mesmo Thomas Mann, então empenhadíssimo em exhibir o caráter alemão dessa afinidade histórica entre burguesia e cultura superior, chegou a sustentar que a própria noção de personalidade ganhou seu primeiro impulso na próspera Alemanha das cidades hanseáticas<sup>48</sup>. De fato, não custa lembrar que a cristalização do indivíduo é contemporânea da moderna economia de mercado; já não é assim tão desnecessário reparar, entretanto, que a individualidade definha até a extinção – pelo menos na forma histórica em que veio ao mundo – à medida em que vai se firmando o reino do individualismo burguês<sup>49</sup>; pois é nesse intervalo que prospera a ideologia da personalidade.

O ideário clássico da *Bildung*, do qual aquela é parte constitutiva, tem a idade da finada era liberal do capitalismo, que por seu turno baliza a quadratura do círculo excogitada pelos novos humanistas: renovar no limiar do ciclo concorrencial do capital a “bela individualidade ética” dos gregos; daí o caráter simbólico da “personalidade” de Goethe, anacrônico “espírito grego”, no dizer de

48. Thomas Mann, *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset, 1975, p. 104.

49. A ideia de que o individualismo desenfreado é o coveiro do indivíduo é uma constante na obra de Adorno. Para a crítica adorniana da ideologia da personalidade, cf. Marzio Vacatello, *T. W. Adorno: il rinvio della prassi*, Florença, La Nuova Itália, 1972, p. 70-1ss.

Schiller, atestando a presença – é certo, de segunda mão, refletida e construída – de um poeta “ingênuo” numa época “sentimental”, era uma garantia viva de que a almejada “harmonia rica de espírito de uma cultura consumada”, graças à qual chegaria ao fim a divisão da humanidade, não era apenas um voto piedoso<sup>50</sup>. Tudo naquela doutrina clássica, deixando à mostra esse precário ajustamento recíproco de capitalismo concorrencial e emancipação da individualidade, desaguava numa tácita exortação: para alcançar a humanidade entranhada em sua pessoa, era preciso que o sujeito moderno pusesse sua alma à prova, em suma, não há cultura sem alienação, para formularmos de vez a questão nos termos do capítulo famoso da *Fenomenologia do espírito*. Nestes termos pensa seguramente Adorno ao afirmar que a “personalidade” não se reduz, em Humboldt, “ao simples culto do indivíduo, que precisaria ser regado como uma planta para florescer”, pelo contrário, “o sujeito não chega a si mesmo cultivando narcisisticamente o próprio ser para-si, mas apenas pelo caminho do estranhamento, abandonando-se àquilo que ele não é”<sup>51</sup>. Goethe não diria que não – mesmo porque, como é sabido, a odisseia da consciência hegeliana está calcada nas desventuras bem sucedidas de seu herói, o qual, como Saul, saindo à procura das mulas de seu pai, encontrou um reino; não obstante, Goethe faz o inexperiente Meister hesitar diante da estrada real palmilhada pela nova classe, incerto quanto ao desfecho desse drama civilizatório em que o preço da universalidade em constru-

50. Péter Szondi, “Le naïf est le sentimental – Sur la dialectique des concepts dans l’essai De la Poésie Sentimentale de Schiller”, in: *Poésie et Poétique de l’Idéalisme Allemand*, Paris, Minuit, 1975.

51. Adorno, “Glosa sobre Personalidad”, ed. cit., p. 51-2.

ção é a mutilação presente: “de que me serve fabricar bom ferro, se meu ser interior está cheio de escórias”, pergunta ao cunhado que acabara de lhe descrever os prazeres sem jaça da vida burguesa, “de que me serve administrar uma grande propriedade”, insiste, “quando estou em desacordo comigo mesmo?” Numa palavra, o antigo ideal da personalidade harmoniosa exumado pela nascente cultura burguesa descarrilava tão logo a nova ordem social entrava nos trilhos (a exposição deste conflito é tema recorrente nos estudos de Lukács sobre a Era de Goethe): ainda não funcionava a todo vapor e a “engenhosa engrenagem”, como dizia Schiller, já separava o gozo do trabalho, o meio, da finalidade, o esforço, da recompensa, em suma, em todas as linhas inibia no homem a “harmonia do seu ser”, emperrava o desdobramento da humanidade em sua natureza<sup>52</sup>. Ora, nem sempre se pensou assim – o conflito assinalado não é de mão única. Não foram poucos nem desimportantes os autores (cuja envergadura excluía a apologética trivial) arrolados e estudados por Albert Hirschman que, durante os séculos XVII e XVIII, bem antes, portanto, do triunfo completo do capitalismo, louvavam o impacto cultural do *doux commerce*<sup>53</sup>: “esperava-se e supunha-se precisamente que o capitalismo reprimisse certos impulsos e inclinações, moldando uma personalidade humana menos multifacetada, menos imprevisível

52. Schiller, *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*, ed. cit., p. 48.

53. “Um século mais tarde o termo foi devidamente ridicularizado por Marx, o qual, ao explicar a acumulação primitiva do capital, volta a relatar alguns dos mais violentos episódios da história da expansão comercial europeia para em seguida exclamar sarcasticamente: *Das ist der doux commerce!*” (Hirschman, *As paixões e os Interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo*, ed. cit., p. 61).

e mais unidimensional (...). Em suma, supunha-se que o capitalismo realizaria exatamente aquilo que logo mais seria denunciado como seu pior aspecto”<sup>54</sup>. Voto piedoso ou não, de qualquer modo uma arma poderosa voltada contra a hegemonia do *ethos* aristocrático: ao longo daquele período de transição ainda sobravam razões para tê-lo na conta de repositório de inquietantes paixões dainhas e predatórias cuja ameaça carecia de ser conjurada; cabia então celebrar um sistema social que realçava as dimensões mais sombrias da “personalidade humana integral” em favor do inocente amor do ganho. Reprimindo-se até à atrofia as virtudes heroicas, e com elas o cortejo dos “apaixonados passatempos e selvagens façanhas da aristocracia” (cuja assustadora remanescência Veblen entreviu nos traços mais regressivos das modernas classes ociosas e dominantes), contrariava-se, é certo, a manifestação desimpedida e pluridimensional da personalidade, porém, não é menos certo, abria-se a carreira àquela formação equilibrada e bem proporcionada que o herdeiro de uma família de negociantes, o nosso Wilhelm Meister, timbrava em perseguir fora de sua classe. Detenhamo-nos mais uma vez nessa curiosa inversão de papéis, glosando um pouco a história contada por Hirschman. Repare-se, então, o quanto burguesia e sociedade de corte plasmada pelo absolutismo convergiam nessa disciplina das pulsões. Basta mencionar, a propósito, o significado original daquela *douceur* inerente à generalização do comércio, onde cálculo e interesse parecem exigir, e finalmente confundir-se, com aquela gentileza de maneiras que a etiqueta áulica vinha apurando e difundindo há algum tempo.

54. Hirschman, *As paixões e os Interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo*, ed. cit., p. 125.

Montesquieu não foi o único a sustentar que o comércio abrandava e dá polimento às maneiras dos homens, chegando mesmo a estabelecer uma regra geral: “onde quer que os costumes sejam polidos existe o comércio; e onde quer que exista o comércio, os costumes são polidos”. A expressão *the polished nations* passou a designar, por volta da segunda metade do século XVIII, por oposição às “rudes e bárbaras”, aqueles países da Europa Ocidental cuja riqueza provinha em larga medida da expansão do comércio. São outros tantos indícios, arremata Hirschman, referindo-se, nas palavras de um livro destinado aos homens de negócio do século XVII, a “essa contínua troca de todos os confortos da vida que constitui o comércio”, e que sugerem “doçura, maciez, calma e gentileza”, enfim, o contrário da violência, fixando, assim, a imagem do comerciante inofensivo e pacífico – todos eles a atestar, portanto,

o significado não-comercial de *commerce*: além de intercâmbio comercial propriamente dito, a palavra desde muito denotava conversação animada e contínua, assim como outras formas de intercâmbio social polido e de relacionamento entre pessoas (frequentemente entre duas pessoas de sexo oposto) (...). Assim, o termo carregou para a sua carreira ‘comercial’ uma carga de significado que denotava polidez, maneiras polidas e comportamento socialmente útil em geral<sup>55</sup>.

Dessa mesma sobrecarga de sentido dá testemunho um incidente de tradução livre, o que nos põe de novo na pista do *Meister*: de olho na bela condessa, Wilhelm, não ousando confessar-se, racionaliza, isto é, ofuscado pela desenvoltura das maneiras aristocráticas (uma se-

55. *Id.*, *ibid.*, p. 53, 60-1.

dutora combinação de “segurança, conforto e elegância” (*Sicherheit, Bequemlichkeit und Anmut*), deixa-se embair – pela lisonjeira consideração das vantagens espirituais que lhe traria um “conhecimento mais próximo” do mundo das pessoas distintas e ricas – ora, não por acaso a versão francesa interpretou “*nähen Kenntnis*” como um “*commerce plus intime*”<sup>56</sup>. Nada mais justo do que o emprego de tal fórmula encantatória – à qual falta apenas o epíteto *doux* para melhor trair o segredo de Wilhelm – da parte do filho legítimo de tradicional estirpe de comerciantes. Por outro lado, alertados pela moral da história narrada por Hirschman, podemos fazer justiça à carta do cunhado Werner, “tão bem escrita, tão judiciosa e sabiamente pensada”: de fato, em sua entusiasta profissão de fé nas virtudes do comércio, afinal um convite bisonho a cultivar o próprio jardim e a entregar-se sem remorsos à calma paixão do ganho, ecoam ainda aquelas razões clássicas alegadas em favor da personalidade “unidimensional” capaz de sobrepor-se à desmesura da personalidade dos bem nascidos. Daí os escrúpulos que assaltam a alma sensível de Wilhelm dividida entre dois mundos, de resto permeáveis um ao outro, como demonstrará, não sem recurso à utopia, o desfecho prosaico do romance: de um lado o gosto da indústria, do ganho e da propriedade; do outro, o desejo de “desenvolver e aperfeiçoar suas disposições corporais para o bem e o belo”. Assim oscilantes, suas ideias alternam sobriedade burguesa e fantasia boêmia: sua vocação teatral, por exemplo, único refúgio do homem culto porém plebeu, brota-lhe do fundo d’alma mercê de um nobre e puro impulso, ou é balda de um espírito inquieto e

56. Goethe, “Wilhelm Meister, les années d’apprentissage”, *op.cit.*, p. 506; “Wilhelms Meisters Lehrjahre”, *ed. cit.*, p. 150.

desregrado, seduzido pela fronda antiburguesa da vida de artista? O idílio burguês-alemão decantado por Werner não o atrai, é certo, porém faz vibrar alguma corda oculta de sua existência comedida, sem o que explica-se mal a violência do “secreto espírito de contradição que o empurra para o lado oposto”<sup>57</sup> – como veremos, um traço do próprio caráter goetheano e uma das chaves da dialética negativa, a um tempo símile e matéria preformada dela.

Esquematizemos um pouco a encruzilhada em que se encontra Wilhelm Meister no afã de escoimar sua vida interior das escórias que ali se acumulavam em virtude, como ele mesmo dizia, da própria constituição da sociedade: pode-se dizer, repetimos, que o prosaico herói goetheano via-se a braços com os efeitos desencontrados daquela mudança de rumo, assinalada por Hirschman, no destino da aspiração burguesa à personalidade bem formada – naquele ponto de inflexão, ilustrado pela correspondência de Werner e Wilhelm, o ideal antigo da humanidade íntegra parecia escapar a ambas as classes para voltar a se apresentar num singular entrecruzamento delas. Acresce que um letrado alemão da virada do século não carecia do morno espetáculo da Europa restaurada para convencer-se de que as forças produtivas liberadas pela nova ordem burguesa não caminhavam propriamente ao encontro daquela aspiração; bastava olhar à sua volta, para a pas-maceira em que cochilava sua classe; por outro lado, todo leitor cultivado do Werther sabia por experiência própria que nem sempre a combalida aristocracia alemã favorecera o livre jogo das faculdades humanas. Como ficamos, então, sobretudo quando nos sentimos chamados para

57. Goethe, “Wilhelm Meister, les années d’apprentissage”, *op.cit.*, livro 4, cap. 19 e livro V, cap. 2.

“exercer uma ação numa esfera mais vasta”? Conhecemos a alternativa de Goethe – que foi também a de Schiller e a dos demais clássicos, filósofos incluídos –, a utopia de uma fusão entre intelectuais avançados, burgueses esclarecidos e aristocratas dispostos a renunciar aos seus privilégios feudais, estilização (de) intelectual da modernização conservadora trilhada pela “via prussiana” rumo ao capitalismo. Só nessa “torre” assentada sobre tal amálgama poderia o sujeito, cujo princípio de individuação é a economia de mercado, lograr afinal a cristalização de sua personalidade, para o que era indispensável o “belo convívio”, ou o “doce comércio”, com uma nobreza por assim dizer em fim de mandato. Nesse estreito círculo dos eleitos encontra-se afinal o lugar geométrico da famigerada “personalidade”, quadratura do círculo perseguida pela cultura burguesa cujo ponto de fuga, entretanto, é apátnio de uma classe poupada pela divisão capitalista do trabalho. Em tal “ilha” bafejada pela bem-aventurança da reconciliação entre espírito e sociedade, a noção talismã de “personalidade” circularia livremente entre as classes, coordenadas pelo imperativo livremente consentido da Revolução sem revolução. Assim sendo, no campo minado, ou fecundado, pelo “atraso”, nobres herdaram antigas aspirações burguesas, enquanto intelectuais burgueses deixam-se siderar pelo espetáculo bifronte dessa simbiose. Quando Wilhelm Meister – ainda ele – dá asas à fantasia e se entrega ao doce embalo de seu ideal de suprema elegância e cultura, certo de que o “comércio mais íntimo” com os grandes deste mundo provocaria uma súbita e concomitante iluminação dos meandros da vida de espírito e do curso do mundo, não é tanto a presa fácil de sua mal disfarçada racionalização de esnobe aprendiz, quanto a vítima clarividente dessa comédia de erros, para a qual,

entretanto, não faltavam razões de acerto e oportunidade histórica. Lembrando tais circunstâncias, estamos repassando pela enésima vez o lugar natural de nossas conjecturas acerca do renascimento moderno da dialética. Recapitulemos – pedindo ao leitor paciência – com a ajuda das considerações de Adorno, já evocadas, acerca do equilíbrio paradoxal entre absolutismo e liberalismo, perceptível na consagração goetheana do “tacto”, derradeiro refúgio do “doce comércio” entre os homens alienados. Repete-se o mesmo equilíbrio no caso da “personalidade”, da qual, aliás, o “tacto” é o indício mais seguro. A inversão de valores e atores sociais, mencionada há pouco, deve-se igualmente àquela simbiose característica de capitalismo incipiente e resíduos pré-capitalistas: virtudes burguesas – em cujo rol avulta, está visto, a “personalidade” – apresentam-se, assim, nos primórdios da idade liberal, como a derradeira manifestação de virtudes aristocráticas, num momento em que declinava a hegemonia da antiga classe fundamental. Curioso entrecruzamento, se é fato que as coisas tenham se passado realmente assim, a saber: o melhor da cultura burguesa foi sacrificado pela própria burguesia – no caso, o momento de harmonia presente na ideia de personalidade – e no entanto sua tradição, embora comprometido pela raiz, não parece constituir o legado humanista de uma nova classe, mas sobreviver no *ethos* anacrônico de um estamento senhorial em extinção, e que outrora hostilizara aqueles mesmos valores que agora encarna como se fossem relíquias do seu próprio passado de classe<sup>58</sup>. Seja como for, estava armado um quebra-

58. Vacatello, T. W. *Adorno: il rinvio della prassi*, ed. cit., p. 80. Nostalgia? O reproche é frequente, sobretudo à esquerda, onde cai mal o apego de Adorno às formas do passado burguês (Renato Solmi, “Introduzione”, in: Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Turim, Einaudi, 1954, p. XVII; Vacatello, T. W.

-cabeça ideológico altamente favorável às aspirações de reconhecimento social e influência alimentadas pela *intelligentsia* alemã, utopia de “mandarim” que, trocada em miúdos, poderia ser condensada por uma fórmula algo filistina: a burguesia entraria com a “cultura”, a nobreza com a “personalidade” e o intelectual colheria o fruto maduro da “personalidade cultivada”. Tirante a brutalidade do cálculo sumário, por conta da esquematização inerente a estes apanhados panorâmicos, voltamos a esbarrar no mesmo resultado, por pouco que consideremos as origens “intelectuais” daquelas duas noções-fetiche, agora do ângulo da sua transplantação, fenômeno capital na evolução de conjunto da Ideologia Alemã, como se viu ao depararmos a opinião lábil dos românticos, à qual retornamos tão logo retomemos o caminho de volta ao salão de Rachel Varnhagen.

Adorno: *il rinvio della prassi*, ed. cit., p. 79). Ainda voltaremos ao assunto, diretamente implicado no anticapitalismo de fundo da *intelligentsia* alemã. O de Adorno, está visto não é esquemático, muito menos apologético, como o dos críticos alemães do progresso, que se adaptaram à injustiça moderna glorificando suas formas pretéritas (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 252). “Mas existiu de fato um passado assim, no qual os indivíduos gozavam de maior autonomia, procediam com tacto, não tinham perdido a espontaneidade e sabiam coordenar de maneira não alienada meios e fins”, pergunta-se um crítico lukácsiano de Adorno (Vacatello, ed. cit., p. 79). Thomas Mann não vacilaria na resposta, chegando mesmo a identificá-lo com o mundo burguês-estamental da cultura de Dürer a Theodor Storm. Adorno não o desmentiria, com uma ressalva porém (que aliás o romancista jamais deixou de fazer): aquele passado carregado de humanidade também estava alicerçado sobre o domínio de classe e a exploração (id., p. 80). Ocorre que o próprio privilégio pode às vezes conviver com o seu contrário. Veja-se o caso da “delicadeza”: ela nada mais é, diz Adorno, do que a “consciência de que são possíveis relações livres de finalidades utilitárias, ideia ainda capaz de consolar em parte aqueles que se encontram sob o jugo das finalidades utilitárias: como uma herança de antigos privilégios anunciando uma sociedade onde não haverá mais privilégios. A abolição dos privilégios pela *ratio* burguesa abole finalmente até mesmo aquela promessa” (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Turim, Einaudi, 1954, p. 28). Dá-se o mesmo com as demais “formalidades” e outras “especialidades vienenses”, como a conversação inútil e a polidez obsoleta, que o capitalismo foi deixando no caminho, e a finada aristocracia, recolhendo.

Não faltou quem visse o dedo de Rousseau na oposição entre Cultura e Civilização orquestrada por Kant. Holborn, por exemplo: foi

a crítica de Rousseau aos elementos perniciosos da civilização que levou Kant à sua redefinição. Arte e Ciência fariam parte da *Kultur*, enquanto a conformidade aos costumes sociais atenderia aos reclamos da mera civilização. A moralidade também pertenceria à civilização na medida em que almejasse apenas a decência de fachada, e Kant queixava-se que nas atuais condições políticas o desenvolvimento de uma elevada moralidade encontrava-se em grande parte tolhido. Esta moralidade superior, que não demandava gratificação ou honra mas consistia exclusivamente em convicção pessoal, constituía para Kant o coração da *Kultur*<sup>59</sup>.

Inútil chamar a atenção para a marca deixada pela leitura de Rousseau na obra de Kant: ainda voltaremos a ela ao estudarmos alguns aspectos da gênese do Idealismo implicado nas idas e vindas da importação de ideias à sombra do desenvolvimento desigual. A ascendência ideológica será tanto mais surpreendente nos seus efeitos quanto o mimetismo de base nesses transplantes não será chapado. Assim, a antítese em que se exprime a oposição de uma camada da burguesia alemã que fazia praça exclusivamente de seus feitos artísticos e científicos, teria sido induzida, é certo, por um intelectual estrangeiro (aliás estamos em seu próprio ninho), que alardeava porém um escandaloso e paradoxal desprezo pelo progresso das artes e das ciên-

59. Hajo Holborn, *A history of Modern Germany, 1648-1840*, Nova York, Knopf, 1978, p. 345.

cias. É verdade que desde o seu *Discurso* inaugural a obra de Rousseau, e em particular o seu anti-intelectualismo de intelectual, foi um permanente convite ao equívoco, o qual, aliás, parece vitimar a alegação de influência citada acima. Com efeito, o referido par antitético inexistiu em Rousseau, que não só deixou de batizar o alvo de suas críticas como nele incluiu a cultura da *intelligentsia* europeia mais avançada. Além do mais, Rousseau, como é sabido, erigiu o seu paradoxo de intelectual em argumento maior contra o século<sup>60</sup>. Ora, nisto acompanhando os seus confrades franceses e ingleses, os letrados alemães tomaram o ataque de Rousseau à cultura ao pé da letra, como uma profissão de fé primitivista: impaciente diante do conflito que dilacera os tempos modernos, Rousseau, dizia Schiller, prefere antes ver a humanidade “retornar à uniformidade pobre de espírito do seu estado primitivo” do que contribuir com esforço redobrado na edificação paciente da “harmonia rica de espírito (*geistreichen Harmonie*) de uma cultura (*Bildung*) consumada onde esse conflito cessaria”<sup>61</sup> – enfim, sua sensibilidade apaixonada e indolente não confiava na redenção pela Cultura, e por isso mesmo o apartava inexplicavelmente da sociedade das *gens de lettres*. Neste ponto mais explícito, Fichte, examinando

60. “É verdade que um dia será possível dizer: esse inimigo tão declarado das ciências e das artes, no entanto, fez e publicou peças de teatro; e tal discurso será, confesso, uma sátira muito amarga, não sobre mim, mas sobre o meu século” (Jean-Jacques Rousseau, “Narcisse”, in: *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964. v.2, p. 974). Sobre a situação paradoxal de Rousseau que se faz autor para denunciar a Idade de Ouro dos *hommes de lettres* que era a França pré-revolucionária, ver Jean Starobinski, J.-J. Rousseau, *La Transparence et l’Obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 52-3 e Bento Prado Jr., “O discurso do século e a crítica de Rousseau”, in: *Almanaque*, n. 1, 1976, onde é comentado o trecho do Prefácio de *Narcisse* que acabamos de citar.

61. Friedrich von Schiller, *Poésie Naïve et Poésie Sentimentale*, Aubier-Montaigne (ed. bilingue), Paris, 1947, p. 163.

a “contradição” de Rousseau, toma abertamente o partido da *intelligentsia*:

Pus a destinação do homem no avanço constante da cultura e no desenvolvimento uniformemente continuado de todas as suas disposições e carências; e atribuí à classe que tem de velar pelo avanço e a uniformidade desse desenvolvimento um lugar muito honroso na sociedade humana. Ninguém contradisse essa verdade com mais determinação, por motivos mais aparentes e com mais forte eloquência do que Rousseau. Para ele o progresso da cultura é a única causa de toda corrupção humana. A seu ver não há salvação para o homem a não ser no estado de natureza: e – o que então se segue com inteira correção dentro de seus princípios – aquela classe que mais propicia o avanço da cultura, a classe dos doutos, é a seu ver tanto a fonte quanto o centro de toda miséria e corrupção humanas<sup>62</sup>.

Note-se que a destinação do homem definida por Fichte neste trecho nada mais é do que o imperativo humanista do livre desenvolvimento da “personalidade”, acrescido de um suplemento capital: cabe à “classe dos doutos” velar pela realização deste fim supremo da humanidade, cabe-lhe portanto, declara-o Fichte com todas as letras, um “lugar muito honroso na sociedade humana”. Já nos referimos à ênfase singular com que Fichte acentua a “missão” do homem de cultura, e a ele voltaremos seguidamente

62. Johann Gottlieb Fichte, “Verificação das afirmações de Rousseau”, in: *Discurso*, São Paulo, n.1, 1970, p. 9-10 – quinta e última conferência sobre a Destinação do douto, citada nessa tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, conferência comentada pelo tradutor em artigo intitulado “Nota sobre Fichte leitor”, in: *Discurso*, São Paulo, n. 1, 1970.

pois se encontra no âmago da ideologia dos mandarins alemães – por ora basta sublinhar o vínculo imediato estabelecido pelo filósofo entre os dois termos de nossas atuais conjecturas, “personalidade” e “*intelligentsia*”, cuja afinidade àquela altura parecia-lhe natural. Ora, aos olhos dos novos humanistas alemães Rousseau não parecia ter a questão do homem harmonioso na devida conta: no ideal de humanidade que construía, nota Schiller, a necessidade de “equilíbrio físico” primava sobre a “harmonia moral” das faculdades; Fichte, por seu turno, também batia na tecla da indolência do “homem natural” e a consequente atrofia da sensibilidade e da razão. Além do que, agravando ainda mais o desencontro, Rousseau fustigava o reconhecimento social pelo qual suspirava a “classe dos doutos”, ao atribuir os males da civilização justamente à sede de nomeada e distinção que lhes consumia o amor-próprio<sup>63</sup>. Assim sendo, sobram razões para recusar a

**63.** Junte-se a essas razões sob medida para induzir uma transplantação imprópria a famigerada preguiça de Rousseau, alardeada pelo próprio: “*Jean-Jacques est indolent, paresseux, comme tous les contemplatifs*”, dizia nos Diálogos. Sua inação (estudada por Starobinski, J.-J. Rousseau, *La Transparence et l’Obstacle*, ed. cit., p. 73ss) feria o ardor ativista – conquanto represso e cerebrino – dos letrados alemães, de resto comovidos pelo furor de sedição do ex-cidadão de Genebra. “Agir! Agir! É para isso que estamos aqui”, proclama Fichte, pasmo diante da aparente insensibilidade de Rousseau ao apelo dos novos tempos, à vocação do homem culto, chamado a “trabalhar para o aperfeiçoamento dos outros” (continuamos citando a conferência de Fichte sobre Rousseau na tradução de Torres Filho, “Verificação das afirmações de Rousseau”, ed. cit., p. 17). “Assim Rousseau descreve constantemente a razão em repouso, mas não na luta; ele enfraquece a sensibilidade em vez de fortalecer a razão” (id., p. 16-7). Sua indolência era causa e efeito dessa evidente atrofia da personalidade – já o dissemos, faltando acrescentar que os humanistas alemães faziam depender da Ação decantada pelo Fausto a floração equilibrada da bela individualidade, negligenciada por Rousseau em sua vindicação obstinada de “paz imperturbada do interior e do exterior” (Starobinski, ed. cit., 1971, p. 74). O desencontro não poderia ser maior ou, se preferirmos, a confluência, pois à contradição de Rousseau, além do mais censurado por apatia, fazia pendant o não menos gritante paradoxo desses paladinos da ação ensimesmados. Por ora, entretanto, podemos dar livre curso à enfática profissão de fé no princípio da Ação da parte desses heróis da vida do espírito, afinal, sempre se poderá alegar, como faz Lukács, que nenhum deles nasceu atrelado

à infeliz carreira das letras, mas que a ela foram condenados pela inércia nacional, de sorte que o predomínio da atitude estética durante o “período artístico” equivalia de fato a uma renúncia arrancada pela “miséria” do meio e por isso mesmo ruminada como preparação da futura redenção do país (cf. Georg Lukács, *Breve Storia della Letteratura Tedesca*, Turim, Einaudi, 1956, p. 42). Fichte, contudo, dá um passo a mais: não só não deplora sua condição de letrado como dela deriva o próprio mandato de ação a todo custo em favor do avanço da humanidade – concebido, de preferência, é certo, nos termos morais de uma educação do gênero humano, voltando a aflorar, assim, a renúncia que sela sua estreia no ofício de escritor e permanece estampada na coloração moral da palavra *Bestimmung*, por intermédio da qual Fichte traz à luz o espírito de missão entranhado no homem de cultura, cuja atividade, portanto, é antes tudo um problema moral (Vittorio Enzo Alfieri, “Nota à tradução de Fichte”, in: Johann Gottlieb Fichte, *La Missione Del Dotto*, Florença, La Nuova Itália, 1977, nota 1, p. 2). Lembrada a natureza moral do fardo do homem culto alemão, voltemos a Rousseau, que preferia a letargia ao progresso, ao “aprimoramento das forças produtivas do trabalho”, como dizia Adam Smith, sem o qual, concordam os novos humanistas, o ideal da personalidade harmoniosa era um voto piedoso (Schiller, *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*, ed. cit., Carta VI). Consequente em sua apatia, Rousseau sacrificava uma e outra aspiração: bastava-lhe o “sentimento da existência” experimentado naqueles momentos de “bem aventurada nulidade” em que, deitado em seu barco, na ilha de Saint-Pierre, deixava-o vogar à deriva (Starobinski, ed. cit., p. 305). Nesses instantes de apaziguamento aparecia-lhe ao alcance da mão aquele estado ideal de “fruição dos sentidos sem trabalho corporal” (Fichte, “Verificação das afirmações de Rousseau”, ed. cit., p. 15) a que dera o nome de estado de natureza, esquecido, não por acaso, acrescenta Fichte, “que a humanidade só é capaz de aproximar-se desse estado e só pode aproximar-se dele através de cuidado, fadiga e trabalho” (*id.*). Lapso de intelectual preguiçoso (e o seu tanto sibarita, pelo menos aos olhos austeros de Fichte que não só reparava o quanto o agulhão das carências civilizadas teimava em desviar Jean-Jacques da “trilha da retidão e da virtude”, como tinha na conta de algo feminino o “deter-se e queixar-se da corrupção dos homens sem mover uma mão para reduzi-la”), tal é o segredo do sofisma de Rousseau, “que não queria trazer os homens de volta ao estado de natureza quanto à instrução espiritual”, explica Fichte, “mas meramente quanto à independência das carências da sensibilidade” (*ibid.*, p. 14). De fato, Rousseau queria simplesmente que o deixassem em paz. “Exatamente! Mas agora nós lhe perguntamos ainda”, insiste Fichte, “em que queria ele aplicar essa paz imperturbada? Sem dúvida naquilo em que aplicava aquela de que contudo partilhava: na meditação sobre sua destinação e seus deveres, para com isso enobrecer a si mesmo e seus irmãos? Mas como teria sido capaz disso nesse estado de animalidade que admitiu – como teria sido capaz disso sem a prévia instrução que só poderia obter no estado de cultura? Assim, ele transpôs despercebidamente a si mesmo e a sociedade inteira com toda a instrução que ela só poderia obter saindo do estado de natureza, nesse estado; admitiu despercebidamente que ela já deveria ter saído dele e percorrido todo o caminho da formação; e entretanto não deveria ter saído nem se instruído” (*ibid.*). Entendamos, Rousseau quer os fins sem os meios – traindo nesse pueril erro de cálculo, seja dito de passagem, sua mal disfarçada, pelo travestimento “ingênuo” do homem simples, condição de intelectual, patente tanto na sua malograda recusa de adaptação ao mundo dos

presença de Rousseau na origem da oposição sistemática entre Cultura e Civilização, graças à qual cristalizou-se a identidade social dos futuros mandarins. Quando muito ela é longínqua e indireta. Não está excluído por exemplo, que a ideia de autonomia que, desde os tempos de Kant, impregna o ideário da *Kultur* e lhe assegura uma atmosfera de oposição radical ao curso filistino do mundo, deva alguma coisa a Rousseau, mas ao Rousseau político passando pelo crivo da “miséria alemã”: em linha gerais, pode-se dizer que a concepção democrática da liberdade enquanto autodeterminação coletiva volatilizou-se na política

adultos, isto é, à esfera da produção comandada pelo princípio de realidade, quanto ao pouco viril ataraxia pela qual suspirava: mais precisamente, quer gozar dos favores da vida do espírito economizando o árduo caminho de sua formação, em suma, quer a Cultura sem o ônus alienante do processo civilizatório. (Noutras palavras, mais uma vez, não há cultura sem alienação; como se vê, o argumento de Hegel vem de longe e será retomado em seguida por Marx). A contradição de Rousseau denuncia o letrado indolente no homem natural e a utopia de intelectual no presumido estado de natureza; bastava colocar este último no devido lugar, isto é, diante de nós e não atrás de nós, para reconhecer em Rousseau um dos nossos, um *Gelehrte*: “ele faz portanto exatamente aquilo que nós fazemos”, continua Fichte, “trabalha para levar avante a seu modo a humanidade e para propiciar o progresso desta em direção à sua meta última e suprema” (*ibid.*, p. 10). Seria preciso ainda algumas reviravoltas para que o diapasão anticapitalista da *intelligentsia* alemã repercutisse finalmente o tom rousseauiano de franca hostilidade à “destinação do homem” centrada no “desenvolvimento uniformemente continuado de todas as suas disposições e carências”. Certas observações de Adorno, por exemplo, afinam inclusive com as imagens da *rêverie* de Rousseau. “Não fazer nada, como um animal, *Rien faire comme une bête* [Não fazer nada, como um animal], vagar à deriva e olhar tranquilamente o céu, ‘ser e nada mais, sem nenhuma outra determinação ou desejo de realização’: não se poderia imaginar assim a sociedade emancipada – banhada nessa paz perpétua e preguiçosa – sem projetar certas linhas de fuga que nada têm a ver com o ‘aprimoramento das forças produtivas do trabalho’”. Não está excluído, explica Adorno, que “uma sociedade liberada dos seus entraves venha a descobrir que as forças produtivas não são o último substrato do homem, mas representam sua forma histórica adaptada à produção de mercadorias. Talvez a sociedade verdadeira volte as costas ao desenvolvimento e deixe livremente inutilizadas certas possibilidades em vez de precipitar-se sob a pressão de forças dementes à conquista das estrelas” (Adorno, *Mínima Moralía*, ed. cit., p. 154). Ainda voltaremos às razões desse curioso parentesco.

kantiana, atrelada ao programa da “revolução passiva”, para refugiar-se, alterados seus pressupostos, na doutrina do dever expressa no imperativo categórico<sup>64</sup>; daí à incompatibilidade entre as formas da heteronomia e a esfera superior da cultura encarnada em sua espiritualidade desinteressada pelo dever kantiano, vai um pequeno passo que podemos dar sem muita violência, afinal o juízo de gosto em que se enuncia nossa destinação suprassensível desenvolve-se em primeiro lugar no homem que sabe cultivar harmoniosamente o livre jogo de suas faculdades – e por isso mesmo exigimos de todos o que presumimos existir apenas no homem culto, o senso do belo e do sublime. Em sua “fuga da miséria rasteira para a miséria arrebatada”, o letrado alemão, sobre o qual repercutira fundo o democratismo de Rousseau, podia, assim, acompanhar na obra de Kant a evaporação sistemática daquelas ideias radicais de autonomia e pacto originário de livre associação, as quais, por decantações sucessivas, sedimentaram-se finalmente na utopia estética da terceira *Crítica*; dessa trajetória no “atraso” são indícios seguros certas observações ditadas exclusivamente pelo tirocínio do historiador da filosofia, como a seguinte: a beleza, em Kant, ainda não é promessa de felicidade mas, símbolo da moralidade, resume o “‘mito’ de uma sociedade onde cada um, alienando-se totalmente nos outros, se despojaria da alteridade patológica que o separa de si mesmo” – em suma, as promessas do *Contrato* tomam corpo afinal, não nas instituições da sociedade política, mas na igreja invisível delineada pela comunidade estética comentada pelo juízo

64. A respeito da transposição do conceito rousseauiano de liberdade política na filosofia de Kant, ver Norberto Bobbio, “Kant e le due libertà”, in: *Da Hobbes a Marx*, Nápoles, Moreno, 1975; Ricardo Ribeiro Terra, *Política e História em Kant*, São Paulo, 1981 [mimeo].

de gosto<sup>65</sup>. Noutras palavras, o programa de Schiller, que justamente, numa passagem famosa, convidava Rousseau a submeter-se, resignado, aos “males da cultura”, exortando-o em seguida a viver “livre em meio à servidão”<sup>66</sup>. Por assim dizer os imperativos da “miséria alemã” iam ao encontro da desolação final de Rousseau, redobrando sua “imigração interior”. E o que mais atraía em Rousseau era precisamente o radicalismo de sua recusa do século. Que o democratismo rousseauiano tenha sido bem acolhido pela impotência política do homem culto alemão, é outro efeito singular da diferença de fuso histórico já assinalado por Norbert Elias:

Rousseau foi quem atacou com mais violência a ordem estabelecida do seu tempo, e é por essa mesma razão que sua influência direta sobre o movimento de reforma dos intelectuais franceses de origem burguesa ou nobre foi muito menor do que deixaria supor o eco que encontrou junto aos intelectuais alemães, burgueses apolíticos porém intelectualmente mais radicais<sup>67</sup>.

(Como se vê, aos poucos vamos nos aproximando do “radicalismo da teoria alemã”, de que falava também o jovem Marx). Repercussão arrevesada, como se viu. Em contrapartida, o outro polo do par antitético descende em linha direta do arsenal dos intelectuais reformadores franceses – ascendência burguesa inequívoca, portanto. Um dos primeiros testemunhos literários da cristalização do termo “civilização” encontra-se, segundo Norbert Elias, numa

65. Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la Métaphysique*, Paris, Colin, 1970, p. 306.

66. Schiller, *Poésie Naïve et Poésie Sentimentale*, ed. cit., p. 95.

67. Norbert Elias, *La Civilisation des Mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 68.

passagem de Mirabeau pai dirigida contra as boas maneiras da aristocracia da corte, na qual, em poucas palavras, contrapõe ao *ethos* nobre do homem civilizado a virtude do homem simples<sup>68</sup>. Kant transpõe esse esquema, tornando contudo tanto mais inapelável o conflito que ele resume quanto maior é a distância que separa na Alemanha o “terceiro estado” das camadas dirigentes: enquanto na França a promiscuidade maior entre as classes superiores, devidamente orquestrada pelos fisiocratas, permitia augurar o fim próximo da “*fausse civilisation*”, vale dizer a contaminação recíproca de virtude e civilidade num reino pacificado e de costumes “afinados”, na Alemanha o divórcio entre os meios aristocráticos e burgueses excluía qualquer namoro conseqüente com a civilização dos dominantes. Recapitulemos.

A reconstituição feita por Norbert Elias do itinerário francês do conceito de “civilização” em que estamos nos apoiando, é mais ou menos a seguinte. Como se dará mais adiante com Kant, a noção de civilização aparece ligada às características da sociedade de corte, à qual se contrapõe o ideal burguês da virtude. Entretanto, os intelectuais franceses continuam prisioneiros das tradições da corte, de sorte que suas ideias não são a exata contrapartida das noções que circulavam nos meios senhoriais,

eles procedem antes por cristalizações, em torno de

68. “Se eu perguntasse à maioria: em que consiste para vocês a civilização?”, escrevia Mirabeau, “ela responderia: ‘a civilização de um povo é a suavização dos costumes, a urbanidade, a política e os conhecimentos difundidos de tal sorte que os bons modos existam e façam as vezes de leis de detalhe’ – tudo isso me apresenta somente a máscara da virtude, não o seu rosto, e a civilização nada faz pela sociedade se não lhe fornecer a forma e o fundo da verdade” (apud Elias, *La Civilisation des Mœurs*, ed. cit., p. 66). Salta aos olhos, lendo o trecho, a evidente filiação francesa da passagem correspondente nas *Ideen* de Kant, com exceção da ressalva final que anuncia o sonho burguês de uma civilização moral.

certos conceitos aristocráticos de corte, de outros conceitos que remontam ao domínio de suas reivindicações políticas e econômicas; esses conceitos, na sua maioria, discrepam das ideias dos intelectuais alemães submetidos a uma outra situação social, a uma outra esfera de experiências<sup>69</sup>.

Um desses núcleos conceituais constitui o esquema básico da noção de “civilização” e seus correlatos. Os termos polidez, civilidade, urbanidade etc., lembra Elias, exprimiam o sentimento de superioridade dos homens de corte, caracterizando-lhes o comportamento específico graças ao qual julgavam distinguir-se das camadas subalternas, frustas e primitivas. O trecho de Mirabeau citado acima enfeixa-os todos sob a denominação comum de “civilização”:

Vocês e a sua civilização, essa da qual são tão orgulhosos, pela qual acreditam distinguir-se dos homens simples, na realidade não vale grande coisa: em todas as línguas [...] de todas as épocas, a pintura do amor dos pastores por seu rebanho e por seus cães acaba encontrando o caminho de nossa alma, toda embotada que ela está pela busca do luxo ou de uma falsa civilização<sup>70</sup>.

A última expressão – malgrado o elogio do homem simples e frugal que o aproxima de Rousseau – atenua o teor oposicionista da interpretação da riqueza e dos costumes da elite dirigente – trata-se afinal da crítica de alguém

69. *La Civilisation des Mœurs*, ed. cit., p. 83.

70. *Apud id.*, p. 67-8.

inteiramente avesso à ideia de uma transformação radical das instituições do Antigo Regime. Mas sobretudo, aludindo à alternativa representada por uma “verdadeira civilização”, fomentada por uma monarquia esclarecida, Mirabeau registrava uma nova etapa na evolução social da ideia de “civilização” – aquela cristalização burguesa (partilhada, como se está vendo, por um nobre *campagnard* como Mirabeau) em torno do primitivo núcleo aristocrático. Norbert Elias vincula em larga medida tal deslocamento semântico do movimento dos funcionários reformistas desencadeado pela fisiocracia. O termo civilização foi refundido para definir o conjunto das relações sociais implicadas nesse movimento de reforma. A civilização dos povos ainda não está terminada, proclamavam os meios progressistas da sociedade parisiense. “A civilização”, explica Elias,

não é somente um estado, ela é um processo que é preciso promover. Eis aí o novo pensamento que a noção de civilização também passa a traduzir. Ela engloba uma parte dos elementos que desde sempre propiciaram à sociedade de corte o sentimento de representar, face à vida frusta, não civilizada dos bárbaros, um patamar mais elevado: assim compreendida, a civilização implica costumes e maneiras mais refinadas, mais tacto e considerações nas relações sociais, e tudo o mais do mesmo gênero. Mas a classe média ascendente, ao movimento de reforma, conferiram um sentido mais amplo aos critérios que fazem de uma sociedade uma sociedade civilizada. A civilização do Estado, da constituição, da educação e, em virtude disso mesmo, de camadas mais amplas da população, a superação de tudo o que, na situação presente, é ainda bárbaro ou irracional, quer se trate de sanções penais, de ordena-

ções que humilham a burguesia, ou da liberalização do comércio, uma tal civilização deve acompanhar a depuração dos costumes e a pacificação interior do país pelos reis<sup>71</sup>.

Reviravolta que dá testemunho da “sagacidade específica do homem de oposição, do censor da sociedade”, incompreensível, por outro lado, caso deixássemos de lembrar, mais uma vez, que na origem desse movimento de propagação das luzes da civilização (em nova chave), encontram-se funcionários, intelectuais e burguesia da corte, unidos pelos laços da boa sociedade, dos salões etc.<sup>72</sup> Numa palavra, mais esquemática, o terceiro estado voltou contra a nobreza recalcitrante os seus próprios critérios de distinção social, a ideia de civilização tornou-se afinal uma arma nas mãos da *intelligentsia* burguesa apontada contra os seus antigos portadores. Uma vez consolidada a hegemonia burguesa, consolidou-se também o estereótipo da civilização, cifra do sentimento nacional – e com ele, o clichê alemão complementar que assimilava a civilização, francesa e ilustrada em primeiro lugar, manchesteriana e americana depois, ao capitalismo triunfante. De designação pejorativa do *ethos* nobre, o termo “civilização” viu-se elevado à condição de conceito iluminista, transfiguração impulsionada por letrados burgueses à medida em que se aproximavam, ao invés de se afastarem, da antiga civilização aristocrática de que conservaram, destruído seu arcabouço político, a tradição dos

71. *La Civilisation des Mœurs*, ed. cit., p. 81.

72. *Id.*, p. 75, 79.

hábitos e costumes<sup>73</sup>. Podemos surpreender do outro lado do Reno uma imagem fiel dessa trajetória; basta atentar para a guinada que conhece a palavra “civilização” com o passar do tempo balizado pelo texto de Kant e a carta de Goethe a Zelter, da moralidade postiça própria da sociedade de corte à vulgaridade material dos novos tempos capitalistas. Com uma ressalva porém à fidelidade desse espelhamento: à primeira vista o sentimento burguês de Kant, ofuscado pelo falso brilho da alta sociedade, parece ceder o passo ao anticapitalismo de um letrado burguês que desertou sua classe; é certo, contudo, que essa oscilação ocorre no interior da mesma *Bildungsbürgertum*, sendo a curva por ela descrita governada de ponta a ponta pelo princípio da cultura superior. Este último dá corpo às aspirações de legitimidade da *intelligentsia* alemã, assim como o da “civilização”, a ambições análogas dos letrados franceses; opô-los, como faz Kant, pode ser um convite ao equívoco caso deixemos na sombra a evolução subsequente do termo “civilização” – ao contrário de Goethe, Kant não a acompanhou, subscrevendo-lhe porém o espírito de

**73.** Sendo isto um fato, traz matéria histórica francesa para as conjeturas de Adorno acerca do equilíbrio entre absolutismo e liberalismo na origem do tacto social e da sobrevida, com o sinal trocado, de outros resíduos mundanos de antigos privilégios. Repare-se também que nem sempre a maré alta da *Aufklärung* carece de erradicar totalmente as sobras de costumes *déraisonnables* do passado. Reparemos também, completando as observações de Norbert Elias a respeito, que assim adotado e transfigurado pela *intelligentsia* iluminista, o termo “civilização” reapareceu em Rousseau, devidamente recusado, tal como as demais “obras-primas da política do nosso século”: “o ferro e o trigo civilizaram os homens e perderam o gênero humano”. Lucio Colletti (cf. *Ideologia e Società*, Bari, Laterza, 1972, p. 211-3) cita esta frase do *Segundo Discurso* para realçar o contraste com passo análogo em Adam Smith, onde também se trata de metalurgia e agricultura: de um lado, certeza de que civilização se confunde com a ruína do gênero humano, de outro, a crença no progresso que o aprimoramento das forças produtivas do trabalho traz consigo. Em ambos, contudo, a palavra civilização, fastuosa ou nefasta, descreve a passagem da economia de subsistência à economia de desenvolvimento produtivo graças à divisão social do trabalho.

contestação burguesa, inflado pela inspiração rousseuiana do rigorismo moral que o tinge. Espírito moderado na sua origem francesa e encarnado por um tipo humano aparentado ao fidalgo parisiense; ora, Rousseau, que não tinha nome para a “civilização” que condenava sem apelação, nomeara entretanto o seu contraditor máximo, o homem natural, do qual, ferindo a letra do seu ideólogo, Fichte irá desentranhar a figura do intelectual em missão, tanto mais elevada quanto se via confinada ao domínio do *rein Geistige*, ao contrário do homem simples, porém de olho na administração esclarecida do processo civilizatório em curso, celebrado por Mirabeau –, afinal, não custa lembrar com Norbert Elias, o centro social do *Gelehrte* fichteano era a universidade, enquanto o da Fisiocracia era *la cour et la ville*. Quando Turgot finalmente foi nomeado “*Contrôleur général des finances*”, recorda ainda Elias, saudaram o acontecimento Voltaire e d’Alembert, para citar os mais notáveis, e todos em nome do triunfo da virtude e da razão<sup>74</sup>. A fusão kantiana de moralidade e cultura é tributária dessa atmosfera ideológica em que banhava o movimento de reforma animado pelos grandes funcionários franceses. Já a ênfase no “longo esforço de formação interior” (Kant) que daí se segue é consequência do transplante alemão daquela constelação: refluindo a vida pública que lhe servia de horizonte, estava preparado o terreno para a ascendência de Rousseau – “Newton do mundo moral” (Kant) –, desde que transcrito o seu empenho oposicionista em termos de senso moral, para o que contribuía a propensão final do autor das *Rêveries à apatia* e ao isolamento. Na embriaguez ensimesmada do intelectual exaltado porém refugiado no *intérieur* peque-

74. Cf. Elias, *La Civilisation des Mœurs*, ed. cit.

no-burguês, fazia-se então visível o dedo de Rousseau.

Resta a questão da “personalidade”, formulada, como se viu, por Kant, excluindo, contudo, qualquer contaminação pelo código mundano da “graça”. A equivalência imediata entre “homem culto” e “personalidade” ainda não era uma evidência. E no entanto o intelectual alemão já cultivava a sua “personalidade” como Cândido o seu jardim – embora filosofasse, inclusive para tornar a vida suportável, ao contrário do anti-herói voltairiano –, cortando no dia-a-dia o nó górdio penosamente atado por Wilhelm Meister. Mais uma vez, eis a questão que atormentava todo alemão sensível porém mal nascido: minha condição burguesa me recusa o dom supremo da formação (*Ausbildung*) harmoniosa, vale dizer a dádiva maior da personalidade, um algo mais impalpável embora decisivo que todo nobre recebe ao nascer juntamente com os seus cabedais. (Noutro capítulo, voltamos ao assunto por um viés menos frívolo, o da divisão social do trabalho, em cuja malha cerrada a *intelligentsia* alemã ia fazendo sua experiência do capitalismo emergente enquanto ameaça à personalidade, ao mesmo tempo em que promovia a sedimentação de uma imagem peculiar do novo modo de produção. Como é sabido, Wilhelm Meister não deixou de notar que, ao contrário do nobre, o burguês não escapava a tal danação, alinhando mais um argumento em favor de sua deserção de classe: o burguês, escrevia ao cunhado, “deve produzir e trabalhar; para se tornar útil, ele deve desenvolver (*ausbilden*) apenas algumas aptidões, ficando subentendido assim que não há harmonia em seu ser, visto que, para se tornar útil desta ou daquela maneira, deve abrir mão de tudo mais”). Não lhe recusava entretanto o mérito a que tinha direito sua probidade laboriosa – até mesmo, em caso extremo, a cultura do espírito não lhe

era negada. Esta última concessão do Meister – tanto mais relutante de início quanto será triunfal a seguir a sagração burguesa da cultura autônoma celebrada pelos clássicos – já fora aliás anunciada, não em termos condescendentes, pelo contrário, numa das mais antigas ocorrências da palavra *Bildung* em sua nova acepção: consta que por volta de 1761, sonhando com um jornal a serviço justamente de uma educação à altura dos tempos modernos (“*eine Erziehung für unser Zeitalter*”), Herder teria sido um dos primeiros a augurar para a Alemanha a promoção de uma idade da cultura (“*eine Zeit der Bildung*”), ao longo da qual seria enfim banido o espírito da guerra e da religião e prosperaria em seu lugar o “espírito do comércio, da finança e da cultura”<sup>75</sup>. O diapasão já é o da consagração do *rein Geistige* em luta com a heteronomia da civilização material e mecânica, porém, no seu tom manifestamente iluminista e afinado pelo figurino francês, ainda é explícito o vínculo com as virtudes disciplinadoras do *doux commerce* tão do agrado do negociante Werner. Falta, é certo, a desalentada e obsessiva demanda do mais precioso dos bens, o novo apanágio de classe da personalidade. Ora, na medida em que parecia furtar-se à malformação do trabalho em migalhas e, em consequência, o portador do seu doce fardo lograva brilhar, sobre as tábuas de um palco, imitando a distinção das classes superiores – nessa medida, a cultura já era promessa de personalidade. Noutras palavras, o que era vedado ao burguês, poderia ser consentido ao intelectual, no caso, bafejado pela vocação teatral que lhe facultava um “comércio mais íntimo” com a “personalidade inata” dos bem nascidos

75. Hans Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Bonn, 1930, p. 10-4.

no topo da sociedade. Assim sendo, a voga crescente de Shaftesbury na Alemanha vinha a calhar, se é que não foi alimentada justamente por essa aspiração básica da *intelligentsia* alemã, como sustenta Hauser, cuja opinião referimos logo adiante. Sempre intrigou o prestígio alemão de Shaftesbury, desproporcional quando comparado à sua minguada autoridade na Inglaterra, destino análogo ao de Rousseau, cuja ascendência ideológica na Alemanha só encontra paralelo na hostilidade com que foi acolhida na França, descontado é claro o confuso período da Revolução<sup>76</sup>. Aliás tal convivência, nos mesmos autores, do cidadão de Genebra e de um escritor *whig* alheio ao pensamento do século, deita raízes na singularidade de base da Ideologia Alemã. Os historiadores alemães que rastrearam as origens do termo *Bildung* costumam mencionar um escrito pedagógico de Wieland onde este realça o lugar central ocupado pela ideia de *kalokagathia* na educação grega, lembrando que na época o seu autor conhecia muito melhor os escritos de Shaftesbury (nos quais justamente dava-se primazia àquele ideal de formação) do que os clássicos antigos da *paideia*<sup>77</sup>. Entendamos: o ideal humanista de integridade cultural calcado nos gregos principiou sua carreira alemã sob o patrocínio prestigioso de um aristocrata, nas maneiras e no modo de pensar – seguramente um modelo mais próximo que o decoro burguês mandava travestir de grego antigo. Além desse indício (que comentamos livremente) aqueles eruditos também chamam a atenção para a tradução alemã do *selfbreeding* de Shaftesbury, que o literal *Selbstzucht* vertia

76. Arnold Hauser, *Storia sociale dell'arte*, Turim, Einaudi, 1956, p. 128.

77. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, ed. cit., p. 12-3, nota.

mal: por assim dizer ela impôs, em seu novo significado, o termo *Bildung*<sup>78</sup>. Ora, na palavra inglesa delineava-se o fetiche alemão da personalidade – nele esbarraria de algum modo um letrado fidalgo empenhado na restauração do ideal antigo da sabedoria, à contracorrente tanto do racionalismo continental, quanto do empirismo vigente em seu país. Ao que parece, o andamento mais abstrato da *biós theoretikós* ia se transformando nele em “problema de vida pessoal”, para culminar numa estética entendida antes como regra de vida do que uma doutrina: não por acaso, Cassirer, que estamos acompanhando (e também não há de ser fortuita a importância que alguns julgarão excessiva dada a Shaftesbury em seu livro sobre filosofia das Luzes: afinal, tratava-se justamente de reconstituir a pré-história da obra crítica kantiana), sublinha, em tal regra, sua natureza de princípio constitutivo de organização da harmonia do universo interior, numa palavra, da “personalidade”<sup>79</sup>. Está visto que Hauser não será tão terno assim, além de dar chave remota de tal apreço pela obra precursora de Shaftesbury e com ela, o mote de nosso argumento:

Shaftesbury era o tipo acabado do aristocrata *whig* e a sua mentalidade exprime-se claramente naquela *kalokagathia* que está na base do seu ideal pedagógico e da sua moral estetizante. O seu *selfbreeding* nada mais é do que aplicação no espírito e na alma da ideia aristocrática de seleção pelo sangue. A origem social do seu ideal de personalidade reflete-se nitidamente tanto na identificação do verdadeiro e do bem com o

78. *Id.*

79. Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 307.

belo, quanto na ideia segundo a qual o conflito entre impulsos egoístas e altruístas, corruptor dos estratos mais baixos da humanidade, encontra um equilíbrio harmônico nas camadas superiores afinadas pela cultura. A concepção da vida como uma obra de arte, na qual se trabalha guiado por um instinto infalível (*moral sense*), como o artista na sua obra é guiado pelo gênio, era uma ideia aristocrática que os intelectuais alemães acolheram com tanto mais entusiasmo quanto ela se prestava ao mal-entendido, de sorte que o seu caráter aristocrático podia ser interpretado como o reconhecimento de uma nobreza espiritual<sup>80</sup>.

Assim, sob tão alta patronagem ia-se levando a bom termo a vantajosa superposição de personalidade e cultura até a sua completa inversão, passando a primeira a depender da segunda, com a vantagem suplementar do prestígio de classe daquela alcançada finalmente, tingindo-o por inteiro, o caráter dos *Gebildeten*. Tal era o benefício do mal-entendido assinalado por Hauser: aquele último saía enobrecido da operação. Mais um passo e o raciocínio mudava de mão. Cabia agora à cultura, e não ao nascimento superior, impregnar e orquestrar harmoniosamente o conjunto da personalidade. Podia-se então passar à ordem do dia, decantando em prosa e verso as prerrogativas da nova classe, todas elas enfeixadas pelo abre-te-sésamo da “personalidade cultivada”, entre outras coisas, senha de ingresso no grande mundo, dos salões à alta administração do Estado.

Assim como a ideia de civilização na França setecentista, a ideia de personalidade, na Alemanha, foi antes de

80. Hauser, *Storia sociale dell'arte*, ed. cit., p. 128-9.

tudo um conceito forjado pela *intelligentsia* em busca de uma fonte de distinção social; não bastava ser culto, era preciso ter uma personalidade, o que invariavelmente ocorria quando se era um *Gebildete*. Também como na França (feitas as ressalvas conhecidas), o modelo de tal conceito era o *ethos* nobre, habilmente convertido em instrumento de combate nas mãos do intelectual burguês. Kant já o equipara, contrapondo a moralidade da cultura à pose e artifício da elite dirigente. O plebeu Fichte, principal ideólogo dos *Gelehrten* foi mais adiante e, em 1793, advogando junto ao público alemão a causa da Revolução Francesa, depois de diluir a presumida superioridade da nobreza hereditária na usurpação pura e simples, com o seu cortejo de violência e lisonja áulica, concluía, triunfante e com uma ponta de arrogância: doravante, “o nobre que é apenas nobre e nada mais do que isto, somente será tolerado nos círculos do respeitável estamento burguês, onde se reúnem lado a lado o universitário, o negociante e o artista, caso dê mostras de extraordinária humildade”<sup>81</sup>. Alguns anos mais, e os escritores liberais já se vangloriavam de “serem os ‘verdadeiros nobres’, em contraposição aos surrados títulos de barão e quejandos que afinal podiam ser concedidos e cancelados”<sup>82</sup>. É que, nesse meio tempo, à cultura veio juntar-se a personalidade, rompendo a antiga equação entre aristocracia e nobreza: havia agora uma aristocracia do mérito, interior, pessoal<sup>83</sup>. Sempre às voltas com uma nobreza que lhe barrava

81. Hans Rosenberg, *Bureaucracy, aristocracy and autocracy – The prussian experience 1660-1815*, Boston, Beacon Press, 1966, p. 184.

82. Hannah Arendt, *Imperialismo: a expansão do poder*, Rio de Janeiro, Documentário, 1976, p. 73.

83. Rosenberg, *Bureaucracy, aristocracy and autocracy – The prussian ex-*

o acesso à carreira, à que tinha direito pelo talento, a *intelligentsia* burguesa preferiu o caminho da emulação e do mimetismo. “Os intelectuais alemães”, nota Hannah Arendt, sublinhando o lado mais desfrutável da posição deles, “embora raramente promovessem lutas políticas em prol da classe média à qual pertenciam, travaram uma batalha amarga e, infelizmente, muito bem sucedida em prol de sua posição social”<sup>84</sup>. Em 1807, num panfleto do escritor liberal Buchholz contra a nobreza podia-se ler o seguinte: “a verdadeira nobreza não pode ser dada ou tomada; pois, como a força ou o gênio, estabelece-se a si mesma e existe por si mesma” – o trecho é citado por Hannah Arendt e pode ilustrar os efeitos do feliz mal-entendido mencionado acima por Hauser, combinação bem dosada da alguma luta de classe amortecida pela imitação do modo de ser do grupo social e, desnecessário lembrar, muita vontade de subir na vida, uma proeza num meio de pequena mobilidade social: está visto, então, que ao lado daquelas qualidades que não podem ser dadas nem tomadas, alinha-se agora a personalidade (o que mais se preza nas classes elevadas, a sobra civilizada de antigos privilégios, dentre eles o de pairar muito acima do mundo da produção), cultivada, vê-se logo também, mas sobretudo inata, como manda aliás a própria definição de nobreza. “Personalidade inata”, eis numa palavra o grande achado da *intelligentsia* alemã, segundo Hannah Arendt, evidentemente aproveitando a deixa do Wilhelm Meister:

(...) na Alemanha, onde o conflito entre a nobreza e a classe média em ascensão nunca foi travado no

*perience 1660-1815*, ed. cit., p. 183- 5; Fritz K. Ringer, *The decline of the german mandarins*, Cambridge-Massachusetts, Harvard U.P., 1969, p. 123.

84. Arendt, *Imperialismo: a expansão do poder*, ed. cit., p. 72.

campo político, o culto da personalidade tornou-se o único meio de alcançar pelo menos certa forma de emancipação social (...) Para poderem competir com direitos e qualidades de nascimento (os intelectuais alemães), formularam o novo conceito de “personalidade inata”, que iria obter a aprovação geral da sociedade burguesa. A “personalidade inata”, exatamente como o título de herdeiro de uma família antiga, passou a decorrer do nascimento, sem ser adquirida pelo mérito. Assim como a falta de história comum para a formação da nação havia sido artificialmente sanada pela implantação do conceito naturalista de desenvolvimento orgânico, também na esfera social supunha-se que a natureza proporcionava ao indivíduo o título que a realidade política lhe havia negado –

tudo bem pesado, arremata Hannah Arendt a propósito das “misteriosas qualidades que uma ‘personalidade inata’ recebia ao nascer”, “eram exatamente as mesmas que os verdadeiros *Junker* diziam possuir”<sup>85</sup>. Concluindo o ciclo ideológico cumprido pelo argumento, caberia acrescentar que a principal dessas “misteriosas qualidades”, confundindo-se aliás com o seu suporte, era justamente a Cultura, graças à qual podia o intelectual, arremedando-lhe a tradicional alegação de superioridade em nome de uma *virtus* abscôndita, não só rivalizar com a nobreza mas usurpar-lhe em efígie a excelência imaginária<sup>86</sup>.

85. *Id.*, p. 72-3.

86. Ringer, *The decline of the german mandarins*, ed. cit., p. 87. No campo específico da dominação política, figura, no elenco das ideias conservadoras, uma dessas qualidades misteriosas, aquele elemento de imprecisão característico do tirocínio político, impermeável, portanto, ao espírito de geometria da burguesia, e que “só pode ser adquirido”, lembrava Mannheim, comentando uma observação de Burke, “através de uma longa experiência, e que em geral somente se revelava aos que por muitas gerações vinham participando

Consinta o leitor um parêntese para lembrar que uma tal superposição, tão consoladora quanto improvável, entre aristocracia e vida do espírito não é aspiração exclusiva do letrado alemão, antes acompanha, como uma metáfora do mundo desencantado, os vários ciclos da *intelligentsia* europeia moderna, contemporâneos do desenvolvimento desigual da nova ordem capitalista. Mais particularmente, naquela imagem compensadora, a um tempo voto piedoso e instrumento na luta pela ascensão social, espelhava-se o mal-estar romântico (nome genuíno para a inquietação intelectual da época) diante de uma sociedade indiferente ao destino dos corações cultivados. Manda então a lógica do nosso assunto multiplicar os termos de comparação. Veja-se, por exemplo, o caso de Coleridge. É a partir do seu tempo que a ideia de cultura entra decisivamente no pensamento social inglês, ensina Raymond Williams, cuja lição voltamos a acompanhar. Em linhas gerais, explica este último, isso se deu graças à “formulação de uma idéia que traduzia valores em termos independentes de ‘civilização’ e, conseqüentemente, num período de mudança radical, independentes do progresso da sociedade”<sup>87</sup>. Atravessamos a Mancha e não obstante continuamos a respirar um inconfundível ar de família. Com efeito, são notórios os vínculos de Coleridge com o “período goetheano da literatura germânica”, como dizia Stuart Mill referindo-se à peculiaridade da “escola germano-coleridgeana”. Corpo estranho? Mais tarde, rese-

da liderança política” (Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1968, p. 146). Em suma, um não-sei-quê a legitimar o mando aristocrático; desta esfera impalpável emana a “personalidade inata” e o seu cortejo de atributos inefáveis, cultivados ao longo de várias gerações, bem-estar, privilégio e bom gosto.

87. Williams, *Cultura e Sociedade (1780-1950)*, ed. cit., p. 23.

nhando obra de outro germanófilo, *Past and Present* de Carlyle, Engels não desdenhará bater nessa tecla, afinal também lisonjeira para um herdeiro de esquerda da *Bildungsbürgertum*: assim, aos olhos de seus compatriotas, encharcados de empirismo e espírito prático, o talhe germânico do seu ensaísmo social – alguns consideravam sua prosa abstrusa e sua língua pouco mais do que um inglês estropiado – tornava-o um fenômeno incompreensível, “não para nós, alemães”, acrescenta Engels, “que conhecemos perfeitamente as premissas do seu ponto de vista”; a par do que, Engels comprazia-se em denunciar a incapacidade da Inglaterra em produzir “pessoas cultas”, embora lhe concedesse a palma do progresso em matéria de relações sociais<sup>88</sup>. Stuart Mill por certo não chega a tanto; bas-

**88.** Cf. Friedrich Engels, “La situación em Inglaterra – pasado y presente de Thomas Carlyle, Londres, 1843”, in: Karl Marx, Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Martínez Roca, 1973, p. 190ss. A simpatia de Carlyle chega ao extremo de não se escandalizar, podemos presumir, ao contrário do que previra Schlegel no aforismo célebre em que equipara em importância histórico-mundial a *Wissenschaftslehre* de Fichte e o *Meister* de Goethe à Revolução Francesa, com tal enumeração, cifra da grandeza e da miséria dos movimentos culturais alemães, dizia o jovem Lukács; enfim, Carlyle não era daqueles que só reputam decisivas as revoluções materiais e rumorosas: “uma revolução francesa é um fenômeno; à maneira de complemento e expoente seu”, podemos ler numa passagem transcrita por Engels, “também um poeta como Goethe e uma literatura como a alemã são para mim um fenômeno. Na destruição do velho mundo profano ou prático pelo fogo, não podemos ver um presságio e a aurora de um novo mundo espiritual, origem, por sua vez, de novos mundos práticos, muito mais nobres e amplos?” (Engels, *id.*, p. 210). Compreende-se o entusiasmo com que Engels apresentou o ensaio de Carlyle ao leitor alemão dos anos quarenta: além do anticapitalismo bebido na fonte da experiência de vanguarda das novas relações sociais, a compreensão alemã da Revolução como fato filosófico, o conjunto exposto no timbre carregado de presságios do *Vörmarz* (cf. Friedrich von Schlegel, *Kritische Schriften*, Munique, Hammer, 1964, p. 76; Georg Lukács, *L’âme et les formes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 78). O comentário do primeiro Lukács prossegue nos seguintes termos: “a constatação de Schlegel, se avaliarmos corretamente a época e a circunstância, é espantosamente justa e correta. É espantoso que ele atribua tamanha importância à Revolução, pois, para a vida espiritual da Alemanha, Fichte e Goethe constituíam as tendências reais e importantes da verdadeira vida; ao passo que a Revolução só podia ter uma significação muito pouco concreta” (*id.*). Não menos espantoso o fato de Carlyle ter dado importância à

ta-lhe a observação de que a nova ênfase na cultura – coisa de alemão – vinha com efeito arejar a tradição utilitarista, afinal Bentham dizia, jamais reconhecera no homem “um ser capaz de perseguir a perfeição espiritual como um fim”<sup>89</sup>. Coleridge cifrara aquela nova ênfase na palavra-chave *cultivation* a qual, pela primeira vez, se usava para indicar uma condição geral, um estado ou hábito de espírito – “o valor da palavra depende, naturalmente”, continua R. Williams, “da força do importante adjetivo do século dezoito, culto (*cultivated*)”<sup>90</sup>. Também aqui a trajetória não podia ser muito diferente, com a ressalva de que nesse passo está mais próxima do modelo francês de cristalização em torno de um núcleo aristocrático: “o que fora, no século dezoito, um ideal de personalidade – uma qualificação pessoal para a participação na ‘sociedade polida’ – tinha agora, em face da mudança radical, de ser redefinido como a condição mesma de que a sociedade, como um todo, dependia”<sup>91</sup>. Feito o reparo, logo voltamos ao contraponto alemão de cultura e civilização, como nesta passagem em que Coleridge, depois de sublinhar “a distinção permanente e o contraste ocasional entre cultivo (*cultivation*) e civilização”, chama a atenção para uma “valiosíssima lição da história” a saber, “que uma

revolução silenciosa do classicismo alemão, à primeira vista algo muito longínquo na Inglaterra do cartismo, como já começava a sê-lo na Alemanha pré-48. Inútil lembrar que a experiência inglesa de Engels foi de longe muito mais decisiva do que a alemã de Carlyle, embora esta tenha sido uma das chaves do sucesso no aprendizado da primeira.

89. Williams, *Cultura e Sociedade (1780-1950)*, ed. cit., p. 81-2.

90. Raymond Williams, *Culture and society, 1780-1950*, Nova York, Penguin Books, 1971, p. 76.

91. Williams, *Cultura e Sociedade (1780-1950)*, ed. cit., p. 82.

nação jamais poderá ser demasiado cultivada, mas pode facilmente transformar-se numa raça supercivilizada”<sup>92</sup> – supercivilização deplorada por Goethe, como se há de recordar; ou então, neste outro passo, onde uma reminiscência kantiana (apenas para dar um nome próprio a um repúdio que foi coletivo) deságua na aspiração máxima do neo-humanismo alemão:

Em si mesma a civilização é um bem misturado e impuro, se não muito mais uma influência corruptora, antes a héctica da doença do que o frescor da saúde, e a nação que por ela se distinguir, mais adequadamente se chamaria de povo envernizado que de povo refinado, a não ser que a sua civilização se apoiasse na *cultivation*, isto é, no harmonioso desenvolvimento daquelas qualidades e faculdades pelas quais a humanidade se caracteriza<sup>93</sup>.

Chegados a este ponto, deixemo-nos guiar ainda uma vez pelo comentário de Raymond Williams que, através do anticapitalismo coleridgeano de corte germânico, manifestamente calcado no ideal de personalidade cultivada formulado nos confins da província alemã, nos conduzirá ao limiar de uma nova aristocracia, cuja missão de salvaguarda, nesta época de carência, oprimida pelas grandes transformações decorrentes da Revolução Industrial, consistiria em dedicar-se à *general cultivation*:

(...) contra o mecanicismo (outro lugar comum nos libelos anti-capitalistas da *intelligentsia* alemã,

92. *Apud id.*

93. *Apud id.*, p. 81.

como veremos), a preocupação de acumular riquezas e a proposição de utilidade como a fonte dos valores, a *cultivation* erguia-se como idéia social diferente e mais alta. Transformou-se, em verdade, numa corte de apelação, no tribunal perante o qual pudesse ser condenada uma sociedade cujo sistema de relações se fundava no dinheiro. Firmando-se na idéia do “harmonioso desenvolvimento daquelas qualidades e faculdades que caracterizam nossa humanidade”, essa condição geral – *cultivation* – podia ser considerada o mais alto estado atingível pelo homem em sociedade e por ele se iria definir e acentuar aquela “distinção permanente e contraste ocasional” entre a *cultivation* e a civilização (o progresso comum da sociedade). Foi nesse espírito que Coleridge examinou a constituição do Estado e propôs que dentro dele se criasse uma classe para preservar e ampliar a *cultivation*<sup>94</sup>.

Utopia de intelectual conservador<sup>95</sup>, porém afinado com o seu tempo, marcado pelas sucessivas demandas de instituição de um poder espiritual leigo: no caso, a cléricatura imaginada por Coleridge gravitava na mesma órbita do *Gelehrter* fichteano, incluído por Carlyle no rol dos seus heróis, e daquela nova *intelligentsia* da qual

94. *Apud id.*, p. 83.

95. Sobre o conservadorismo de Coleridge, cf. Ronald Walter Harris, *Romanticism and the social order, 1780-1830*, Londres, Blandford, 1969, cap. 10. Esse conservadorismo por assim dizer “moderno” – trata-se, afinal, de fornecer ao industrialismo um “*supplément d’âme*” – concerne, antes de tudo, pelo menos visto do ângulo da *intelligentsia* que o promove, e que é o nosso, um projeto de reestruturação da Teoria em sua acepção arcaica que no limite se confunde com a própria religião alemã da Cultura, como a seu tempo veremos.

Hegel, segundo Gramsci, fizera justamente a “aristocracia” do seu Estado substancial<sup>96</sup> – como se vê, a imagem alemã ligeiramente fora de foco, refletida pelos ideólogos ingleses devolve-nos ao âmago de nosso assunto; mas não atalhemos o seu curso naturalmente meândrico. Alguns anos mais e o filogermânico Carlyle tornava a insistir no poder enobrecedor da cultura, chamado a constituir uma “classe literária orgânica”, uma “aristocracia espiritual”, minoria altamente cultivada e responsável, preocupada com definir e sublinhar os valores mais altos que uma sociedade deve perseguir<sup>97</sup>. Outro tanto e Mathew Arnold, ao subscrever as opiniões de Wilhelm von Humboldt, “um dos mais belos espíritos que já existiram”, não deixa de acentuar nelas a sua tônica aristocrática, lembrando que “o nosso objetivo, na vida, é o de alcançar, por todos os modos possíveis, a perfeição individual e, a seguir, procurar criar, à nossa volta, uma aristocracia, cada vez mais numerosa, de talentos e de caracteres”<sup>98</sup>. A imagem utilizada por Raymond Williams para sugerir a coloração peculiar da *cultivation* coleridgeana, a de uma corte de apelação, retrata com fidelidade o seu caráter afirmativo; esse supremo tribunal, evocado pela ideia de uma *general cultivation* como última instância a que recorre o sujeito ameaçado de desintegração pelo choque da Revolução Industrial, julga de acordo com critérios codificados nos pri-

96. Antonio Gramsci, *Os Intelectuais e a organização da cultura*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 56. Evidentemente, voltaremos mais de uma vez a essa observação capital de Gramsci, que chegou, não por acaso, impelido pela lógica própria de sua meditação de vida inteira sobre a “via italiana”.

97. Williams, *Cultura e Sociedade (1780-1950)*, ed. cit., p. 102.

98. *Id.*, p. 137.

mórdios da era burguesa por aquilo que Marcuse chamou, em 1937, de “cultura afirmativa”, quando ainda meditava nos modos de sua supressão, não da cultura, mas da sua dimensão afirmativa, que a eleva, como repositório de valores espirituais e morais independentes muito acima do domínio material da civilização comandada pelas leis de mercado. A principal característica dessa cultura que tem a idade da burguesia é, portanto,

(...) a afirmação da existência de um mundo universalmente normativo, que todo homem é chamado a subcrever, que se desenvolve sem cessar ao mesmo tempo em que seu valor também não cessa de crescer, e que é fundamentalmente diferente do mundo real onde se desenrola a luta quotidiana pela vida – não obstante, cada indivíduo pode realizar por si mesmo esse universo ‘interior’, sem precisar mudar o que quer que seja no mundo real

– numa palavra, uma cultura assentada na sublimação, no abismo entre a dignidade dos objetos culturais e o grau zero do curso ordinário do mundo, de tal sorte que participar desse topos *uranos* torna-se um “ato solene e enobrecedor”<sup>99</sup>. Não espanta, nessas condições, que a cultura burguesa alimente, ao lado de seus propósitos democratizantes, uma concomitante aspiração ao

99. Herbert Marcuse, “Le caractere affirmatif de la culture”, in: *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970, p. 110. O destino que a noção de cultura conhece nas mãos de Stuart Mill é a esse respeito, exemplar. A veleidade de reforma social da “escola germano-coleridgeana” – que aliás se nutria de sua inspiração conservadora e revivalista – cai por terra, dando lugar à “cultura dos sentimentos”, ao mesmo tempo em que o inteiro domínio da cultura confunde-se com sua dimensão estética: uma “esfera isolada, ideal”, comenta Raymond Williams, onde a arte figura “não só como promessa, mas como refúgio”, evidentemente para os que estão convencidos da impropriedade do desejo de reforma social e que, em consequência, apreciam a arte “como uma cláusula salvadora num tratado infeliz” (Williams, *Culture and society, 1780-1950*, ed. cit., p. 86-7).

exclusivo aristocrático. Além do mais, a cultura afirmativa é rigorosamente idealista: é Marcuse quem o diz, mas ao dizê-lo deve ter considerado supérfluo acrescentar que a cultura afirmativa confunde-se, no seu fastígio especulativo e criativo, com a própria cultura da *deutsche Klassik* e que os teóricos alemães da “bela aparência” foram os primeiros a fazer valer o caráter afirmativo da cultura, manifesto, por exemplo, e não por acaso, na conduta alheada de “emigrado interior” do *Gebildete*:

(...) o homem culto é aquele para o qual as verdades da humanidade não são um grito de guerra mas um comportamento. Tal comportamento implica um *savoir-vivre*: é preciso mostrar harmonia e equilíbrio até nos mínimos atos quotidianos. A cultura deve penetrar e enobrecer o que existe, nunca pôr algo novo em seu lugar. Assim, ela eleva o indivíduo sem livrá-lo de sua humilhação real<sup>100</sup>.

Vinha assim a calhar o idealismo da cultura alemã: no continente, facultava ao indivíduo bem formado conviver com a inércia ambígua de uma transição para o capitalismo, do qual ia conhecendo apenas as desvantagens, para falar como o jovem Marx; na ilha em que tal transformação se processava a todo vapor, servia de *repoussoir* dos espíritos mais delicados e nostálgicos. De fato, o que mais atraía, na tradição dos mandarins alemães, aquela nobre estirpe um tanto anômala de intelectuais ingleses era algo

100. Marcuse, “Le caractere affirmatif de la culture”, ed. cit., p. 118. Escusa do lembrar, a propósito dessa filiação patente, que o *pendant* antitético da “cultura afirmativa” também se encontra na famigerada “civilização”: “desde Herder, um dos traços constitutivos do conceito de cultura afirmativa reside nos valores da alma. Tais valores fazem parte da definição da cultura, por oposição à mera civilização” (Marcuse, id., p. 118).

análogo à força que trazia inexoravelmente à Inglaterra, à França, à Itália, os americanos expatriados de Henry Fames, imantados pela “velha cultura europeia”<sup>101</sup>. Exemplo esclarecedor dessa gravitação fora de órbita é o caso limite do inglês germanizado Houston Stewart Chamberlain – a sinistra demagogia em que sucumbiria é em grande parte fruto da conduta com que aderiu, levando-as às últimas consequências, às cláusulas autojustificatórias da cultura alemã, como a frase famosa de Wagner, protocolo da cultura afirmativa, segundo a qual ser alemão é fazer algo que traz em si mesmo o seu próprio fim. Chamberlain tomou ao pé da letra o anticapitalismo apregoado em Bayreuth. Assim explica Adorno seu destino ideológico, cujos efeitos incomparavelmente mais bárbaros suplantaram de muito o filistinismo natal de que fugira. Escapou-lhes, portanto, entre outras coisas, a conotação imperialista do narcisismo coletivo estampado, por exemplo, no clichê, que vem de longe, como sabemos, e que coteja a vontade pura dos alemães com o vil utilitarismo manchesteriano; e no entanto, pondera ainda Adorno, há mais do que um grão de verdade nesses estereótipos: com efeito,

(...) não é menos verdadeiro que a relação de troca, a extensão do caráter de mercadoria a todas as esferas, incluída a do espírito, na virada do século dezoito para o dezenove, difundira-se menos na Alemanha do que nos países capitalistas mais avançados. Tal situação conferiu, pelo menos à produção espiritual, um certo poder de resistência. Ela se concebia como algo em si e

**101.** Cf. Sergio Perosa, *L'Euro-America di Henry James*, Vicenza, Néri Pozza, 1979. Ainda voltaremos à questão mais ampla retratada por esse caso particular de emigração intelectual e que nos concerne em mais de um aspecto, como demonstra uma breve alusão de Roberto Schwarz (cf. *Ao vencedor as batatas*, São Paulo, Duas Cidades, 1977, p. 29).

não somente como um ser para outra coisa e para outros, isto é, como objeto de troca<sup>102</sup>.

Compreende-se então que um “homem cultivado, fino, hipersensível” como fora Chamberlain no início de sua carreira, se deixasse seduzir, tal como seus compatriotas letrados perseguindo a miragem alemã de uma aristocracia do espírito, pelas vantagens intelectuais do atraso e tomasse como “uma qualidade natural imutável o que era resultado de desenvolvimentos sociais desiguais”<sup>103</sup>. – Fechemos o parêntese lembrando que a metáfora compensatória da aristocracia de talento e caráter também rondou o espírito dos letrados franceses nos primeiros decênios do século dezenove. Veja-se o devaneio de um Vigny, muito próximo da guilda intelectual ideada pelos cenáculos de Viena e Berlim, sonhando com um reino espiritual talhado à imagem e semelhança de um Chatterton, cuja alma reflete, por sua vez, as virtudes conjugadas da nobreza e da literatura. Sabe-se que nos seus últimos anos Vigny chegou inclusive a projetar um poema épico sobre a inteligência, faculdade mental e corpo social – há quem atribua aos românticos o mérito de ter introduzido o herói intelectual na literatura francesa<sup>104</sup>, via de regra muito pouco heroico, tímido e invariavelmente tolhido em suas veleidades de mando e energia. Vimos, aliás, que a mesma atmosfera ideológica em que prosperara essa irresistível identificação com a triste figura de Hamlet também levava Carlyle

102. Theodor W. Adorno, “Sobre la pregunta: ¿qué es alemán?”, in: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 98.

103. Id.

104. Cf. V. Brombert, *L'eroe intellettuale*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1966, de quem tomamos o exemplo de Vigny.

a celebrar no homem de letras o herói por excelência dos tempos modernos. Não admira que o anticapitalismo conservador que então pairava no ar induzisse no aristocrata em disponibilidade o desamparo de intelectual característico do herói shakespeareano, justamente o que mais falava à imaginação dos românticos. Ora, na França sob a Restauração, uma tal *conduite d'échec* parecia irmanar, e no limite confundir num só ente, protagonista do romantismo *gentilhomme* uma certa nobreza refratária e a franja mais avançada da *intelligentsia* que sobrevivera ao eclipse revolucionário e à asfixia do Império. Ao contrário do que ocorria na Alemanha, a ideia de uma aristocracia intelectual não era puramente metafórica; em linhas gerais, dava sequência ao processo de sagração do intelectual iniciado na Idade Clássica; porém, só depois da Revolução aquela identificação pôde enfim realizar-se. Afinal, qual nobre, antes de 1789, assumiria integralmente sua condição de homem de letras?<sup>105</sup> Aristocratas *dépossédés* desmobilizados, Vigny, Chateaubriand, Lamartine etc., alimentarão seu ódio do mundo moderno e burguês enveredando pela carreira das letras, a única que a nova ordem restaurada parecia lhes oferecer<sup>106</sup>. Sartre interpretou essa conversão em termos tais que, ao cabo de tortuoso trabalho de acomodação ideológica às exigências herdadas da literatura setecentista (autonomia, negatividade, *déclassement* etc., são categorias sartreanas colhidas na idade de ouro da *intelligentsia* francesa,

105. P. Barberis, "Le romantisme aristocratique: de l'élogie à la critique", in: P. Abraham, R. Desne (coords. ger.), P. Barberis, Cl. Duchet (coords. do IV período), *Histoire Littéraire de la France*, t. IV, Paris, Editions Sociales, 1972, t. IV, p. 495.

106. *Id.*, p. 492-5.

paradigma que, de certo modo, Sartre nunca abandonou), a arte de escrever aparecia aos olhos daqueles primeiros românticos como a atividade natural da aristocracia – e a ideia de uma literatura burguesa, vê-se logo, tornava-se um arrematado contrassenso: ninguém pode escrever a menos que seja nobre de nascimento. Mais ainda, o escritor era um *superaristocrata*<sup>107</sup>. Todas essas “determinações do Espírito objetivo”, como gostava de dizer Sartre, complicarão a vida ideológica da geração de Flaubert. Dentre elas, pesará sobretudo a interdição legada pelo romantismo *gentilhomme*: o adolescente de 1840, filho de notário ou de médico, vê-se condenado sem apelação, “burguês filho de burguês, educado na ideologia burguesa, ele pode fazer tudo, menos escrever: a Arte, dizem-lhe aqueles nobres já um tanto emurchecidos, é o seu único

**107.** Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la Famille*, Paris, Gallimard, 1972, t. II, p. 107-33. Retirava-se, assim, ao burguês voltaireano o direito de escrever. Somente a nobreza possui o privilégio de escrever; ou então – e aqui voltamos a deparar o raciocínio característico dos primeiros mandarins alemães – algum burguês providencialmente eleito, *gentilhomme par le coeur*, que tenha renegado sua classe (cf. Sartre, ed. cit., t. III, p. 110). Uma tal exceção era mais do que necessária: ela permite que a cooptação alargasse as fileiras de uma nova classe, a boa aristocracia. “A conjuntura histórica”, escreve Sartre, “quer que a classe insolente, cujo interdito era formulado pela pena de seus escritores de classe, caia, ao mesmo tempo, por terra: seus intérpretes, no entanto, romancistas e poetas, seguem em sua trajetória, astros solitários e gloriosos; parecem então representar apenas a si mesmos, ou melhor, apenas a arte; assim, a sua prestigiosa carreira parece de si mesma um convite para nos unirmos a eles no seio de uma aristocracia nova, cuja origem não é mais o nascimento mas certa concepção da atividade literária. Visto que as obras – adaptando-se às novas condições – não param de fundar a essência da literatura em imperativos aristocráticos (generosidade, lealdade feudal, a escrita concebida como um dom, como uma prece, solidão do desprezo, estoicismo etc.), para igualar-se a eles basta adotar os seus princípios e, recusando sistematicamente a ideologia burguesa, fazer-se aristocrata escrevendo para uma aristocracia defunta” (id., p. 113-4). Assim sendo, aplainava-se o terreno no qual deitariam raízes as várias corporações espirituais ideadas pelas diversas doutrinas da Idade Romântica, todas elas tributárias do clima ideológico do período, que elevava a literatura à condição de poder espiritual dos tempos modernos (cf. Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes, doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977).

privilégio de casta, o que resume todos os outros”<sup>108</sup>. Esta “*pauvre ruse*”, continua Sartre, assenhora-se, na forma de um imperativo estético e social, do espírito dos jovens pós-românticos: ao mesmo tempo em que, por assim dizer siderados de estesias, vão esquadrinhando as obras dos seus maiores, sentem-se excluídos delas por alguma força impalpável e onipresente, que lhes anuncia sem cessar o anátema que os paralisa: “eles não escreverão, a menos que – tarefa impossível – arranquem o coração burguês que neles palpita”<sup>109</sup>. Numa conjuntura bem diversa, repetia-se o mal-estar do burguês Wilhelm Meister: minha condição burguesa, lamentava este último, recusa-me o privilégio fidalgo da personalidade, cujo apelo entretanto minha vocação de *gebildete Mensch* não cessa de me fazer sentir; por outro lado, o mesmo imperativo de *dé-classement* sem o qual não há vida intelectual, era contrariado pelo interdito, que a leitura das obras românticas ia incorporando ao “Espírito objetivo”: “não escreverás de modo algum pois que não és aristocrata”. Seja como for, malgrado a diferença de fuso histórico, a analogia do gesto, ou do fantasma, como diria Sartre<sup>110</sup>, além de assinalar dois caminhos aparentados em que o fardo da miséria burguesa tornava-se insustentável, aproximava a fuga de

**108.** Sartre, *L’Idiot de la Famille*, ed. cit., t. III, p. 111.

**109.** Id.

**110.** Eis como Sartre o concebe: “Em 1840, o futuro escritor para quem a sua verdade leva ao desespero, só pode pensar em termos fantasmagóricos. E o fantasma – embora este não exista senão como de fato suscitado por aqueles termos, particularmente no movimento de interiorização que se denomina leitura – não provém de caprichos subjetivos nem do orgulho de certos indivíduos: trata-se de uma determinação objetiva que nasce, tal como uma norma inerte, da oposição profunda e do conluio superficial de um imperativo (– Liberte-se de todas classes, sobrevoe a sociedade) e de um interdito (– Plebeus estão proibidos de escrever)” (Sartre, id., p. 113).

Wilhelm na “bela aparência” do teatro e a “neurose objetiva” da geração flaubertiana descrita por Sartre. Noutras palavras, como na Alemanha do “período artístico”, na França da geração que conheceu a reviravolta de 1848, a assim chamada aristocracia do espírito voltou a ser puramente imaginária: Sartre chamou os membros dessa elite burguesa de aristocratas selvagens, visto que ninguém os reconhecia como tais, salvo eles mesmos<sup>111</sup>. Uma tal ficção não se sustenta sem dano. Fazia parte daquela “neurose objetiva” a autoflagelação (prática que a bem-aventurada *intelligentsia* setecentista desconhecia, pelo menos em tão larga escala, muito mais propensa à auto-deleitação, afinal a sua sagração andava em curso), mais precisamente “eles se desprezam sem saber em nome do quê”. É que o herói romântico, desaparecendo, explica Sartre, deixara-lhes, como única herança, a vergonha deles mesmos, isto é, da classe em que nasceram; aquela pobre elite, continua, ao desprezar em si mesma e nos demais o burguês que trazia em si, na verdade por força do mimetismo já apontado, interiorizara o olhar de desprezo da finada aristocracia<sup>112</sup>. Ora, algo semelhante se dera na Alemanha de Goethe, atestando, mais uma vez, a deplorável situação da burguesia local, cujo “atraso”, entretanto, prenunciava o *désarroi* da elite intelectual burguesa na França pós-48. Vejam-se a propósito, as observações de Hannah Arendt acerca do caráter discriminatório do conceito de “personalidade inata”, cristalizado no bojo do movimento de ascensão social da *intelligentsia* alemã – e com elas retomamos o fio de nossa meada: “em sua fe-

111. Sartre, *id.*, p. 112-3.

112. Sartre, *id.*, p. 135.

bril tentativa de invocar algum orgulho próprio contra a arrogância de classe dos *Junker*, sem, contudo, ousar bater-se por liderança política, a burguesia buscou, desde o início, olhar com desprezo não tanto as classes inferiores, mas simplesmente os outros povos”<sup>113</sup>. Não vem ao caso discutir a justeza da ponderação final, em que o racismo do período imperialista parece suplantar, para efeitos de política interna, o preconceito de classe. Interessa mais reparar como a burguesia alemã, engatinhando, também interiorizava o olhar de desprezo com que a aristocracia fulminava as qualidades tipicamente burguesas. Nascida em tais circunstâncias, não admira então que a noção de personalidade carregasse consigo o germe de sua própria degradação ideológica<sup>114</sup>.

Observemos um pouco mais de perto essa face mais sombria da ideia que então se fazia de uma “personalidade cultivada”, face em que se ocultam, amortecidos, os conflitos de classe que não podiam se declarar abertamente no campo político – e à qual alude Hannah Arendt, subli-

113. Arendt, *Imperialismo: a expansão do poder*, ed. cit., p. 73.

114. Isso é patente, para citar o exemplo mais contundente referido por Hannah Arendt, no caso da pré-história ideológica do antissemitismo na Alemanha: “durante o período do antissemitismo social que introduziu e preparou a descoberta do ódio aos judeus como arma política, foi o conceito da falta de ‘personalidade inata’ – ou falta de tacto, da inata falta de produtividade, da inata vocação para o comércio etc. – que distinguiu a conduta do comerciante judeu da dos seus colegas em geral” (Arendt, id.). Algo análogo ocorrerá mais tarde na França, conforme lembra Sartre. O desprezo nobre introjetado pela “*pauvre ruse*” herdada do romantismo *gentilhomme* também está na origem do antissemitismo de um Charles Mauras, que excluirá os judeus da cultura francesa, incapazes, por exemplo, de apreender a qualidade incomparável de um verso racineano por se encontrarem desprovidos justamente daquela faculdade, cuja carência padeciam igualmente os burgueses: “Mais hábil e mais ousada, [a empreitada romântica] não se contenta em mostrar aos burgueses obras antigas que eles não poderiam compreender; produz obras que são, por princípio, inacessíveis: não é a raça que se invoca nesse caso, mas o sangue” (Sartre, “*Qu’est-ce que la littérature?*”, ed. cit., t. III, p. 111).

nhando-lhe a vocação preconceituosa, anunciada de resto pelo tortuoso mecanismo de distinção social por introjeção da ótica dominante que se encontra em sua origem. Já aprendemos a reconhecer nessa constelação a marca registrada do país: para aqueles que estavam à margem da sociedade aristocrática, a ascensão social parecia depender exclusivamente da “personalidade”, que cabia então cultivar a todo custo. No limite, uma aspiração perfeitamente filistina, adverte ainda Hannah Arendt: assim, o simples fato de que “na Alemanha a questão judaica era vista como um problema de educação, ligava-se intimamente a essa atitude e resultou no filistinismo educacional das classes médias – judia e não-judia”<sup>115</sup>. Tal destino,

**115.** Arendt, *Antissemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 93. Uma imagem paródica dessa degradação ideológica da ideia de “personalidade cultivada” encontra-se numa fantasia de E. T. A. Hoffmann, uma peça das *Kreisleriana* intitulada *Notícias de um jovem cultivado*. Depois de saudar a difusão moderna da cultura superior, o narrador, antes de transcrever a carta do seu herói, a que se resume o conto, revela a identidade do autor da mesma, um elegante rapaz festejado nos mais concorridos salões da cidade, sumidade nas coisas do espírito, além de compositor inspirado e exímio virtuose do piano e do canto, sem falar nas suas prendas mundanas de homem cortês e galante: trata-se de um macaco que alguns anos de sábio cativo transformaram num perfeito europeu, civilizadíssimo aliás – uma espécie de Fradique Mendes *avant la lettre*. Não se poderia imaginar ascensão mais fulminante e radical, nem ilustrar com mais eloquência o poder de transfiguração característico da *Kultur*. As confissões de Milo, tal é o nome desse fino humanista, cujo mimetismo atávico facultou-lhe atinar de imediato com a estrada real de uma assimilação *sui generis*, estão semeadas de alusões edificantes às virtudes da alta cultura: vida interior intensa, moralidade apurada, bela humanidade harmoniosa etc. De fato, constituem um repertório entre cínico e bisonho dos mais variados e filistinos expedientes já consagrados pela tradição recente do abre-te-sésamo do reconhecimento social ao alcance de um alemão sem fortuna à procura de um lugar ao sol acanhado de uma nação que destoava no concerto europeu ocidental – a rigor uma teoria do medalhão cultural. Sabe-se que esta burlesca metamorfose hoffmanniana é uma das fontes do *Relatório a uma academia* de Kafka, onde um artista relata seus anos de aprendizado desde os tempos de macaco nas costas da África. O humor frio de Kafka congela a burla de Hoffmann e através da caricatura da vida de artista – literalmente um mico de circo – vai ruminando, como tantos outros de sua antiga estirpe, a triste condição de homens supérfluos dos intelectuais alemães, tradição com a qual reata ao tomar ao pé da letra sua própria definição do escritor como alguém que “vive fora da humanidade” (cf. G. Baioni, *Kafka, un medico di campagna*

diria Marcuse em 1937, é o desenlace natural do próprio caráter afirmativo da cultura, enaltecido pela *deutsche Klassik*. Entre outras coisas, a cultura afirmativa proíbe qualquer vínculo com a esfera prática em que se desenrola o processo de vida material, considerado um pecado contra o espírito – noutras palavras, é vedada qualquer interferência entre cultura e civilização. Na verdade, lembra Marcuse, o utilitarismo nada mais é do que o avesso da cultura afirmativa, em princípio alheia ao mundo da produção: à medida, entretanto, em que se generaliza a forma-mercadoria, aquele distanciamento é reconduzido à sua verdade, que é proximidade absoluta, de sorte que a independência já é de fato sujeição à lei do valor que se impõe tanto no âmbito da produção quanto no do consumo dos “bens culturais”<sup>116</sup>. Já a expressão filistina “bem cultural” é indício seguro da consumação daquele destino. Em linhas gerais, as observações de Adorno vão na mesma direção. Também aqui, para o bem e para o mal, o termo Cultura é tomado em sua acepção alemã, onde prevalece, desde o tempo dos mandarins, o contraste que a separa do mundo subalterno em que, entregue a si mesma, a vida se reproduz, e naturalmente estendida ao conjunto da cultura burguesa, cujo caráter afirmativo os humanistas alemães teriam sido os primeiros – privilégio do “atraso” – a pôr em evidência, e na linha de frente do combate ideológico. Analogamente, Adorno assinala na sua autossuficiência, sem a qual seria inconcebível o grande surto filosófico e artístico da Idade Clássica, o princípio mesmo de sua degradação: “uma cultura que se absoluti-

na, Milão, Mondadori, 1970, p. 174-5).

116. Marcuse, “Le caractere affirmatif de la culture”, ed. cit., p. 145.

za já se tornou semicultura”. Numa palavra, fetichismo e filistinismo andam juntos. Neste sentido, os escritos de Wilhelm Dilthey, os quais, lembra Adorno, “mais do que quaisquer outros, tornaram o conceito de uma cultura do espírito enquanto fim em si mesmo particularmente grato ao gosto da alta burguesia alemã, ao mesmo tempo em que o colocavam nas mãos dos pedagogos” são exemplares: malgrado toda a doutrina do autor, insiste Adorno, sua fraseologia característica torna aqueles escritos indiscerníveis de “certos produtos da indústria cultural no estilo de Emil Ludwig”<sup>117</sup>. Ao seu modo Lukács descreve igualmente essa curva descendente ao longo da qual a crítica do filistinismo parece morder a sua própria cauda. Além da carência de um nexos orgânico próprio (lembremo-nos das declarações explícitas de Herder e Goethe), o principal obstáculo ao desenvolvimento da vida intelectual na Alemanha, recorda Lukács, foi justamente o *Spiessertum* o espírito filisteu:

(...) os melhores escritores alemães viram nele o inimigo, mas raramente compreendeu-se a origem de sua força. Em nenhum lugar existiram déspotas mais mesquinhos e desprovidos de ideias do que na Alemanha, nem foi tão pequena a resistência contra a repugnante presença deles. Naturalmente, há por toda parte pequenos burgueses e filisteus; mas sempre houve alhures os temporais purificadores das revoluções e frequentes processos de clarificação da vida pública<sup>118</sup>.

**117.** Theodor W. Adorno, “Teoria della semicultura”, in: *Scritti Sociologici*, Turim, Einaudi, 1976, p. 87.

**118.** Lukács, *Breve Storia della Letteratura Tedesca*, ed. cit., p. 17. A rigor essa providencial invenção da *intelligentsia moderna*, seu irmão inimigo, o espírito filisteu parece encontrar-se *partout et nulle part*. A propósito dos

– mais adiante, Lukács estabelece uma partição na história desse combate secular contra o filistinismo nacional, evidentemente em favor dos clássicos, observando que a luta destes últimos contra o pequeno-burguês alemão era parte de um esforço mais amplo destinado a redimir a Alemanha “educando homens em condições de cultivar em si mesmos e de transmitir aos outros, em meio à miséria alemã e aos efeitos degradantes da divisão capitalista do trabalho, os grandes ideais humanistas, o modelo do homem harmoniosamente desenvolvido em todos os seus aspectos”<sup>119</sup>. Mas ao voltar as costas à iniciativa política e social – gesto aliás sublimado no apolitismo da *Kultur* –, os clássicos não só renunciavam ao meio mais importante para soerguer a consciência civil de seus cidadãos amesquinados pela inércia ambiente, como, encarecendo assim o espectro puramente afirmativo da vida cultural, preparavam o terreno em que viria se entrincheirar a ironia romântica: estreitava-se ainda mais, nota Lukács, o horizonte dessa polêmica secular da *intelligentsia* com o espectro do filistinismo, que de questão nacional torna-se problema cultural dissecado a frio no recinto fechado e exclusivo dos cenáculos de iniciados. Em suma – passando mais uma vez pelo lugar comum do nosso assunto –, para o romântico, o representante máximo do “atraso” nacio-

“temporais revolucionários purificadores” invocados por Lukács, veja-se a opinião instável de Marx e Engels: o primeiro, em 15 de dezembro de 1848, escrevia na *Nova Gazeta Renana*: “todo o terrorismo francês não foi mais do que um modo plebeu de fazer frente aos inimigos da burguesia, o absolutismo, o feudalismo e o *Spiessbürgertum*”; já em 4 de setembro de 1870, Engels dizia em carta a Marx que se devia imputar o Terror de 93 não só aos “burgueses superexcitados”, mas também aos “pequeno-burgueses filistinos que se borravam de medo”, além da escória do povo que traficava com o Terror (cf. Karl Marx, Friedrich Engels, *La nouvelle gazette rhénane*, Paris, Ed. Sociales, 1969, t. II, p. 229).

119. Lukács, *Breve Storia della Letteratura Tedesca*, ed. cit., p. 64.

nal, o famigerado filisteu, simplesmente, era o homem inculto – ou se preferirmos, o contrário do burguês execrado era o artista de vanguarda. Releia-se então o juízo de Lukács já mencionado, quando mais não seja por trazer água ao moinho de Hannah Arendt:

(...) a deformação da questão revela-se sobretudo no fato de que a hiperconsciência irônica dos românticos não tem consciência do quanto pode e deve ser filisteu, no plano social e humano, o seu refinado culto filosófico e estético da individualidade soberana. A luta romântica contra o filisteu comum produz o filisteu superexcitado<sup>120</sup>.

Ainda há pouco observações convergentes autorizavam a ver no filistinismo – esse mal superior alemão – o filho natural da religião alemã da cultura. “Heine diria que o filisteu pesava, em sua balança de queijos, o gênio, a chama e o imponderável”<sup>121</sup>. A fórmula é reveladora – sobretudo por apresentar Heine cultuando justamente a dimensão “afirmativa” da vida do espírito, quando na verdade este já abriga nos meandros da sua finalidade sem fim a balança de mercadoria que sopesará o “valor” dos “bens culturais”. Se assim é, não surpreende que a *Kultur* dos mandarins tenha gerado em seu seio o *Bildungsphilister*, o que surpreende é o espanto de Nietzsche – a rigor escândalo de mandarim –

120. Lukács, id., p. 65. Parente do “burguês superexcitado”, embriagado durante o Terror com a *mise en scène* do patriotismo, de que falava Engels? Voltaremos à questão. Seja como for, é fato que os intelectuais alemães, acompanhando à distância os sobressaltos da Revolução Francesa, podiam partilhar, ora com entusiasmo, ora com horror, tão somente daquela exaltação desequilibrada, cujos pressupostos sociais desconheciam, circunstância que contribuía ainda mais para a índole abstrata e cerebrina de tal “excitação”.

121. Scarlert Marton, Nietzsche, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 32.

diante da geração de epígonos que acabava de batizar com aquele nome infamante<sup>122</sup>. Como se vê, a peste filistina alas-

**122.** Em outro estudo, examinamos de perto por razões próprias do nosso assunto alguns aspectos do caso Nietzsche, que não é, de modo algum, um caso à parte na evolução de conjunto da Ideologia Alemã, como deu a entender a recente voga nietzscheana da Ideologia Francesa. Há momentos em que não é muito fácil distinguir a “cultura filistina” da “autêntica cultura alemã” – basta reparar, para começar, no caráter cediço dessa alegação de “autenticidade”. Lukács e Hannah Arendt acabam de sugerir essa promiscuidade comprometedora – segundo Marcuse e Adorno, um desfecho inerente à dimensão “afirmativa” da cultura no mundo burguês – no caso dos intelectuais românticos em luta com a incultura do meio. Lukács preferiu ver no “filisteu superexcitado” uma bifurcação apequenada, e nada fortuita, na tradição dos clássicos; muito mais drástica em seu juízo, Hannah Arendt reconduz tal filistinismo da *Bildung* ao âmago da *intelligentsia* alemã, porfiando por um lugar ao sol desde os tempos difíceis da Ilustração. Em boa parte, a tradição desse libelo mais radical remonta à esquerda hegeliana, que costumava pôr na berlinda o lado filistino de monumentos nacionais como Goethe e Hegel – uma certa propensão a reconciliar o irreconciliável: este último confunde-se com a própria malformação nacional, e aquela tendência, com a índole mesma da *Kultur*, talhada sob medida para sublimar a estreiteza da “filosofia universitária” encarnada enfaticamente pela ortodoxia hegeliana, “apoteose do filistinismo”; porém, a conjuntura variara, e no seu zelo de patricio cultivado transparecia a sensibilidade conservadora que não podia tolerar os últimos laivos iluministas de apreço pela vida pública que ainda sobreviviam no finado hegelianismo. Por esse caminho envereda o Nietzsche das *Extemporâneas*, para quem o “filisteu da cultura” é, antes de tudo, o intelectual progressista. São etapas na trajetória do “espírito filistino” na Alemanha, contraponto indissociável do ciclo completo de sua *intelligentsia* (de Novalis a Heidegger, todos inventaram, à sua imagem e dessemelhança, um *Bildungsphilister*). Dentre elas caberia mencionar o inteiro período em que deu o tom – quase marca registrada nacional – o filistinismo do senhor “Biedermeyer”, cujo estilo Carpeaux assim resumiu: a vida calma e idílica da pequena burguesia nas pequenas residências e cidadezinhas da Alemanha na época da Restauração, entre a queda de Napoleão e as revoluções de 1830 e 1848. Vida sem estradas de ferro, com muita arte, música, estudos gregos e vigilante polícia política, um pitoresco idílio dos bons tempos” (Otto Maria Carpeaux, *História da literatura ocidental*, Rio de Janeiro, Alhambra, 1980, t. V, p. 1220). A imagem mesma do “atraso” com seu cortejo de pequenas “vantagens” filistinas: um certo “sentimento de resignação cansada”, onde a força do senso artístico faz esquecer o peso da opressão política (cf. id., p. 1222). Filistinismo, portanto, de uma pequena burguesia ordeira e respeitosa das autoridades constituídas, porém cultivada, metida com seus móveis, fraques azuis e crinolinas brancas, mas que ainda dominava a arte de tornar o helenismo em voga, não só uma mania pedante, mas uma “força reguladora da conduta” (cf. id.). Mais uma vez: essa vida do espírito, conformada, porém intensa, encalhada no marasmo nacional, sentia-se plenamente confirmada por uma cultura, para cuja formação seu estilo social aquiescente contribuía aliás em larga escala, concebida como esfera autônoma encobrindo com o sacrossanto véu da “bela aparência” a miséria de todos os dias, que no país parecia vigorar com inércia dobrada. – Sem dúvi-

tra-se com facilidade num meio propício – que os estigmas provincianos do “atraso” tornam altamente condutor –, a ponto de contagiar os inimigos jurados do mal. Assim que se afrouxaram as peias tradicionais da sociedade estamental e a luta pelo reconhecimento social amolda-se às exigências do mercado, a chama imponderável da “personalidade cultivada” também pesará na balança de mercado do “filisteu superexcitado”<sup>123</sup>. Ora, no salão de Rachel Varnhagen reina solto e soberano esse “frenesi burguês”.

da, Hannah Arendt acrescentaria ainda que nenhuma história da ronda comprimida pelo espectro do filistinismo, que assombrou o intelectual alemão dos primórdios da era burguesa ao apocalipse hitleriano, poderia negligenciar o cordão umbilical que desde o início o unia aos primeiros sobressaltos modernos do antissemitismo. Depois de assinalar as razões, oriundas do filistinismo das classes médias alemãs, que tornaram, no país, a questão judaica uma questão de educação, Hannah Arendt menciona, a propósito, o caso de um autor obscuro que em 1802 publicou uma “sátira mordaz sobre a sociedade judia e a sua sede de instrução como caminho escolhido para ser acolhida pela sociedade. Os judeus eram retratados como o reflexo da sociedade filisteia e arrivista” (Arendt, *Antissemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 95). Palavra de “filisteu superexcitado”, diria Lukács. Com efeito, o mote foi glosado pelo poeta romântico Clemens von Brentano num panfleto encharcado de Witz e “ironia”, onde o mesmo gesto depreciativo assimilava o judeu ao filisteu enquanto contrapunha a este último o antídoto da “personalidade inata” (cf. *Imperialismo: a expansão do poder*, ed. cit., p. 73). Essa pequena peça romântica foi redigida durante o surto nacionalista que precedeu as guerras antinapolêônicas ditas de libertação, de sorte que a pecha de filistinismo abarcava também os franceses (mais tarde, será a vez dos prosaicos ingleses, inimigos natos da *Kultur*) e, por extensão, os letrados de talhe voltaireano e os demais advogados locais das *lumières* – àquela altura, o esforço patriótico dava novo alento ao anti-intelectualismo conservador, cujo alvo preferido, como sabemos, era o *esprit* da “civilização” francesa, construção derivada, como também sabemos, de um conflito de classes intramuros (cf. Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 100). Ora, foi antes a discriminação social que aquele conflito suscitava e reproduzia, e não o antissemitismo político, que descobriu o fantasma do judeu (cf. Arendt, *Antissemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 94). Convenhamos, então, arremataria Hannah Arendt, declaradamente hostil aos achados espirituais das classes cultivadas alemãs, o lado preconceituoso da ideia de “personalidade” vinha mesmo a calhar.

**123.** E mesmo dos menos “excitados”. Veja-se, por exemplo, o tato extremo que Thomas Mann, temendo a impiedade, alude à veia diplomática de Schiller, ao elemento de cálculo que entrava na composição química do seu caráter entusiasta (cf. Thomas Mann, *Essai sur Schiller*, Paris, P.U.F., 1956, p. 8-10).

O salão mundano foi uma extensão natural do cenáculo romântico. O egoísmo podia ser divino, como queria Schlegel, porém não escapava a ninguém a forte coloração mundana desse culto romântico do Eu<sup>124</sup>. Sobravam razões no arsenal da *Frühromantik* que permitiam a um jovem letrado comparecer sem remorsos a uma *soirée* berlinense – aliás, boa parte deles amadureceu nesse terreno propício à “idealização dos vínculos sociais”<sup>125</sup>. Não é difícil imaginar o tipo de euforia que se apossava daquele conglomerado heterogêneo que se reunia em torno de Rachel Varnhagen, ante o espetáculo da abolição, por certo fugaz como toda mascarada, das barreiras sociais (abusando um pouco de expressões e ideias colhidas no ensaio de Gilda Rocha de Mello e Souza sobre a Moda no século XIX<sup>126</sup>). A sociabilidade romântica – a *Geselligkeit* que Schleiermacher colocou no centro dos seus Discursos sobre a Religião, a eclesía dos “espíritos cultivados” (*die Gebildeten*) – era uma sociabilidade de exceção, como era a vida breve, toda ela disfarce e fingimento, de um serão em casa de Rachel. A “livre sociabilidade”, exigida pelo pleno exercício do *Witz* reclamava por definição a suspensão da distância social, uma pausa na prosa do mundo desencantado sem a qual não sobrevive aquele “espírito absolutamente sociável” perseguido pelos românticos. Lembremos também que o lugar natural da conversação onde triunfa

124. Cf. Lukács, *L'âme et les formes*, ed. cit., p. 86. Nos amigos de Novalis, observa ainda Lukács, confundiam-se o senso poético do ritmo e o tato da sociabilidade (cf. id.).

125. A fórmula é de Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 9ss.

126. Cf. Gilda Rocha de Mello e Souza, “O mito da borralheira”, in: *Discurso*, São Paulo, n. 7, 1976.

súbita a alquimia do Witz é a reunião mundana que flui como um *impromptu*, efêmera como todo momento de exceção. Recordem-se, por outro lado, as circunstâncias já mencionadas que condenavam Rachel ao Witz perpétuo, e que a enredavam nas malhas da conversação permanente, cujo principal efeito de fascinação consistia num certo eclipse da realidade, tal como ocorria com a introspecção provocada pelo *Selbstdenken* outra mania da raciocinante dama berlinense, cujas *soirées*, de resto, ofereciam uma réplica exata daquele eclipse do mundo degradado de todos os dias: também aqui, desmanchando-se por um instante as linhas de demarcação entre as classes e os meios os mais heteróclitos, perdia-se o contato com a realidade (continuamos a abusar das observações de Gilda Rocha de Mello e Souza). Acresce, alinhavando todas as razões alegadas, que ao alargar o grupo de iniciados e interromper por um breve momento aparente de fusão social o curso filistino do mundo, o salão tornava-se meio de educação sentimental (veja-se, por exemplo, os *Lehrjahre* do protagonista do romance *Lucinde* de Schlegel). Mais uma vez: para os primeiros românticos, como para os demais mandarins alemães, nada possuía valor real caso não fosse instrumento de cultura. “Tornar-se Deus, ser homem, cultivar-se (*sich bilden*), são expressões sinônimas”, dizia Schlegel<sup>127</sup>. Daí sua imaginação irrestrita por Schleiermacher: “uma pessoa na qual o homem enquanto tal tornou-se objeto de cultura; e por isso, para mim, ele pertence a uma casta superior”<sup>128</sup>. Enfim, estavam todos empenhados em organizar a cultura (o programa mesmo

127. Lukács, *L'âme et les formes*, ed. cit., p. 84.

128. Apud Ayrault, *La Genèse du romantisme Allemand*, ed. cit., t. III, p. 30.

do Idealismo, como veremos noutro lugar) e desenvolver a personalidade, imperativo que comportava uma tradução mundana imediata: era preciso cultivar-se mutuamente. Ora, ninguém mais do que Rachel punha tanto empenho nessa utopia de intelectual, máquina de guerra a serviço da “sofística da Assimilação”. Tudo se passava como se na antecâmara do seu salão estivessem gravados os versos de Goethe, cujo culto a anfitriã fora a primeira a celebrar: *Höchstes Glück der Erdenkinder / Sei nur die Persönlichkeit* (“A suprema felicidade dos filhos da Terra? Não é senão a personalidade”) – o talismã que lhe abria as portas do gueto, exigido de seus *habitués* como bilhete de ingresso. Todavia os versos famosos já anunciam a degradação dessa noção capital da *deutsche Klassik*, que já circulava nos salões de Rachel como um fetiche a pesar na balança de mercador de seus convidados<sup>129</sup>. Um deles, o embaixador da Suécia, costumava dizer justamente que a “personalidade cultivada” era o elemento comum a amalgamar príncipes da casa reinante, diplomatas, homens de negócio, artistas, intelectuais, atores e condessas; dizia mais até, além de demonstrar que o fastígio das *soirées* de Rachel era contemporâneo da vulgarização daquela fórmula cunhada muito a propósito pela *intelligentsia* em formação, pois dava a entender que os membros daquela sociedade heteróclita faziam um uso, que espíritos mais delicados taxariam de filistino, do mais imponderável va-

129. Adorno reconhece nas estrofes do livro “Suleika”, do *Divã Oriental*, um momento decisivo desse declínio, embora o poeta, por intermédio da resposta do amante Hatem, declare que sua felicidade suprema encontra-se na própria Suleika e não na sua personalidade (cf. Adorno, “Sobre la pregunta: ¿qué es alemán?”, ed. cit., p. 49-50). Goethe, observa Adorno, partilha o ideal de sua época, para cuja formação, aliás, contribuiu em larga medida, mas tão logo o enuncia, revoga-o em nome da natureza reprimida. O comentário de Paulo Quintela vai na mesma direção (cf. Johann Wolfgang von Goethe, *Poemas*, Acta Universitária Conimbrigensis, 1958, p. 369-70).

lor da cultura afirmativa: naqueles serões, ninguém valia mais ou menos do que os demais, a não ser pelo que podia lograr obter em virtude de sua “personalidade”<sup>130</sup>. Outras palavras, só eram admitidas pessoas “interessantes”<sup>131</sup>. Não era o caso do infeliz conde Finckenstein, contrariando pela raiz as conjecturas de Wilhelm Meister acerca da graça inata da aristocracia. Conquanto fidalgo, num salão socialmente neutro como o de Rachel, seu título nobiliário evaporava-se como um fantasma, deixando exposta sua perfeita nulidade<sup>132</sup>. Este tropeço de fato não comprometia a regra de ouro da personalidade a todo custo, antes exibia a verdadeira natureza de um salão na Berlim burguesa e “ilustrada” – nela, o nobre começava a perder seu *status* representativo, sua “personalidade pública” aos poucos refluía, confinando-o na condição estreita do simples particular<sup>133</sup>. Em compensação, a estrela burguesa, ainda tímida, parecia subir e os salões justa-

**130.** Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 45. Para o uso corrente da fórmula “personalidade cultivada” como algo cuja evidência se impõe por si mesma, como parte constitutiva da religião alemã da cultura, ver, p. ex., Norbert Elias, *La Civilisation des Moeurs* (Elias, 1973, p. 36, 48 e 69). Hans Weil, está visto, também recorre à expressão consagrada, porém num contexto mais próximo do nosso: lembra, com efeito, a contribuição decisiva dos salões berlinenses, que formavam uma espécie de “*Zentrale des Geistes*”, para a difusão do que chamou de *Bildungsethik*, invocada por uma “elite do espírito” pouco à vontade numa sociedade estamental e sonhando com uma paridade ideal, indiferente às desigualdades de classe e fortuna; para tanto, contribuíram também as viagens de educação, as *Erziehungsreisen*, ao longo das quais o jovem principiante, “*die Sich-bilden-wollenden*”, nobre ou plebeu afortunado, apresentado por uma feira de cartas de recomendação, era levado de um *Gebildete* a outro, compondo assim uma galeria de “personalidades cultivadas” (cf. Weil, 1930, p. 224-5, 262-4).

**131.** Cf. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, ed. cit., p. 263.

**132.** Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 29-30.

**133.** *Id.*

mente “sublimavam o processo de ascensão social”<sup>134</sup>. O traço filistino da “personalidade cultivada” encontrara ali toda latitude para impor-se de vez. A “personalidade diferenciada” é um produto moderno, afirma Mannheim, escorado no lugar comum obsessivo da sociologia alemã, o contraponto entre “comunidade” e “sociedade”. Nesta última, atomizada, afeta os indivíduos apenas tangencialmente, sua frouxa coesão facultava-lhes o trânsito entre vários grupos entrecruzados, de lealdades e mentalidades variáveis. Exigindo pouco dos indivíduos, ao contrário da disciplina imperante no cerimonial mundano do Antigo Regime, o salão é uma associação moderna por excelência. Compreende-se, então, que a personalidade multifacetada da característica dos novos tempos tenha deparado na situação fluida, informal, improvisada dos salões, o seu *habitat*<sup>135</sup>. Noutros termos: essa personalidade recen-

**134.** Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 112. Para ilustrar essa observação de Mannheim, recorramos novamente ao estudo de Gilda Rocha de Mello e Souza: no século XIX, uma reunião mundana da elite assume o caráter de um “cerimonial de iniciação, onde entram em jogo mais as qualidades pessoais de cada um que os atributos de sua classe (...). O vagaroso polimento das arestas efetua-se dia-a-dia nas reuniões sociais entre a derrota de hoje e o sucesso de amanhã, quando o amargo aprendizado feito de tateios, de desânimos, de novas investidas desesperadas, acompanha a cadeia longa de provas que lhe vão sendo antepostas e cuja vitória final há de conferir ao neófito a cidadania na classe mais alta” (Gilda Rocha de Mello e Souza, *A moda no século XIX*, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (Tese de Doutorado), São Paulo, Universidade de São Paulo, 1950, p. 82). É preciso lembrar, entretanto, que a descrição acima ajusta-se melhor ao titanismo pós-napoleônico de jovens ambiciosos retratados por Balzac do que às atribuições de um alemão bem formado, porém resignado (embora sempre à cata de compensações simbólicas), enalhado num meio viscoso, onde as carreiras dificilmente abriam-se ao talento. Não obstante, tanto na França “moderna” quanto na Alemanha “atrasada”, a ascensão social dos filhos da nova ordem europeia não podia dispensar as vantagens dessa desenvoltura mundana penosamente assimilada.

**135.** Cf. Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit. Aquela dicotomia repete-se no plano das instituições mundanas. “Não é por acidente que os clubes conservadores do princípio do século XIX na Alemanha ainda retêm elementos da guilda medieval ou da etiqueta das reuniões de corte”, lembra Mannheim, referindo-se, entre outras, ao *Christlichdeutsche Tischgesellschaft* (Man-

temente cristalizada sentia-se ali tanto mais à vontade quanto na índole mesma das reuniões mundanas da elite refletiam-se, estilizados, os traços fisionômicos da sociedade competitiva moderna<sup>136</sup>. A igualdade formal desta última parece tornar-se efetiva apenas no mundo fictício dos salões, onde no entanto reina solta a mais desenfreada concorrência; ao ter início a mascarada, encontram-se todos em pé de igualdade: enfim, uma sociedade de mercado perfeito, cujo tipo ideal possessivo, por assim dizer, vem a ser a “personalidade inata”. Nesse universo efêmero e sem passado onde se “perdem os contatos com a realidade e é difícil lembrar a posição efetiva do indivíduo”<sup>137</sup>, as desigualdades de classe cedem o passo às pequenas diferenças pessoais. “E como o salão, oferecendo a todos iguais oportunidades de brilho, destrói as distâncias, cada um vai se

nheim, id., p. 113). Com efeito, esta associação conservadora, da qual foram banidos “as mulheres, os franceses, os filistinos e os judeus”, opunha-se declaradamente à tradição mundana consagrada pelo salão de Rachel, interrompida pelo desastre de 1806, quando então, no dizer da anfitriã, o seu local de reuniões “afundou como um navio carregado com os mais elevados prazeres da vida” (cf. Arendt, *Antissemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 93; Arendt, *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*, ed. cit., p. 99-100; Jacques Droz, *Le romantisme allemand et l'État*, Paris, Payot, 1966, p. 136). Por volta de 1808, os salões berlinenses “já haviam sido suplantados pelas casas dos nobres burocratas e da classe média superior. O desdém dos intelectuais e aristocratas berlinenses pelos judeus da Europa oriental, na época em que foram anexados à Prússia, transferiu-se contra os judeus educados de Berlim, que conheciam muito bem” (Arendt, *Antissemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 94). Os salões de Henriette Herz, de Brendel Veit e sobretudo da “intragável Rachel” tornaram-se, assim, os alvos prediletos da reação aristocrática durante o *Reformperiod* que se seguiu à derrota de Iena; chegou-se mesmo a culpá-los por ela, insinuando-se que o solo pátrio fora minado por aquelas supostas “centrais do espírito”, na verdade escolas da “venenosa maledicência” e da “deslealdade” (cf. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, ed. cit., p. 224).

**136.** Já os clubes conservadores alemães, como se viu acima, timbravam justamente em mostrar-se impermeáveis às formas características da sociedade competitiva emergente (cf. Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 113).

**137.** Mello e Souza, *A moda no século XIX*, ed. cit., p. 80.

esforçar por restabelecê-las através de sinais exteriores”<sup>138</sup>: sejam os mais aparatosos da toilette a final prolongamento plástico da “personalidade”, sejam os mais impalpáveis do espírito, aliás amalgamados na atmosfera festiva das reuniões sociais. Ora, justamente aos “menos bafejados pela fortuna” como o intelectual pobre e o judeu discriminado, vinha em socorro o ideal humanista da “personalidade”: mas toda a arte consistia precisamente em saber fundi-la com a desenvoltura mundana. Já a própria fluidez da vida de salão, cuja ausência de prescrições contrastava com o antigo rigor hierarquizante da etiqueta da sociedade de corte, acarretava a valorização inclusive do desempenho de pormenor (mas isto era tudo) de uma “individualidade” que passava então a ser “interessante”: “o espírito e os rasgos de originalidade abriam carreiras, e a capacidade de triunfar em poucos minutos era a chave do sucesso”<sup>139</sup>. Tais eram os preceitos tácitos dos salões de Berlim: a aristocracia ainda era o centro de gravidade, mas a atmosfera já era burguesa. Às suas portas – tal como o proprietário da força de trabalho no mercado – apresentava-se o intelectual plebeu investido do seu único bem, a “personalidade”, que carecia de ser “cultivada” para entrar em circulação. Afinal não é isso o que também diz Goethe quando declara: “costuma-se criticar sem pudor a personalidade, mas qual é enfim nossa única fonte de satisfação senão nossa cara personalidade, qualquer que ela seja?”<sup>140</sup>. Acresce que na vida de salão o essencial é o que se

138. Id., p. 81.

139. Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 112-3.

140. Apud Marcuse, “Le caractere affirmatif de la culture”, ed. cit., p. 139.

desenrola sob as vistas de um público de exceção<sup>141</sup>. O brilho então era tudo – uma certa degradação filistina do belo convívio projetado por Schiller no estado estético pre-nunciado pelo “pequeno número dos cenáculos de elite”: além do que, a desenvoltura mencionada há pouco (parente próxima dos heróis civilizadores goetheanos e do trato fidalgo tão prezado pelos intelectuais na aristocracia despojada de seu antigo poder, caso nos recordemos das observações de Adorno a respeito das frequentações aristocráticas da *intelligentsia* alemã) nem sempre preserva da pusilanimidade mundana que parece acompanhá-la, pois não é raro, nos salões, que submetiam os seus *habitués* à tirania da obrigação de agradar a qualquer preço, arranhar-se a dignidade para mostrar graça. Daí o sortilégio da conversação e o prestígio de vocação teatral – de fato encantamento burguês de consolo, ou melhor, uma variante mundana (se não a sua verdade) da palavra de ordem de Novalis acerca da romantização do mundo desencantado. Em linhas gerais, os meandros da conversação num salão oitocentista constituíam uma réplica em miniatura da sociedade de mercado<sup>142</sup>. Perseguia-se – imperativo romântico – a “comunicação ilimitada e a intimidade irrestrita” com um olho posto, porém, nas perspectivas de conquista – em todos os sentidos – representadas por um colóquio oportuno<sup>143</sup>. As mesmas injunções da concorrência repontavam, estilizadas, no brilho “teatral” exigido pelo público mundano. Os serões

141. Cf. Mello e Souza, *A moda no século XIX*, ed. cit., p. 80-1.

142. Cf. Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 112.

143. Cf. Arendt, *Antissemitismo*, *Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 93; e Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 112.

de Rachel reuniam, justamente, uma parcela daqueles excluídos da sociedade respeitável que haviam aprendido a representar a si mesmos através da conversação semeada de Witz<sup>144</sup>. O *Wilhelm Meister* – e embutida nele a *Bildungsethik* dos intelectuais alemães – vinha finalmente consagrar esse dispositivo bifronte: de um lado, o ímpeto imponderável do “longo esforço de formação interior”; de outro, a par da natural sede de nomeada, os interesses materiais mobilizados pelo processo de ascensão social que se punham em cena, sublimados, na face da “personalidade cultivada” voltada para o palco do mundo<sup>145</sup>. As

144. Cf. Arendt, Rahel Varnhagen – *The Life of a Jewess*, p. 29.

145. Repare-se que uma tal dualidade é constitutiva do “idealismo” próprio da cultura afirmativa criticada por Marcuse em 1937. É que o suporte ideal da dimensão afirmativa da cultura vem a ser justamente a “personalidade”, conforme resume Marcuse na seguinte fórmula: “harmonia privada em meio à anarquia universal” (Marcuse, “Le caractere affirmatif de la culture”, ed. cit., p. 137). Vê-se logo que tal fórmula exprime a “fuga da miséria rasteira para a miséria arrebatada” característica do “idealismo aquiescente” da cultura clássica alemã (lembremos mais uma vez que a primeira expressão é de Engels e a segunda de Anatol Rosenfeld). Desenvolvida, ela descreve tanto o estilhaçamento cultural dos indivíduos em personalidades encolhidas, voltadas sobre si mesmas, próprio do capitalismo já consolidado, mais precisamente, uma ordem social que “autoriza o indivíduo a existir como pessoa na medida em que não perturba o processo de produção e deixa às forças econômicas o cuidado de integrar socialmente os homens”, quanto descreve igualmente a *déchéance* congênita de um conceito que se confunde com a própria *deutsche Klassik*: “o campo concedido às realizações exteriores reduziu-se consideravelmente, enquanto o domínio do desenvolvimento interior ampliou-se largamente (...). A pessoa não representa mais um ponto de partida para a conquista do mundo” – logo adiante indicaremos o termo de comparação que Marcuse tem em mente ao escrever estas linhas – “mas uma linha de retirada protegida na retaguarda. Ela é, na sua interioridade, enquanto pessoa moral, o único bem que não pode ser arrancado ao indivíduo. Ela não é mais fonte de conquista, mas de renúncia” – eis o que distingue, aos olhos de Marcuse, um Leonardo da Vinci, um Maquiavel, de um Goethe; a frase seguinte pode ser tomada como uma descrição goetheana dos ‘renunciantes’ (*die Entsagenden*), conquanto não faça justiça às veleidades de ação e influência manifestadas, por exemplo, tanto pelo Fausto quanto pelos integrantes da utópica ‘sociedade da Torre’ no *Meister*. – “Só aquele que sabe renunciar, o homem que luta dentro dos limites previamente traçados pela a sua formação interior, qualquer que seja a miséria de tal situação, só um indivíduo assim constituído representa a verdadeira personalidade” (id., p. 138-9). Na linha de frente dessa capitulação, está visto,

a “bela alma” do alemão cultivado, entrincheirado na sua personalidade. Assim, até mesmo a sua definição kantiana trai a condição do intelectual alemão, e com ela, a indole original da cultura afirmativa: concebendo-a como liberdade e independência em relação ao mecanismo da natureza, recorda Marcuse, Kant simplesmente anunciava que a personalidade, foco superior do novo ideal de cultura, já não era mais senhora do seu destino, a não ser sob o aspecto de sujeito moral e espiritual (cf. *id.*, p. 138). Em poucas palavras, de Marcuse, evidentemente: “a cultura afirmativa reproduz e sublima sua ideia de personalidade, o isolamento social e o empobrecimento dos indivíduos” (*id.*, p. 137) – ao contrário do que pensava Wilhelm Meister nos primeiros anos do seu aprendizado. Mais uma vez: o quadro traçado por Marcuse é o da cultura burguesa à época do capitalismo moderno, e, no entanto, a sua fisionomia própria foi como que delineada numa situação de “atraso” relativo por uma *intelligentsia* que procurava na carapaça protetora da “personalidade cultivada” um abrigo que a consolasse da pasmeira de um meio retrógrado. Em 1937, portanto (é preciso datar, pois mais tarde corrigirá sua opinião do “idealismo” – pois afinal é disto que se trata), Marcuse então interessado na dissolução, não da cultura, mas da sua dimensão afirmativa, mostrava já estampado na certidão de nascença daquele ponto de honra das “classes cultas” alemãs o sinete da “decadência ideológica”. A idade de ouro da qual nos afasta cada vez mais o crepúsculo burguês da humanidade ocidental é a do *uomo universale* renascentista. Na aurora dos tempos modernos, dizia então Marcuse, “a pessoa era a fonte de todas as forças e de todas as qualidades que habilitavam o indivíduo a tomar nas mãos o seu destino e a transformar o mundo circundante segundo as suas necessidades (...) Quando se considerava o indivíduo uma personalidade, desejava-se mostrar com isso que, enquanto indivíduo, ele não devia nada a ninguém, isto é, nem aos seus ancestrais, nem à sua classe, nem a Deus” (*id.*, p. 138). Lembrada tal circunstância, não se pode deixar de assinalar um curioso entrecruzamento. A matriz da periodização que baliza o roteiro de Marcuse – a trajetória de um declínio que culmina no anticlímax do neo-humanismo alemão – remonta, sem dúvida, a Engels, e por aí, à tradição do pensamento socialista que sempre prezara aquele antigo universalismo tão avesso à limitação burguesa posterior. Ao observar, entretanto, que durante aquele período áureo o critério da personalidade dita dominante ou forte (para não empregar o epíteto ainda mais horrível – e já moderno no seu filistinismo congênito – “marcante”, que vez por outra escapa ao tradutor de Burckhardt), isto é, do “*uomo singolare*, único”, desconsiderando, assim, o fato de que tal caracterização é ela mesma tributária daquele ciclo ideológico da cultura afirmativa cuja hegemonia deplora (cf. *id.*; cf. tb. Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Gonthier, 1963, vol. I, p. 106, 217). Sabe-se que na glória póstuma deste livro, obra de um pacato professor suíço, filho de uma velha família patricia de Basileia, abundam os mal-entendidos, a começar pelo patrocínio do culto *fin-de-siècle* da Renascença e o seu cortejo de *condottieri* e demais feras do gênio artístico. Explica-se a projeção: “o burguês de dinheiro, ansioso por uma árvore genealógica, acredita reconhecer-se nesses homens geniais que devem tudo a si mesmos” (Otto Maria Carpeaux, *A cinza do purgatório – ensaios*, Rio de Janeiro, CEB, 1942, p. 17). Há quem veja nessa retrospecção um grão de verdade, no desfecho caricato o justo destino de um ideário que já nascera torto. Escusado lembrar que Marcuse não era bem um herdeiro da voga europeia mencionada acima, a qual, aliás, deixou atrás de si trastes bem mais equívocos e ameaçadores do que simples móveis

estilo Renascença que, nos palácios e velhas casas burguesas da Europa, são apenas “obstáculos à circulação e colecionadores de poeira”. Seja como for, o próprio Marcuse convida ao equívoco – a menos que a tradução francesa do seu ensaio nos tenha preparado uma armadilha – quando lamenta o eclipse do “voluntarismo expansionista” do *uomo universale* que a ordem capitalista nascente veio, de resto, oportunamente inibir, conforme não deixaria de lembrar Hirschman. Esse eclipse é total tão logo principia o ciclo alemão da *intelligentsia* europeia, em cujo bojo toma forma definitiva a ideologia do caráter afirmativo da cultura, criticada por Marcuse segundo o figurino da esquerda hegeliana – questão de estilo que a seu tempo retomaremos. Nem foi tão drástico assim o corte assinalado por Marcuse, pelo menos vistas as coisas do ângulo particular da evolução do conjunto da *intelligentsia* moderna: por mais polifacética que fosse a personalidade do humanista italiano – não por acaso tido em altíssima conta por um autor como Burckhardt, cujo apolitismo confesso e alardeado (afinal fora um dos primeiros a modificar a imagem clássica da serenidade grega, alarmado, entre outras coisas, ante o espetáculo, que julgava premonitório, da “personalidade” sufocada pela polis) descendia em linha direta da religião weimariana da Cultura –, ela já gravitava numa órbita marcada pela ausência de influxo prático; o seu luxuoso estúdio não estava menos *compacto in aëria* do que os gabinetes calafetados pela consideração exclusiva da vida do espírito em que os neo-humanistas alemães se enclausuravam. Ainda voltaremos com vagar a esse divórcio moderno entre a “classe dos cultos” e o curso filistino do mundo. Um fato inelutável constatado por Burckhardt e por ele alegado em defesa da cultura renascentista, censurada num século de semicultura, como o dezenove, por alhear-se do grande número; reconheça-se, a propósito, a ascendência goetheana no passo em que se compece do destino do Tasso, o mais “artista” dos poetas italianos, padecendo nas mãos da incultura, seja a dos seus protetores seja a do seu público *introuvable* (cf. Marcuse, “Le caractere affirmatif de la culture”, ed. cit., p. 131; cf. tb. Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969, p. 362). Se assim é, caberia recuar o nascimento da cultura afirmativa até o fim da Idade Média, do qual data, de fato, o grande divórcio referido há pouco e do qual trataremos mais adiante. Voltando: em grandes linhas, a periodização marcuseana do declínio da “personalidade” acompanha a tradição socialista de interpretação do destino truncado da “ideologia burguesa de libertação do indivíduo”; com uma ressalva: quando a ideologia alemã, *latu sensu*, entra em cena, adverte Marcuse, aquela promessa de emancipação já caducara. Sabe-se que Lukács mantém a promessa renascentista até a era de Goethe, declarando-se então a sua crise com o “fim do período artístico”, ou, mais precisamente, com a derrocada europeia de 1848: a partir daí, a “decadência ideológica” arranca das mãos da burguesia o ideal da “personalidade harmoniosa”. Diferenças de periodização à parte, ambos conservam as linhas gerais do programa socialista esboçado por Engels: o ideal renascentista do homem harmonioso assentava na convicção de que um verdadeiro desenvolvimento das forças produtivas equivalia a um desenvolvimento das faculdades do indivíduo, de sorte que essa “grande revolução progressista da humanidade” ultrapassava o horizonte burguês em que nascera (cf. Lukács, *Breve Storia della Letteratura Tedesca*, ed. cit., p. 112-3). Diante de tal amálgama, onde a personalidade polifacética do *uomo universale* paleoburguês volta à tona na crista do desenvolvimento desimpedido das forças produtivas, e no qual transparecem os tropeços dos projetos positivos do socialismo, cabe lembrar a

observações de Hannah Arendt acerca do filistinismo cultural da burguesia alemã apanhavam o fenômeno, como vimos, pelo seu elo mais fraco, a “sofística da Assimilação”, forjada à imagem e semelhança daquela dúbia sa- gração humanista do homem culto, educado e tolerante: ofuscados pelo amálgama dos salões, os judeus “ocidentali- zados” deixavam-se convencer de que “nada realmente

nota dissonante de Adorno induzida pela observação corrente de que nem sempre as pessoas sem inibições são as mais agradáveis e as mais livres e desaguando no repúdio do ideal socialista da personalidade: “os fantasmas em torno do homem sem inibição, transbordante de energia, criador, foram pouco a pouco invadidos pelo fetichismo da mercadoria que, na sociedade burguesa, produziu a inibição, a impotência, a esterilidade das coisas que não mudam nunca” (Adorno, *Minima Moralia*, ed. cit., p. 147). Dão testemunho dessa invasão, não só o episódio decadentista da “Renascença histórica” mencionado há pouco (para ficarmos apenas nos casos em que esbarramos por força de nos- so argumento), mas sobretudo o vínculo sombrio entre a vocação mundana da “personalidade cultivada”, assentada sobre a concorrência e a discriminação social, e as raízes mais longínquas do antisemitismo na Alemanha moderna – são etapas de um caminho desencontrado, no qual “o conceito de personali- dade paga caro o crime que cometeu: o ter nivelado a ideia de humanidade, em um indivíduo, até o plano do seu simples ser-assim e não de outro modo (...) Becket exemplificou esse desfecho na figura de Hamm em *Fin de Partie*: a personali- dade como clown” (Adorno, “Glosa sobre Personalidade”, ed. cit., p. 51). (Já o antecipara, em parte, a dúbia despersonalização encarnada por Pétrouchka, analisada por Adorno no ensaio sobre Stravinsky. Não era a primeira vez em que o sujeito ameaçado subia à cena na roupagem do clown escarneci- do. Projecção de intelectual que presume sua condição o último refúgio da personali- dade que faz água por todos os lados. A perícia consumada de Baudelaire em surpreender o artista na posição ingrata de um *pitre*, é um dos momentos decisivos desse processo de saltimbanco do Sobrinho de Rameau, e agora, as acrobacias cerebrais da existência irônico-artística do intelectual romântico). Voltemos, então, à opinião destoante de Adorno; numa palavra: o dogma do desdobrar-se ininterrupto de todas as possibilidades humanas não teria atravessado incólume a sua hibernação burguesa. Escusado dizer que não é esta a última palavra de Adorno sobre o assunto – muito menos o são as opi- niões de Marcuse e Lukács referidas acima. São variações no interior de um pensamento que se formou à sombra do classicismo alemão e cujas razões não cabe por enquanto pesquisar, pelo menos não antes de esquadrinharmos um pouco mais a sua pré-história. A mesma passagem de Novalis também é citada e comentada por Mannheim, cuja interpretação dessa técnica romântica de pensar coincide em parte com a de H. Arendt (cf. Karl Mannheim, “El pensa- miento conservador”, in: *Ensayos sobre sociología y psicología social*, Mé- xico, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 144).

importava além da personalidade e da singularidade do caráter, talento e expressão, insubstituíveis pela ascensão social e dinheiro”. É que previamente a camada ilustrada do *Mittelstand* já se deixara persuadir sem muito esforço – num país em que os conflitos de classe raramente alcançavam dimensão política –, que a almejada ascensão social dependia exclusivamente do desenvolvimento harmonioso da personalidade; mais precisamente, conforme a lição goetheana, dependia também da capacidade de exprimi-la: “o mais importante era saber representar o papel daquilo que a pessoa realmente pretendia ser”<sup>146</sup>.

Dessa circunstância os intelectuais românticos tinham perfeita consciência, mobilizando-a a seu favor. Daí o cinismo peculiar do “culto romântico da personalidade”, sentencia Hannah Arendt, decididamente hostil aos intelectuais alemães, traídos pelas peripécias filistinas de uma “batalha amarga e, infelizmente, muito bem-sucedida em prol de sua própria posição social”. Dito de maneira mais contundente: aqueles primeiros intelectuais modernos não parecem recuar diante de nada “quando está em jogo a única realidade que nem mesmo um romântico poderia dar-se ao luxo de ignorar: a realidade das posições pessoais”<sup>147</sup>. Processo de intenções? Apenas o outro lado – e mais que isso – do quinhão que cabe a todos os que na “classe dos cultos” se acotovelavam na luta para abrir uma carreira ao talento. O específico, no caso alemão, concerne às singularidades da noção de “personalidade cultivada” plasmada ao longo desse ciclo de ascensão so-

146. Arendt, *Antissemitismo, Instrumento do Poder*, ed. cit., p. 92-3.

147. Arendt, *Imperialismo: a expansão do poder*, ed. cit., p. 71-2.

cial. Delas, a menos notável não é certamente a sua face mundana, igualmente idiossincrática, pois, à luz do exposto até aqui, cabe supor que a cor local da “comédia ideológica” representada num salão berlinense tutelado por uma dama judia, nas condições evocadas nas páginas anteriores, discrepava de modo significativo da atmosfera, já consolidada por longa tradição, de seus congêneres parisienses e londrinos. Não obstante, ao investir contra a *intelligentsia* alemã, na pessoa de seus profetas românticos, Hannah Arendt deixa na sombra aquela desenvoltura mundana pela qual suspirava, por definição, a “personalidade cultivada”. O nexos tem, entretanto, seu peso de revelação; posto de lado, sobra, em última análise, o arrivismo inato dos *Gebildeten*, para o qual a “ilimitada idolatria romântica da personalidade” foi excelente pretexto. Dito de outro modo: para Hannah Arendt, a crença fundamental na “personalidade” como fim em si mesmo está na origem da irresponsabilidade ideológica do intelectual romântico. Caberia completar a descrição acrescentando que tal crença vem cimentar e justificar o mecanismo já descrito de “ironização das ideias”. Repare-se que Hannah Arendt não atribui à *Frühromantik* a criação de nenhum ideário racista em particular, ou qualquer outra panaceia totalitária – mesmo o seu conservadorismo de base, por sobre ser sucedâneo de antigas veleidades republicanas, convivia muito bem com o vanguardismo estético. Dito isto, importava registrar sobretudo a grande invocação romântica, patente na estrutura vibrátil da “personalidade cultivada”, mais uma atitude, toda ela pose e artifício, do que um conjunto articulado de opiniões; segundo Hannah Arendt, a invenção da “frivolidade geral do pensamento moderno”, assim descrita: um certo “relativismo” responsável pela voga temporária de qualquer opinião, uma

espécie de “mania” da qual nada estava a salvo, ou que a tudo “podia atingir e a tudo destroçar, desde que fossem novas e originais as maneiras de emitir novas e fascinantes opiniões”<sup>148</sup>. Enfim, o vezo da opinião irresponsável – expresso no único ponto de um programa sumário: “todos tem o direito de criar a sua própria ideologia”, muito embora nem todos os “idiotismos” sejam mera “elocubração-zinha” individual, para usar uma expressão de Gramsci, com a qual costumavam assinalar a irrelevância social da ruminação do intelectual sem vínculo orgânico – e apanágio do letrado romântico. Uma atmosfera familiar banha o anti-intelectualismo do libelo. Lembremo-nos não só da consciência irônica descrita por Hegel, planando acima de um mundo em ruínas, mas sobretudo de sua aversão – em nome da seriedade dos conteúdos “éticos” – à sofística da *intelligentsia*, cujo ânimo raciocinante prestava-se a todas as causas; recordem-se as observações análogas de Mannheim acerca da propensão dos românticos a zigzaguar a serviço entre as classes e suas razões. Hannah Arendt também vai nesta direção e explica: quem se habituou a levar a sério – pelo menos durante o breve instante em que dura uma bolha de sabão – tudo o que lhe passa pela cabeça, não encontrara dificuldade em pôr seu talento às ordens do primeiro mandante ideológico que lhe encomende os serviços. Desprovido de qualquer intenção de ciência, sem nenhum corpo doutrinário definido, o intelectual romântico era um ideólogo por excelência, no sentido em que Mannheim tomava o termo: um *connaisseur* disposto a advogar causas alheias. Há portanto um grão de cinismo, por certo involuntário, na célebre palavra de ordem de Novalis: “o mundo deve ser romantizado”. Ou

148. *Id.*

melhor, deixemos o cinismo por conta da Ilustração filistina e fiquemos com a vaga promessa de grandes complicações simbólicas e sentimentais formuladas por aquele Manifesto do Romantismo. Romantizar, proclamava Novalis, consiste em “dar um sentido nobre ao vulgar, uma aparência misteriosa ao lugar comum, a dignidade do desconhecido ao conhecido”<sup>149</sup>. São artigos da poética do *Öfterdingen* contraposta à do *Meister*: como se há de recordar, naquele “Cândido dirigido contra a poesia”, Novalis condenava o sacrifício de tudo o que era “romântico” ao prosaísmo de uma vida doméstica e burguesa; o espírito de Goethe, dizia, era o de um inglês às voltas com as mercadorias do seu balcão – enfim, um mundo de pequenas ideias e atividades medíocres, vê-se logo, inteiramente hostil às “personalidades distintas”<sup>150</sup>. Não cabe examinar agora o amplo espectro desse *páthos* da profundidade navegando a contracorrente do mundo desencantado pela prosa do Capital e o infravermelho da *Aufklärung* – a rigor, ele se confunde com a própria trajetória da *intelligentsia* alemã. Basta por ora a convivência do conservadorismo dos resultados com o modernismo da “técnica” de romantização. Esta implicava a bagatelização das opiniões respeitáveis, aqueles dependiam de restauração da aura de instituições duvidosas e maltratadas pelo tempo. Em razoável medida, o vezo da interpretação em profundidade, do duplo significado, interessado em trazer à luz o infinito entranhado no finito, favorecia a estetização das

149. *Apud id.*

150. Ver Georg Lukács, “Los años de aprendizaje de Guillermo Meister”, ed. cit., in: *Goethe y su Época*, Barcelona, Grijalbo, 1968, p. 104; Thomas Mann, “Goethe représentant de l’âge bourgeois”, in: *Noblesse d’esprit*, Paris, Albin-Michel, 1960, p. 22-4.

relações sociais de dominação<sup>151</sup>. Hannah Arendt afirma-o sem rodeios:

(...) um dos objetos romantizados – o povo – podia, de um momento para outro, transformar-se em Estado, em família, em nobreza ou em qualquer outro elemento que – pelo menos no começo – passasse pela cabeça de um desses intelectuais ou que, mais tarde – quando, já maduros, haviam aprendido a realidade do pão de cada dia – lhes fosse encomendado por algum freguês pagante<sup>152</sup>.

*Mutatis mutandis*, este gesto se reproduzira na segunda metade do século, quando os críticos da ideia scélérate de progresso – “*quelle blague!*” – não só passarão ao largo da opressão presente, como enobrecerão as suas formas passadas: enfim, coisa de professor alemão que, de tanto se opor à platitude do mundo “iluminado”, desdenha o egoísmo filistino que comanda os pequenos crimes em nome da *beleza* que emana da sua versão monumental e, por assim dizer, desinteressada<sup>153</sup>. Voltemos à observação de Hannah Arendt e consideremos a sua composição: de um lado, as opiniões políticas “retrógradas”(para usar

151. Mannheim, “El pensamiento conservador”, ed. cit., p. 145, n.72.

152. Arendt, *Imperialismo: a expansão do poder*, ed. cit., p. 71.

153. São observações de Horkheimer e Adorno a respeito da ambivalência da ideologia alemã nos primórdios da era imperialista (Adorno, Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, ed. cit., p. 252, p. 105-10). Depois de assinalar que não há razões plausíveis para que se prefira o ministro ao *gangster*, só porque as vítimas deste último são menos numerosas, prosseguem os dois autores: “para o alemão” – e só o filisteu da cultura alimentou esse preconceito em favor da grandeza – “a beleza emana da envergadura do ato: a despeito do crepúsculo dos ídolos à sua volta, ele não pode renunciar ao hábito idealista que prefere ver o pequeno gatuno enforcado e gostaria de transformar as expedições dos piratas imperialistas em missões históricas e universais” (id., p. 110).

um termo de época, “contrarrevolucionária”), fortalecidas pela “romantização” dos vínculos sociais, entrecruzamento em que se exprime a aptidão da *intelligentsia* romântica a justificar as apreensões e rancores das antigas classes dirigentes<sup>154</sup>; estetismo e diletantismo político desde então andavam juntos<sup>155</sup>; por outro lado, já o dissemos, é preciso registrar a modernidade dessa constelação que no entanto contemplou as veleidades ideológicas da reação aristocrática: o anti-iluminismo daqueles intelectuais não os impediu, pelo contrário, de chamar as coisas pelo seu nome prosaico, daí o cinismo com que ofereciam seus serviços culturais, ajustando mecenatismo *Junker* e relações de mercado; a tutela das representações tradicionais falia igualmente em meio ao “diletantismo ocasionalista” com que acolhiam tudo o que lhes passava pela cabeça; também aqui as ideias voltavam a ser “catins”: a desenvoltura de suas reviravoltas submetia as opiniões a uma espécie de prova dos nove ultrailuminista, comprovando-lhes a natureza descartável e meramente instrumental. Frivolidade geral do pensamento moderno? Pode ser; porém nem todas as suas razões são levianas. “Qualquer coisa que servisse a assim chamada produtividade do indivíduo”, insiste H. Arendt, “ou seja, ao jogo totalmente arbitrário de suas ‘ideias’, podia tornar-se o centro de todo um modo de encarar a vida e o mundo”<sup>156</sup>. Ocorre também que os motivos desse capricho não são todos arbitrários. Já topamos, em capítulo anterior, várias manifestações daquele filoneísmo condenado por H.

154. Cf. Droz, *Le romantisme allemand et l'État*, ed. cit., p. 228.

155. Arendt, *Imperialismo: a expansão do poder*, ed. cit., p. 51.

156. *Id.*, p. 71.

Arendt nos intelectuais consumidos pela mania do novo. Uma contingência nada contingente do “atraso”, como se viu. Novamente: a Alemanha da virada do século era palco de um notável “experimento sociológico”, como dizia Mannheim, estudando o comportamento excêntrico das ideias transplantadas malgrado a defasagem de fuso histórico e social, via de regra coroado pela sua autodissolução, experimentada por sua vez como proeza especulativa por uma *intelligentsia* relativamente desarraigada por força daquele mesmo “anacronismo” próprio de um “país clássico da não-contemporaneidade”, como denominava Bloch uma nação que até então se mostrara incapaz de dar uma forma homogênea à razão capitalista. Dos efeitos desse descompasso dá notícia o palpíte arriscado acima a propósito da combinação romântica de modernismo intelectual e estetização das formas tradicionais de dominação – não por acaso, pelo contrário, exato *pendant*, foram aqueles intelectuais os ideólogos dos círculos integristas que se opunham à política de modernização conservadora dos reformadores prussianos, política comandada, por seu turno, pelas injunções daquela combinação referida há pouco. Frivolidade, mania, cinismo, arbitrariedade, relativismo, e tudo o mais que de mal tenha pensado H. Arendt a respeito dos intelectuais românticos ganha novo sentido, conferindo densidade inclusive ao que parecia mera arrogância ou simples sede de nomeada, quando referido a esse quadro de efeitos ideológicos do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo. O mito da “personalidade cultivada” – onde se aninham as prendas enumeradas acima – a um tempo utopia humanista e fetiche filistino, explica-se em razoável medida quando inserido também naquele conjunto de efeitos. Este o chão histórico onde se deve procurar a chave do caráter (ou

melhor, da falta do mesmo) arbitrário da “sublime insolência” entranhada na “existência irônico-artística” dos primeiros românticos. Já vimos Hegel, autor desta última fórmula pejorativa, tomá-la como manifestação daquele subjetivismo acabado, e por isso mesmo instável como uma ventoinha, característico dos períodos de “alta cultura”<sup>157</sup>. Entendamos: uma tal idade de ouro da cultura é a do Iluminismo “*in progress*”, cuja verdade, aos olhos de um humanista alemão, radica na dissolução de sólido mundo da fé e conseqüente aniquilação das representações tradicionais que o cimentam, na vacuidade (*Eitelkeit*) das quais a consciência passa então a reconhecer a sua essência. É ainda Hegel quem o diz e por nossa conta podemos percorrer a *vol d’oiseau* os laços de família que no espírito dele unem o “cinismo ilustrado” do Sobrinho de Rameau a “bufoneria transcendental” dos irmãos Schlegel – conhecemos também a substância volátil desse parentesco: a “dialética negativa” que atravessa como um fio vermelho a “grande e lamentável” família dos intelectuais modernos. Um mundo desencantado, portanto, aquele sobre o qual plana o “estado de consciência irônico” de uma *intelligentsia* que flutua entre as classes e brinca com as ideias. Assim, a modernidade ia chegando a Alemanha, primeiro na forma da “alta cultura” desencantada, onde brilha o arbítrio da “personalidade cultivada” e depois, no bojo do “capitalismo tardiamente avançado” (a fórmula sugestiva é de Modesto Carone). Hegel sabia muito bem que nada da *Doutrina da Ciência* autorizava a elevar sem mais o livre arbítrio sujeito à condição de critério da verdade, mesmo assim não hesitou em filiar a ironia profes-

157. Georg Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hegel Studien Ausgabe, II, Frankfurt: Fischer, 1968, § 140, p. 165.

sada pela vanguarda romântica à filosofia de Fichte; não é difícil compreender, entretanto, quanto a ideia de um Eu absoluto, demiúrgico, devia seduzir uma “personalidade” às voltas com o “jogo totalmente arbitrário de suas ideias”. Ainda retornaremos às razões desse amálgama. Reconheçamos por agora, recapitulando, que o arbítrio aparente que comanda a ciranda das convicções – a curva caprichosa das formas que aparecem e desaparecem, segundo Hegel, ao sabor do volúvel “ponto de vista superior da subjetividade”, que só se manifesta, como vimos, nas épocas de “alta cultura” – tem o seu método, patente, já o dissemos, na regularidade com que na Alemanha alternavam-se fervor especulativo e desencanto com tal velocidade, aliás ditada, como se viu, pela diferença de fuso histórico, que seus efeitos se superpunham nos espíritos mais vibráteis. Enfim, um permanente dar de ombros cuja “sublime insolência”, ao enaltecer a “versatilidade infinita do intelecto culto”, como diria Novalis, sublinhava de fato o pouco caso que a inércia nacional fazia das ideias – e conseqüente fiasco destas últimas. Noutros termos, ainda de Novalis: a “personalidade culta” podia muito bem “retirar-se de tudo, virar e inverter tudo”, por certo “conforme quisesse”, mas sobretudo conforme mandassem e permitissem injunções do “atraso” que aquele gesto de vanguarda, almejando exorcizá-las, estilizava.

Fechemos então o arco dessas conjecturas reparando que toda essa constelação de efeitos singulares alcançou sua visibilidade máxima na efêmera vida de salão na Berlim da virada do século: onde afinal brilharia com maior intensidade a “lepidez ideológica” das elites cultivadas locais senão nas suas reuniões mundanas. Disponibilidade ideológica e desenvoltura mundana andavam juntas; perseguindo a segunda, a “personalidade”, que se culti-

vava nos salões, desaguava na primeira. Mais uma prova, acrescentaria H. Arendt, da frivolidade que os românticos legaram à tradição da *intelligentsia* alemã. Intolerância de “intelectual” replicaria o Thomas Mann das *Considerações de um apolítico*, carregando no termo infamante para um ouvido alemão educado: é preciso distinguir, reconhecendo-lhe os direitos, o “artista” do ativista das “luzes”, um tipo inquietante que atende pelo nome de “intelectual” e floresceu na outra margem do Reno, o “paraíso dos intelectuais”. Chamando-o “artista”, entretanto, Thomas Mann retrata de fato, na forma de suprema licença poética, a “versatilidade infinita” alardeada pelo intelectual alemão (agora sem aspas) por razões que não eram propriamente estéticas como estamos vendo, embora possam redundar na estetização de sua condição de homem supérfluo. É notória a aversão de Thomas Mann por tudo o que, na vida de artista, ferindo o decoro hanseático da *Bildungsbürgertum*, denote apego complacente ao “virtuosismo do boêmio desenraizado” e demais formas de descarrilamento da vida do espírito: decididamente, dentre os feitos culturais que mais prezava nas “classes educadas” não se poderiam incluir as excentricidades da vanguarda. Por isso mesmo e ainda mais reveladora – no caso, da persistência daquela condição intelectual mais tarde formalizada, e generalizada não sem problemas, por Mannheim – sua declarada simpatia – afinal é de “ironia” que se trata – pelo diletantismo de *connaisseur* daqueles homens sem convicções denominados “artistas”. Basta repassar o *plaidoyer* manniano para reencontrarmos os traços mais salientes do caráter camaleônico de uma “personalidade culta”. Principia dotando-a da bizarra faculdade de perceber simultaneamente várias imagens conflitantes do mesmo objeto, uma espécie de visão

em alto-relevo análoga à da *freischwebende Intelligenz*, também ela capaz, por definição, de experimentar concomitantemente duas representações antitéticas da mesma coisa<sup>158</sup>. Assim sendo, a instabilidade proverbial do “artista” é própria de uma camada intersticial cuja relativa falta de amarras parece lhe assegurar o direito de “brincar com os pensamentos, de arriscar experimentos com os mais diversos pontos de vista, sem se comprometer com nenhum deles”<sup>159</sup>. Àquela sorte de visão estereoscópica soma-se portanto o dom da empatia ideológica, uma singular propensão a colocar-se no lugar dos outros, mais um traço fisionômico do intelectual moderno observado por Mannheim – como vimos, de olhos postos no histrionismo do romântico alemão. Pois é desse cabotinismo peculiar que Thomas Mann advoga a causa, não faltando de resto no seu retrato do “artista” o pano de fundo da “dialética”, em parte cláusula retórica, em parte, podemos supor, denominação induzida pela própria constelação histórica da sua matéria:

(...) é preciso absolutamente compreender que aquele que não está habituado a falar diretamente e sob sua própria responsabilidade, mas a deixar falar as pessoas, as coisas, alguém habituado a *fazer arte*, jamais leva inteiramente a sério o domínio espiritual, intelectual, pois a sua ocupação sempre consistiu em tratá-lo como um material, um brinquedo, em representar, em defender pontos de vista diversos, em se entregar a uma dialética, dando sempre razão àquele que tem a palavra (...). Suponhamos que um espírito

158. Mannheim, *Sociologia da Cultura*, ed. cit., p. 81.

159. Palavras de Strindberg adotadas por Thomas Mann, cf. Mann, *Considérations d'un apolitique*, ed. cit., p. 197.

assim estruturado e habituado seja levado a exprimir-se diretamente, fora da ficção, a escrever, no sentido mais estreito do termo: por um lado, ele achara intransponíveis as inibições que o penalizarão, pois, em primeiro lugar, ele não saberá mais, neste caso, como escrever, visto que não terá mais nada nem ninguém a quem fazer falar, encontrando-se assim privado de todo ponto de apoio artístico (...). Mas, por outro lado, justamente essas relações estranhamente frouxas com o domínio intelectual parecem fazer dele um ser sem escrúpulos, frívolo, dialético, um advogado. Não tendo o hábito de assumir a responsabilidade de suas ideias, terá dificuldades em se sentir seriamente responsável; deixar-se-á falar a si mesmo como fazia as coisas e as pessoas falarem, e, no seu foro íntimo, identificar-se-á tão pouco com esse papel quanto com os precedentes<sup>160</sup>.

Um ser paralisado pela timidez especulativa – em parte por razões de ofício – e, no entanto, à vontade na vida de salão onde a mascarada é regra e as ideias são postizas. Uma concepção teatral da vida do espírito – somente sobre as tábuas de um palco brilha o homem culto – resumida por Hegel na fórmula pejorativa com que designava as manhas cabotinas dos novos intelectuais, “virtuosismo de uma existência irônico-artística”: com efeito, quem vive de acordo com esse princípio, e cogita transformar a própria vida em obra de arte, deve vir a entender, graças às mil artimanhas da ironia, que seus atos e palavras

**160.** Mann, id., p. 197-8; sobre a concepção manniana do artista como ator, ver Anatol Rosenfeld, “Thomas Mann: Apolo, Hermes, Dionísio”, in: *Texto/contexto*. São Paulo, Perspectiva, 1969.

são apenas “aparência” e que dela dispõe confiscando-lhe a seriedade em nome de sua individualidade soberana<sup>161</sup>. Novamente: vida de artista – onde impera uma tradição de ofício que impõe distância e inibe a identificação, que pode ser intensa posto que superficial e efêmera – porém ditada e facilitada pela malformação da vida nacional, cujas injunções impunham justamente a “vocaçào” que mandava cultivar a própria personalidade aos enfeitados da boa sociedade; o símile encarnado pela relação do ator despersonalizado, ameaçado em sua identidade, com seus papéis, tem portanto nítida cor local, assim como as relações particularmente volúveis de uma “personalidade cultural” com as ideias que mobiliam o seu espírito põem método e estilo nos vínculos frouxos e inorgânicos da inteligência nacional com as classes ditas fundamentais; não admira então o apreço, dúbio é verdade, em que se tinha a desenvoltura mundana e tudo o que estetizasse os estratagemas da ascensão social: numa *soirée* bem sucedida, a fluidez da atmosfera de salão que consagrava a “versatilidade infinita” das “classes educadas” ali reunidas, de fato condensava com graça a sina da disponibilidade ideológica que a miséria nacional a todos condenava. Tal é o terreno natal do “virtuosismo” invocado por Schleiermacher – por exemplo, nos *Discursos sobre a Religião*, aliás não sem escândalo – e verberado por Hegel; caso lembrássemos que esse privilégio dos espíritos aristocráticos – virtuosos do gosto – fora alegado por Shaftesbury e incorporado por Herder à sua concepção de *Bildung*<sup>162</sup>, estaríamos, pelo exposto até aqui, acrescentando apenas mais

161. Georg Friedrich Hegel, *Werke*, 13 – *Vorlesungen über die Aesthetik I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 54.

162. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, ed. cit., p. 10.

um sinal de nascença à fisionomia histórica característica da constelação em que gravitava uma “personalidade cultivada”. – Sabe-se que Humboldt foi assíduo no salão de Rachel Varnhagem. Isto não o impediu de ver com maus olhos a “singular mobilidade reflexivo-sentimental” dos seus *habitués*, acrobacia cerebrina para a qual contribuirá em larga medida sua propaganda “liberal” em favor do desenvolvimento pluridimensional das faculdades do indivíduo. Sua sensibilidade de homem público – à moda alemã – aconselhava-o, entretanto, a desconfiar daquele *räsonieren* desenfreado, maldisfarçado sucedâneo de uma vida prática tolhida<sup>163</sup>. Já deparamos igual ambivalência em Goethe – que aliás é da trajetória do conceito –, a um tempo impermeável à doença romântica do espírito e sumo pontífice da “personalidade”, “a suprema felicidade dos filhos da terra”. Dá-se o mesmo com hegelianismo, salvo engano, estilização e decantação da experiência intelectual que procuramos reconstituir: de um lado, rejeição do arbitrário jogo romântico com as ideias, coisa de “intelectual”, de outro lado, transfiguração da “personalidade culta” – entendamos, do ambíguo imperativo: cultivar a própria personalidade –, elevada à dignidade de operação histórico-mundial. Convenhamos, a *intelligentsia* romântica não ambicionava tanto; imaginar, por exemplo, que a veleidade mundana de cultivar-se reciprocamente repercutia o andamento impessoal do Espírito do Mundo. Disparate especulativo? Coisa de intelectual também, como veremos. A própria dialética –

163. Cf. Masini, *Nichilismo e Religione in Jean Paul*, ed. cit., p. 12-3. A referência citada pelo autor é um escrito de Humboldt sobre o século dezoito, justamente o século do *räsonieren*. Se quisermos, mais um indício do parentesco, ressalvadas as diferenças de fuso histórico, entre a ironia dos intelectuais românticos e o “cinismo ilustrado” da inteligência francesa setecentista.

caso tenham cabimento as conjeturas alinhadas até aqui – traz estampada em sua índole bifronte aquela duplicidade observada há pouco em dois mandarins: uma face “negativa” onde se refere o movimento de báscula de uma inteligência acampada no ar; uma face “superior”, especulativa, voltada para o conteúdo “ético” da vida pública, entendendo-a sempre à maneira do país. Cabia então organizar o espírito de contradição dos intelectuais alemães refratários.

(1981)

# **Apêndice: Quatro Ensaios de Almanaque sobre a Ideologia Alemã**

## **Ideia e Ideologia**

## **Nota sobre a Crítica da Filosofia da História**

## **Entre o Nome e a Frase**

## **O Partido da Inteligência**



## **Ideia e Ideologia: A propósito da Crítica Filosófica nos anos 1840 (Alguns Esquemas)**

1. Em 1843, Marx formulava mais ou menos nos seguintes termos o desengano experimentado pela nova teoria alemã quando da sucessão do trono prussiano: afinal, num país como o nosso, como poderia um rei ser *idealista*? Não é que o exercício do poder tenha estancado as efusões liberais do pretendente, o que seria um logro corriqueiro; são bem mais enredadas as raízes desse equívoco que abre a comédia de erros do liberalismo alemão e já se vê que, de algum modo, o idealismo forma um capítulo dela. Diante do prosaísmo singular da vida alemã (variando ainda o motivo de Marx; cf. carta a Ruge, maio), o ideário liberal toma o aspecto de uma extravagância, quase um capricho real. Idealismo vem a ser, no caso, a glosa filosófica dos supostos princípios da Revolução Francesa, e também a primeira vítima desse quiproquó cuja intriga se esboça (na fórmula de Marx: enquanto o rei fantasiava em alemão arcaico, os “idealistas”, tomando-o ao pé da letra, pensavam poder filosofar em alemão moderno). Dito de outro modo, a inteligência do teor “ideológico” das ideias (tão puras quanto liberais) coincide com a da regra desse mal-entendido, que é o seguinte, aproximadamente: o *politische Tierwelt* que é o pequeno mundo alemão, não sendo compatível sequer com a verossimilhança do ideário liberal, não obstante imprime-lhe uma segunda e superlativa

vida. Caberia talvez relembrar uma das consequências que Marx principia a extrair deste quadro apenas entrevisto: a primeira frustração da via liberal não teria sido um mero contratempo, retardando o ingresso da Alemanha, unificada, na modernidade europeia; bem compreendido, mostra, pelo contrário que o caminho passará doravante por uma crítica inédita desta mesma modernidade; sabe-se, entretanto, que a vitória da Contrarrevolução em 49 traçará uma terceira via, a prussiana.

2. O próximo passo nesta direção, confirmando-a, dá-se com a introdução do tema geral da *miséria alemã*. Pelo que se acaba de sugerir será permitido adiantar que as questões enfeixadas por esta expressão famosa dizem respeito antes de mais nada ao esclarecimento da natureza desse desencontro entre as ideias e os seus destinatários sem dúvida, esta circunstância indica apenas o reverso de um problema mais geral, a cuja forma direta se tem acesso, justamente, pela meditação de uma experiência política de interesse local. No entanto, do tipo de análise ideológica que a consideração da “*miséria alemã*” suscitou, a tradição reteve somente o vinco sociologizante comprometedor, do qual seria indício seguro – para citar um exemplo notório – a explicação do formalismo da moral kantiana pela “*impotência, prostração e misère dos burgueses alemães*”.

O tema, a bem dizer, vem de longe. Marx o renovará, colocando-o no seu devido lugar. De fato, o melhor da inteligência alemã esteve sempre atravessado, e sustentado, pela consciência difusa (que os sucessivos contratempos se encarregarão de confundir ainda mais) da singularidade da paisagem histórica em que deitava suas raízes: vislumbre de um constrangedor anacronismo, dando lugar

ora à depressão, seguida por vezes de projetos de reforma moral ou de educação estética da sociedade, ora à exaltação da idiosincrasia nacional. De um modo ou de outro, sublimava-se a atmosfera estreita e asfixiante desse terreno em tudo “mais favorável à especulação, à introspecção, ao autoencasulamento e à obstinação local, do que a uma apreensão decidida do prático e do real, que abrangesse contextos maiores e espaços mais amplos” (Auerbach). A tal ponto, que encontrava livre curso uma curiosa representação da divisão internacional do trabalho: a prática caberia ao empirismo ativo de ingleses e franceses, ficando a teoria reservada à profundidade da ciência alemã. No caso de Marx, a crítica não se resumirá, decerto, a desemboscar tolices deste quilate: nem transigirá com um tema cedo ao mostrar como a combinação de atraso econômico-social e impotência política condenava o pensamento alemão ao “idealismo”. É verdade que um presente inóspito é propício ao florescimento dos sucedâneos, sobretudo se confrontado com uma norma “ideal”. Com efeito, um não vai sem o outro, pois, quando o desenvolvimento das ideias substitui um desenvolvimento histórico ausente, este já foi pensado nos termos daquele, cujas determinações, em contrapartida, não são assim tão puras a ponto de perder a referência aos conflitos reais de uma história que se desenrola noutra lugar. A “idealização” que define o classicismo alemão especifica-se neste confronto metódico. Noutras palavras, o descompasso da “miséria alemã” condena igualmente o pensamento, nisto fiel ao duplo presente que a caracteriza, à Dialética, ou seja à árdua tarefa de acertar o passo com as coisas e as ideias que o cercam aquém e além fronteira.

3. O divórcio entre a filosofia alemã e a sua circunstância próxima, que ela excede embora a reproduza, é assim responsável por alguns efeitos notáveis cuja trama está na origem da percepção do fenômeno ideológico. A começar pelo da forma. O presente político e social de que se ocupa a teoria alemã, não sendo também o seu, impõe-lhe, visado assim à distância, a formalização de conteúdos de experiência cuja urgência histórica não pode partilhar. A deformação que lhes imprime a forma filosófica pode, no entanto, redundar em conhecimento, quando menos tornando inviável o dogmatismo das representações aderentes à prática imediata dos diversos agentes sociais. Mas é só assim, fora de contexto, que se suspende este dogmatismo espontâneo, a bem dizer suspenso no vazio por falta de suporte adequado; por seu turno, as representações que integram o ideário pós-revolucionário só podem ser acolhidas isoladas dos interesses reais que a seu modo tratam de dar conta, isto é sob a forma de determinações conceituais puras – que passam a demandar agora uma fundamentação própria, sem dúvida desmesurada por força daquela separação. Multiplica-se deste modo o efeito ideológico das ideias; mas esta amplificação envolve também um efeito antagônico, pois as ideias, examinadas agora como tais, ou seja confrontadas com o momento de verdade que pretendem exprimir, põem a descoberto os primeiros materiais da crítica. Nisto talvez consista parte da gafe que a ideia sempre comete quando separada do interesse, da qual fala a passagem célebre da *Sagrada Família*. Desta abstração encarrega-se o prosaísmo da vida alemã, reproduzindo em escala nacional um dos mecanismos da ideologia. A propósito desse movimento de transposição (que Marx denominava “traduzir para o alemão”) seria o caso de se assinalar uma *Verstellung* às avessas (e

quase na mesma direção em que Hegel empregou o termo), um deslocamento que ao dissimular, revela, como se as ideias fora de foco ganhassem em nitidez, deixando transparecer sua fragilidade ideológica<sup>1</sup>. É que o duplo presente em que se comprime o anacronismo alemão faz as vezes de filtro: destacada do seu contexto imediato, que lhe empresta consistência, a aparência, socialmente produzida, manifesta-se como tal, por pouco que se adote uma perspectiva excêntrica. Em larga medida, o Idealismo, sobretudo na sua versão especulativa, será uma elaboração dessa aparência redobrada, isto é, uma Dialética.

A lembrança de duas questões talvez possa esclarecer melhor o que se acaba de indicar. A primeira diz respeito à formação da tradição idealista; a segunda, uma vez mais, aos desencontros do liberalismo alemão.

Quando se tem em vista a gênese política do Idealismo e, mais precisamente, revolucionária (patente no caso de Fichte, por exemplo), não se pode desatentar para a propriedade terminológica com que Marx caracteriza o desempenho das classes sociais francesas nos períodos de crise: elas seriam “politicamente idealistas”. Na Alemanha, pelo contrário, nenhuma classe pode, no entanto, alimentar a ilusão – contudo necessária – de representar a sociedade civil no seu todo; nem por isso a filosofia alemã deixará de edificar uma dialética da mediação do particular pelo universal, reduplicando a ilusão, que ganha assim

1. Para a análise – exemplar – de um caso especial do comportamento excêntrico das “ideias fora de lugar”, ver os ensaios de Roberto Schwarz, autor da expressão, *Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature – sur la culture brésilienne au XIXème siècle*, in: *L'Homme et la Société*, nº 26, Paris, 1972, e *Criando o romance brasileiro*, in: *Argumento*, nº 4, São Paulo, 1974. – Para a exploração sistemática das vantagens e desvantagens da “miséria alemã” na interpretação da filosofia e literatura alemãs, ver, de modo geral, a obra de Georg Lukács.

em densidade teórica o que perde em verossimilhança. Também o excesso de que há pouco falávamos tem que ver com esse deslocamento produtor de ilusões de segunda potência (cf. Lukács). Uma mobilização social desse teor seria inviável sem a representação da universalidade dos interesses em jogo: ora, somente na ideia podem ser transpostos os limites reais dos interesses de classe, divididos e antagônicos, que passa, então, a imantar o entusiasmo revolucionário tornado coletivo; sobrevivendo o refluxo, o “excesso de entusiasmo” (ainda nos termos da análise da Revolução Francesa na *Sagrada Família*) é reabsorvido pela realização prosaica da sociedade burguesa. Na Alemanha, repetindo – de cuja prosa será quase impossível desentranhar alguma poesia – restará à filosofia o que ficou às demais classes por um momento aglutinadas em torno da burguesia revolucionária, a saber apenas “uma ideia, simplesmente um objeto de *entusiasmo* momentâneo e de *exaltação* puramente aparente”. Entusiasmo cujo excesso se refugiará, por exemplo, no desinteressado interesse estético pelo Sublime, ou então, no “filosofema” especulativo, isto é na frase idealista.

Sob a pressão do movimento geral de opinião desencadeado com a Revolução de Julho, a Alemanha ver-se-á na contingência de adotar, por mimetismo, as instituições políticas correspondentes ao novo avanço da sociedade burguesa moderna. Ela o fará ao seu modo característico, de sorte que “*partilhará todas as ilusões do Estado constitucional sem compartilhar suas realidades*” – não haveria campo mais propício, tornamos a insistir, ao nascimento da crítica, à sombra precisamente desse *sui generis* entumescimento do ideário liberal. Noutras palavras (de Marx): postigo, o liberalismo alemão será “*ideologia sobre o liberalismo real*”, restituindo-o as-

sim, menos pela força do que pela inércia das coisas, à sua verdade; do mesmo modo, a imagem especulativa do Estado, tão formal quanto entusiasta, irá figurar a abstração real do Estado moderno. Marx falará de *gourmandise* estético-política a propósito desse intrincado amálgama – que a especulação, se possível, complicará ainda mais – de feudalismo e burocracia, absolutismo e constitucionalismo (denominado pelos autores alemães posteriores *Scheinkonstitutionalismus*), autocracia e democracia. Amálgama também da frase liberal e da proposição idealista: a retórica, cada vez mais balofa à medida que cresce sua incongruência, com que o liberalismo põe em circulação as noções de Razão, Vontade, Liberdade etc., é formalizada pela proposição idealista, forma de uma forma, onde se fundem “votos piedosos” e “frases”<sup>2</sup>. Daí a ênfase apenas moral e mesmo uma certa indiferença (Marx fala de desinteresse) na acolhida reservada a um corpo de ideias da parte daqueles que se sentem – pouco importa com que grau de clareza – longinquamente preocupados por ele. Situação singular, que convida ao conhecimento dos limites das ideias, dos conflitos que as atravessam, e mesmo a liberar a energia negativa que nelas se acumulou. Outra vez: o que no liberalismo alemão é equívoco e super-fetição, converte-se, no âmbito da sua retomada idealista, em Dialética.

2. Ruge já registrara a peculiaridade do gosto alemão pela frase, observando em carta a Bakunin (junho de 43) que a restauração do cristianismo integrista pela nova monarquia prussiana permitirá o exercício em larga escala dessa predileção pela “frase brilhante”, pelo achado “gracioso” e a “locução genial”. No outro extremo, Marx insistirá na feição “puramente literária” do “socialismo verdadeiro”, pelo menos no seu início.

4. Se observarmos que essa constelação original de acertos e desacertos também induz um certo descrédito (para dizer o menos) das ideias em geral, teremos completado pelo menos o esboço do quadro em que toma pé a crítica stirneriana<sup>3</sup>. E, no outro extremo, a observação global de Marx a propósito da crítica anti-idealista dos “ideólogos alemães”: jamais lhes ocorreu investigar a natureza da vinculação entre o Idealismo e a realidade alemã – a um tempo frouxa e complexa, como se viu – e mais precisamente, entre a sua própria crítica e o contexto material que a viu nascer. Nisto residiria sua deficiência maior, que se resume, como é sabido, na repetição do gesto ideológico por excelência, a inversão idealizante. Nem lhes seria possível sequer formular a questão, pois o estilo do raciocínio crítico que exercem prolonga o da vida ideológica alemã – vale dizer, pela enésima vez: ambos “refletem (*widerspiegeln*) a miséria das reais circunstâncias alemãs”. (Depreende-se do que precede que este “reflexo” seria injustamente compreendido se o fosse à margem do fenômeno histórico-social que se tentou descrever abstratamente como uma *reflexão da aparência*). Ora, viu-se que, dentre outras formulações, a questão admite a seguinte: a chave da crítica alemã do liberalismo deve ser procurada, digamos, na indeterminação do liberalismo alemão. Onde encontraremos também a da obra de Stirner, que condu-

3. Por ter mobilizado de começo certos temas feuerbachianos, deu-se atenção exclusiva ao esclarecimento das razões que levaram Marx a abandoná-los em seguida, relegando-se a um plano subalterno seu exame paciente (conquanto sarcástico, e talvez por isso mesmo) da obra de Stirner, cuja “anticrítica”, já pela liquidação niveladora que promove, destoa do classicismo passado a limpo de Marx. É menos na ruptura de Marx com Feuerbach do que no seu confronto com Stirner que melhor se pode surpreender o momento de cristalização de dois estilos antagônicos da crítica das ideias “dominantes”. As observações que compõem o presente texto pretendem apenas introduzir ao estudo de um aspecto dessa divergência.

zirá a crítica à sua forma mais “radical”, permitida e explicável à luz das “reais circunstâncias alemãs”: o *Nada* de que fala a proposição fundamental do Único – “Eu não baseei minha causa em nada” (*Ich hab’ Mein’ Sach’ auf Nichts gestellt*) – possui na verdade um conteúdo, cujo movimento estiliza a nulidade política alemã.

A considerável irrealidade social das “ideias modernas”<sup>4</sup> no cenário alemão dá lugar a uma realidade redobrada no plano do ideal. A lógica deste movimento encontrará sua expressão acabada em Stirner, em cuja crítica tomará corpo o contrassenso do liberalismo alemão, variando-o noutra direção. Antes de prosseguir conviria referir um ponto de ordem geral: a rigor, o Idealismo alemão e o seu epílogo jovem-hegeliano não se distinguem das demais ideologias – a retermos o traço sublinhado pelo “materialismo” dos anos 40 – quando consideram a sociedade e a sua história “dominadas” pelas “ideias”; nisto acompanham – com a excentricidade que se está vendo – a tendência da burguesia oitocentista, ao fazer o retrospecto do seu triunfo, a exaltar a predominância exclusiva dos “princípios” na Revolução Francesa (e nem mesmo os adversários da Revolução, no seio da própria burguesia, deixarão de atribuí-la a esta hegemonia das “ideias”). A diferença que os especifica, como se sabe, está na maneira, “científica”, de conceber essa dominação ideal – legítima para a tradição idealista, ilegítima para a crítica jovem-hegeliana; mas se há usurpação, ela só pode ser denuncia-

4. A expressão será frequente na prosa filosófica alemã posterior. E sempre entre aspas, cujo emprego, de resto, simboliza com precisão o efeito redutor da idiosincrasia alemã – visto que o mérito de pôr entre parêntese o dogmatismo natural das ideias, as modernas de preferência, não reverte exclusivamente ao esforço crítico mas antes ao anacronismo em que radica esta mesma idiosincrasia.

da reiterando-se o equívoco idealista. O que fará Stirner. Sua crítica assumirá um tom hiperbólico que, sendo o do seu radicalismo, também é o da retórica liberal, cujas figuras reduplica ao atribuir um sentido literal ao figurado. Ou seja, tomará ao pé da letra o *fraseado* liberal. Credulidade bizarra pois é o pressuposto da liquidação da crença no Espírito, no Ideal, o que é a letra mesma do liberalismo. Bizarria que lhe é ditada pela “miséria alemã”. Expliquemo-nos novamente. Quando o culto dos “sagrados e eternos princípios de 89” não pode se inspirar em quaisquer interesses “profanos” e “temporais”, fica-lhes apenas a quase materialidade de um estranho ritual em que se exprimirá, aos olhos de Stirner, a substância do interesse pelas ideias. A intenção iconoclasta da crítica stirneriana materializa a flor de retórica: o entusiasmo que desperta a Ideia sacrossanta e sublime passa a ser apreendido como fanatismo, como interesse fanático pelo que é sagrado, enquanto a figura sem dúvida extravagante do liberal alemão, imbuído das “ideias modernas” (ou simplesmente a do homem de ideias pois o fanatismo, agora, é próprio dos indivíduos cultivados), vem a ser a de um inspirado, a de um “possesso”, no caso, a de um possuído do Espírito. Vê-se que uma tal canonização (o termo é empregado por Stirner) das ideias, e do mundo que elas consagram, obedece à lógica da inversão idealizante praticada pelos clássicos; e, também, que esta “possessão” (*Besessenheit*) é uma retomada da “alienação” feuerbachiana, mas agora literal, isto é, mental. Como se, na Alemanha, as ideias de 89 enlouquecessem, arrastando consigo as demais, passadas e por vir; é que, sem fundamento aparente, deixam à vista – do vidro de aumento stirneriano – um fundo falso onde germina um grão de sandice. Em suma, toda ideia é

ideia fixa, é a “mania de um louco”<sup>5</sup>, por isso é dominante. O progressismo liberal<sup>6</sup> passa a oferecer assim sua face fantasmagórica. Se variássemos um pouco os termos em que procurávamos expor o problema, faríamos justiça à fantasia terminológica de Stirner, nisto sempre exata: pois ao serem refratadas, as “ideias modernas” como que se liberam da aparência em que assentavam, o que as converte em *aparições*, isto é, em “espectros” e “fantasmas”, que vem a ser a maneira stirneriana de entrever, pela exigua porém decisiva brecha que lhe faculta o “atraso” alemão, o ideológico, a dominação do Ideal, responsável em última instância pela produção do social.

5. Não se poderia divergir com maior veemência da crítica “materialista” que então se esboçava, nem ilustrar melhor a conjuntura de que esta partia:

1º as noções stirnerianas fundamentais derivam da esfera do consumo (“autossatisfação” e “satisfazer” [*Selbstgenuss* e *geniessen*], “consumir, utilizar” [*verzehren*, *gebrauchen*] etc.); a crítica do “sagrado”, do “ideal” é concebida em consequência nos moldes do consumo improdutivo, como apropriação e devoração, ou seja como aniquilação; assim apartada e contraposta à esfera da produção material, a crítica stirneriana reitera a separação

5. O Único apresenta inúmeras variações sobre o tema; por exemplo: “basta ler os jornais atuais para logo se ter a desoladora convicção de estar encerrado com loucos numa casa de saúde”. Decerto, a impressão é mais forte à leitura da imprensa liberal e socializante (tendência “verdadeira”).

6. Ampliado por Stirner a ponto de abarcar toda a Idade Moderna, e subdividido em político, social e humano. As duas últimas designações podem surpreender, por abranger o socialismo ainda que em suas formulações incipientes. Na verdade, o próprio cenário alemão propunha o amálgama, que convertido em argumento fará escola. A inadequação das ideias liberais parecia reconstituir-se com maior força na sua subversão moderna que era o socialismo, contra o qual Stirner investirá com energia redobrada.

entre trabalho e consumo imediato na forma, por exemplo, do antagonismo entre a ascese inspirada pelo Ideal e a consumação do egoísmo – escapando-lhe as razões da primeira oposição, a segunda toma o aspecto de um conflito do indivíduo com a sua própria representação, com uma entidade autônoma, separada e portanto “sagrada”;

2º como se sabe, na *Ideologia Alemã*, Marx reportava este conflito à divisão do trabalho material e intelectual e assinalava, por outro lado, a forma específica que assumia na Alemanha a contradição entre a sociedade e os seus ideais em virtude, no caso, da discrepância entre consciência nacional e consciência universal;

3º sobre esta incongruência – nos termos em que a temos encontrado: entre o moderno e, digamos, o arcaizante, conquanto integrado – repousa a crítica de Stirner: sua concepção do ideológico como “sagrado”, da ideia como objeto de um “respeito” cultual, procede, como se viu, da redução do ideário moderno à literalidade material de um mero fraseado; dito de outro modo, Stirner generaliza o que é próprio das formas tradicionais de legitimação do domínio, relativizando-o contudo e invertendo-lhe o sinal graças à experiência da impropriedade local do progressismo liberal: de fato, o Ideal, instância separada e independente, assegura a coesão social regulando-lhe a reprodução e orientando a compreensão da sua origem, domina, e no entanto é vazio como o são as novas ideias, e portanto as ideias em geral; o passo que marcara a novidade da vida ideológica moderna resolve-se aqui num arranjo singular: o tradicional é interpretado em termos ideológicos, necessariamente modernos, concebidos por sua vez como a cifra de uma esfera transcendente de legitimação;

4º o conjunto destes desencontros e omissões define a originalidade, e os limites, da crítica stirneriana das

ideias, que vem a ser uma crítica dos ideais civilizatórios; é que a percepção dos efeitos sociais e anímicos (nefastos por certo) dos ideais interiorizados e convertidos em *habitus* dá-se à vista do espetáculo – que frisa o patológico – do entusiasmo investido em ideias sem substância.

6. Em resumo: as ideias descentradas por essa *Verstellung* singular aparecem então como fraseologia (*Phraseologie, Phrasenmacherei*), fazendo-se nesta a experiência do teor ideológico daquelas. Tais formações ideológicas não são, contudo, diretamente fraseologia; caberá à tensão gerada pelo descompasso entre o presente da teoria e o seu presente político, precipitar o recobrimento destes dois momentos. Na experiência da “frase idealizante” (Marx), os dois estilos de crítica encontrarão a matéria que lhes é comum e, portanto, o princípio da sua contração. Poder-se-ia dizer, de modo abstrato, que a crítica de Marx comportava então os seguintes passos: tratava-se de resolver praticamente essa fraseologia devolvendo ao seu lugar de origem as ideias que, fora do seu contexto, dele falavam de maneira inadequada, isto é, fraseológica; mas retornam agora acompanhadas do conhecimento da sua relatividade, da sua impropriedade real mas não absoluta; em contrapartida, a fraseologia especulativa ganha em força explicativa e, pelo menos no âmbito do cenário político alemão compreendido entre os dois presentes já mencionados, a sua supressão equivale à sua realização. Não seria descabido falar de negação *determinada* a propósito do andamento geral desta crítica da ideologia, cujo materialismo, vê-se logo, não se detém na redução das ideias à matéria literal que as suporta. É o caso da crítica stirneriana, que combina *nominalismo* e *negação indeterminada*: Direito, Razão, Liberdade etc. são apenas pa-

lavras, cujo poder, segundo Stirner, sucede ao das coisas, assim como este outro, desmesurado, o de uma convicção, na verdade é o de uma palavra; e criticá-las é demonstrar-lhes a nulidade, dissolvendo-as no nada em que se resolve o consumo generalizado. – Não simplificaríamos mais do que o necessário se disséssemos que a “miséria alemã”, onde as ideias modernas perdiam pé, comportava por isso mesmo o nascimento de dois “radicalismos” antagônicos. Como é sabido, o primeiro tipo de crítica das ideias tomava corpo num programa político revolucionário, que o segundo tratava de desarmar por considerá-lo apenas mais uma expressão da “revolta sagrada”. A Revolução de 1848 porá um termo no período em questão. Os novos problemas propostos pela derrota da Revolução ampliarão o sistema de referências que comandava a crítica materialista das ideias. Em 1852, Stirner publica uma *História da Reação*, cujo triunfo não lhe parece apresentar razões suficientes para um remanejamento conceitual, antes confirma sua crítica da Revolução Francesa e da Revolução em geral, pois na sua origem vê, de novo, o predomínio do “sagrado” sobre o “egoísmo”. No que a bem dizer tem razão, visto que o seu radicalismo vive, entre outras coisas, do desentendimento das variações da conjuntura histórica e da intenção de conhecimento que orienta, bem ou mal (só a análise particular pode decidir), o uso das ideias, justamente na direção destas mudanças.

(1975)

## Nota sobre a Crítica da Filosofia da História

A filosofia da História passa hoje por um gênero obsoleto. Via de regra tido na conta de repositório das finadas ilusões do século passado, já a simples sobrevivência rotineira desse resíduo arcaizante facilita, ao que parece, o argumento, que se impõe então sem muito esforço. Não abusaríamos do raciocínio histórico – pelo menos não mais do que o necessário – se observássemos que as razões desse descrédito, sem prejuízo da sua forma atual, remontam à pré-história ideológica da nossa modernidade. A rigor, a suspeição de anacronismo, que desde então paira sobre o conjunto do ideário histórico-transcendental (do qual a filosofia da História, a “história mundial filosófica” dos clássicos, foi, sem dúvida, a expressão mais característica) data de meados do século XIX. Como dá a entender, por exemplo, o sarcasmo de Haym, que só se aplicaria a uma geração de epígonos a reboque de um gênero filosófico inviável (já pela própria exorbitância das suas intenções explicativas), referindo a “enfática convicção dos hegelianos de 1830, que debatiam, com a mais grave e perfeita seriedade, acerca do que poderia vir a ser o futuro conteúdo da História Universal, agora que, graças à filosofia hegeliana, o Espírito do Mundo consumara os seus desígnios, chegara ao conhecimento de si mesmo”<sup>1</sup>. Os tem-

1. Hegel e o seu Tempo, Berlim, 1857, citado por K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969, p. 81.

pos mudaram, é inegável, e também, presume-se, os termos dessa nova liquidação; mas nem tanto, se é fato que não se está a arrombar uma porta aberta, e que portanto não tenha sido irreversível a “falência” dessa “grande firma” de que fala Hayn na sua língua comercial – cujo primarismo, tudo indica, não teria mais cabimento, embora o sarcasmo permaneça atual, além de ser de bom-tom.

Esquematizando ao extremo: um gênero não cai em desuso sem que entre em declínio a constelação histórico-social que lhe serve de pressuposto e atmosfera. Ora, na sua versão contemporânea (cuja temática não nos cabe aqui repertoriar), a crítica da filosofia da História omite esse movimento relativo e solidário, isto é, prolonga o momento da análise conceitual sem reconstituir a tendência social que o induz e que, de algum modo, lhe empresta profundidade, a bem dizer, involuntária. Em contrapartida, tal configuração subordina, quando não reduz, a reflexão sobre um gênero que o “curso do mundo” tornou problemático à investigação das suas condições (históricas e lógicas) de impossibilidade.

As observações reunidas na presente Nota concernem, nas suas implicações filosóficas mais aparentes, a um momento político do deslocamento daquele pressuposto.

1. Principiemos atalhando, portanto pelo fim, pelo “fim do período artístico”, contemporâneo da Revolução de Julho, segundo Heine autor da expressão. O caráter antinômico do programa jovem-hegeliano ressalta à primeira vista: para esses herdeiros, tratava-se de reconstituir o hegelianismo fora do hegelianismo. Hegel pertencia ao passado<sup>2</sup>,

2. Cf. Ruge, “Apresentação”, in: K. Marx, *Los Anales Franco-Allemanes*, Barcelona, Martinez Roca, 1973.

ao objeto da Crítica portanto, e, não obstante, dominava o horizonte de uma nova era, em que “os homens determinariam a marcha racional da História”<sup>3</sup>. Imitando à distância o projeto especulativo (“o filosofar ... na História”<sup>4</sup>), pensava-se poder enraizar de vez a operação filosófica no campo da História, cujo esforço de conceptualização apresentava-se assim como algo de cunho propriamente filosófico (veja Nota Suplementar 1). E mais, lá onde claudicava a reconstrução filosófica da História, dever-se-ia discernir a inovação em que tomaria pé a sua reconversão jovem-hegeliana. Com efeito, escapara-lhe, na sua “necessidade histórico-mundial”, o significado da Revolução de 1830<sup>5</sup>. Que um acontecimento da história imediata figure, todavia, no fecho de uma exposição sistemática, descentrando-lhe o foco – isto é, a ideia “histórico-filosófica” da Revolução Burguesa como um processo consumado e, por isso mesmo, objeto da retrospectão da Teoria –, é indício seguro de que a “história mundial filosófica” só está à altura do seu conceito quando submetida à prova da *experiência* (entendida, principalmente, na sua acepção especulativa).

Conhece-se a sequência do programa: passagem da anamnésia (*Erinnerung*) à prognose; realização da filosofia mediante a sua crítica, introduzindo o ponto de vista da *Unphilosophie*; compreensão da filosofia da História como filosofia da ação etc. O que uma fórmula de Ruge condensa, mais ou menos nos seguintes termos: doravante a filosofia “apostará” unicamente na História. Pelo

3. Cieszkowski, *Historiosophie*, 1838. Boa parte dos textos mencionados, nem sempre de fácil acesso, provém dos livros de Cornu, Löwith, Rossi etc.

4. *Enzyklopädie*, 20 vols., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, § 549.

5. Cf. Engels, aliás “Oswald”, *Schelling und die Offenbarung*, 1842.

menos na ambição, quase uma filosofia da história experimental e sem dogmas. Dito de outro modo, crítica e crise convergem. A forma da crítica é a exposição filosófica da crise<sup>6</sup>, sua operação conceitual está implicada na objetividade da crise, cujo processo de decisão acelera<sup>7</sup>, e seu conteúdo, no caso, a “proximidade de uma crise real”<sup>8</sup>, isto é, a Revolução que, efetivamente, em 48-49, fará a volta da Europa. Filtrada pela Crítica, deslocava-se assim a recente tradição do pensamento clássico na direção do compósito corpo doutrinário do *Vormärz*, associando-se a fortuna teórica do primeiro ao destino da Revolução, a um só tempo pressuposto real e “fio condutor *a priori*” (para falar como Kant) da “história filosófica”; vale dizer, especificando os termos do nosso assunto: o fim da filosofia clássica alemã – e a conseqüente eliminação da filosofia do campo da História – data menos de Feuerbach do que da Revolução de 1848 (veja Nota Suplementar 2).

2. De outro modo, mal se compreenderia o súbito e fulminante eclipse de um *corpus* filosófico que durante várias décadas regera a vida ideológica de uma geração. Repentinamente, o que até então constituía a forma mais avançada da consciência moderna, tornava-se arcaico. (Repisando, o “país dos sonhadores” metamorfoseava-se no “país dos empreendedores” à medida que nele se consolidava, a partir de 48, a produção capitalista: de resto, continental, a Revolução de 48-49, por um momento, propiciara às diversas burguesias nacionais a experiência po-

6. Cf. Ruge, ed. cit.

7. Cf. Echtermeyer, *Anais de Halle*, 1840.

8. Ruge, ed. cit.

lítica de um destino comum. Mas a vida ideológica, como se sabe, é feita de desencontros: assim, a filosofia da História desaparece da cena filosófica no momento em que a Alemanha ingressa, ao seu modo, na cena histórica moderna. Ou, noutra escala: o desenvolvimento capitalista, ao produzir a história mundial como resultado histórico, provoca o envelhecimento precoce da “história mundial filosófica” enquanto forma simbólica de articulação da experiência do “curso do mundo” que, por seu turno, toma progressivamente a feição de um processo unificado sob a égide da “razão”). Os que “apostaram” nas promessas “filosóficas” da História viram-se, portanto, ultrapassados pelos acontecimentos (confronto inverificável sem a pressuposição da orientação prática da crítica histórico-filosófica). E desarmados, como Feuerbach, para o qual a Revolução teria malgrado por ser prematura, duplamente prematura, dado o atraso secular da Alemanha.

Coube a Bruno Bauer reconhecer explicitamente o caráter global do desmentido que se acabara de provar: “a catástrofe que se abateu simultaneamente sobre todo o sistema europeu, tanto sobre o constitucionalismo como sobre a metafísica, é um acontecimento que comporta uma coesão interna”<sup>9</sup>. O teor do juízo, entretanto, é histórico-filosófico, e é neste registro que tratará de identificar as novas forças que deram cabo das ilusões (histórico-filosóficas) de 48.

A Revolução de 1848 alimentava uma ilusão, ela acreditava que havia chegado o tempo em que os membros da família histórica das nações (...) formariam Estados independentes e colaborariam pacificamente (...) sucede com esta ilusão o que se dá com as demais, ao

9. *A Rússia e a Nação germânica*, 1853.

imaginar que a queda das antigas barreiras que entravavam a atividade pessoal inauguraria uma era de nova liberdade, ilusões que cederam diante do fato incontestável de uma autoridade ainda mais rígida; ocorre com estas ilusões o que se verifica com a ilusão que vê no individualismo, resultante dos últimos sessenta anos revolucionários, a solução e a lei suprema, quando na verdade devemos constatar, a cada dia, que o individualismo é algo provisório, constitui apenas um lado das coisas e se encontra atado ao seu contrário, ao imperialismo e à ditadura<sup>10</sup>.

Embora real, a refutação confirma, tal é o argumento desta crítica da filosofia da História demonstrada pela contrarrevolução (parafraseando não só o título contemporâneo de Proudhon). A combinação antinômica de negação e realização ajustava-se assim à reviravolta inesperada, permitindo concluir que, tudo bem pesado, “a Europa tinha razão, ela apenas exprimira o que a Crítica alemã declarara e começara a pôr em prática dez anos antes” (veja Nota Suplementar 3)<sup>11</sup>. Nem mesmo esta tentativa *in extremis* de imprimir um novo alento à crítica histórico-filosófica, infletindo-lhe o rumo na direção da nova ordem de coisas, logrou, no entanto, contrariar a evidência da sua brusca e definitiva inatualidade; assim diretamente gerada pela crise, essa autocrítica *sui generis*, contudo atual e, ao seu modo, precisa, não encontrou mais no seu lugar o destinatário natural que ainda há pouco parecia conferir ao derradeiro sobressalto da filosofia clássica um inegável peso histórico.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

3. Para que a crítica vingasse, era preciso que fosse indireta, isto é, extemporânea. A situação anômala de Schopenhauer permitirá que atenda à exigência. A modernidade da sua polêmica com os “filósofos historiadores”, que haviam assimilado a filosofia à Filosofia da História, deriva do seu anacronismo. O fato é notório, e quase sempre registrado: a doutrina já estava completa desde 1818, quando apareceu o primeiro volume, porém sua vida cultural principia em 1848. O desencontro da autocrítica jovem-hegeliana com o seu público é o avesso do reencontro tardio da obra de Schopenhauer com esse mesmo público, embora transformado, ou melhor, reconciliado com o seu destino: após o malogro da Revolução, a *intelligentsia* alemã estava madura para recebê-la<sup>12</sup>.

Noutras palavras, a filosofia de Schopenhauer antecipara-se à produção social do seu público (veja *Nota Suplementar 4*). Seu efeito sobre ele podia aparecer como o resultado da ação lenta e paciente da obra, o que multiplicava a sua eficácia e verossimilhança. Necessitava-se dessa aparência (que o ziguezague da conjuntura histórica finalmente engendrara) para que se experimentasse como algo universal a particularidade da reviravolta recente – que repontava, por exemplo, na indisfarçável atualidade do lema schopenhaueriano: “dar graças a Deus todas as manhãs por não ter que velar pelo Sacro Império Romano”, desafogada profissão de fé bonapartista que vinha articular o “estado de sítio moral” (Marx) da sociedade burguesa que recém se desembaraçara por completo (da maneira que se sabe) da preocupação de governar-se

12. Cf. Löwith, ed. cit., p. 224-5, e Lukács, caps. I e II (iv) da *Destruição da Razão*, Grijalbo, 1967.

a si mesma. A vitória europeia da Contrarrevolução acarretara a generalização de alguns traços constitutivos da formação singular da burguesia alemã, de sorte que a filosofia que pudera reorganizá-los conceitualmente tornava-se, daí por diante, paradigmática.

Fora de tempo (desde o início, excêntrico e intempetivo, tomara corpo num período de entusiasmo cívico nacional, durante as guerras de liberação do jugo napoleônico), o pessimismo schopenhaueriano – registro geral de sua aversão pelos filósofos “glorificadores da História” – impunha-se como algo intemporal, metafísico, portanto. O que lhe permitia atalhar o caminho seguido pela burguesia alemã, esperando-a ao termo da sua última peripécia, à saída da Revolução. Sua crítica prestava-se aos imperativos da autocrítica justamente por não poder, de fato, apresentar-se como tal.

A retratação é parte integrante da revolução burguesa. Na sua forma clássica – patente, por exemplo, na Revolução Francesa – ela é a expressão adequada de um momento objetivo, da necessidade de se retroceder, na fase final do seu curso ascendente, à etapa anterior, moderada, sem o que a primeira vitória, entretanto decisiva, não estaria assegurada; a facção radical, liquidada, vê traição onde os vencedores discernem, no instante em que a revolução se desmente, o reencontro com a sua verdade. Com a Revolução de 1848 dá-se o inverso, o seu movimento é retrógrado – como mostrou Marx no *Dezoito Brumário*. Ela principia pelo fim e se desdiz desde a primeira hora. A retratação define o caráter global da sua marcha descendente<sup>13</sup>. *Revolução passiva* (na expressão exumada por

13. “Numa rápida sucessão, a revolução projetava todos os antigos partidos de oposição na cúpula do Estado, a fim de que fossem obrigados a renegar e a desmentir, não somente nos fatos, mas na própria frase, suas antigas frases (...)

Gramsci para analisar o *Risorgimento*), a Revolução de 1848 é uma retratação permanente, a rigor uma “revolução sem revolução”. Enquanto a burguesia, no seu todo, ao expiar passo a passo suas veleidades revolucionárias, faz a experiência do “nada político” na raiz da sua dominação consolidada, a *intelligentsia*, conceptualizando-a, dá início ao processo ideológico do ideário *quarante-huitard*, no qual se enredara, exaltada durante as jornadas “sublimes” de fevereiro a março<sup>14</sup>. No foco desse ideário (na verdade amálgama de tendências díspares), dando-lhe o tom, o otimismo, o qual, por um movimento retrógrado do falso, é tido, doravante, na conta de algo celerado, infame, ímpio... e, antes de tudo, tolo (veja Nota Suplementar 5).

A inaturalidade de Schopenhauer dispensava-o dessa retratação<sup>15</sup>; não sendo *post-festum*, o seu pessimismo vinha a calhar e por isso convencia. O momento imediatamente ideológico dessa “racionalização do estado inquietante da realidade” (Horkheimer) será tanto mais eficaz quanto demonstre seu alheamento à crise – em que culmina a passagem da burguesia para o campo da Contrarrevolução – cujo conteúdo descreverá então com pertinência, inclusive sob a forma confortável e sedutora de uma crítica da ideologia. Mudança de terreno, sem dúvida, sobre o qual se edificará a liquidação metódica das

nenhuma apostasia lhes foi poupada,” Marx, *As Lutas de Classe na França, 1848-1850*, Ed. Soc., p. 87-8.

14. “Ainda não se produziu sobre o globo revolução mais grandiosa do que a revolução de 1848. Ela é mais humana nos seus princípios, nos seus decretos, na sua existência,” proclamava Ruge numa das sessões do Parlamento de Frankfurt – *apud* Marx, *A Nova Gazeta Romana*, Ed. Soc., vol. I., p. 435.

15. Ao contrário, por exemplo, do ex-feuerbachiano e bakuninista Richard Wagner; denegação aparatosa, se a *Tetralogia* põe em cena o simulacro de uma filosofia da História, é para celebrar a “fantasmagoria da revolução enterrada” (Adorno).

“construções históricas guiadas por um otimismo rasteiro”, da “tendência a se conceber a história do mundo como um todo metódico” (veja *Nota Suplementar 6*). Daí a Aparência (de cuja gênese procuramos assinalar algumas circunstâncias) que passa a sustentar a crítica da filosofia da História: a brusca revelação da impropriedade do ideário histórico-transcendental seria o resultado de uma segunda crítica (enfim rigorosa e sem deixar resto) da razão (na História, de início), ela mesma assentada num remanejamento epistemológico mais geral e profundo. Mas essa Aparência “teórica” seria duplamente inconsistente se a derrocada de 1848 não tivesse retificado e por fim desmentido as promessas da “história filosófica”; gênero burguês por excelência, se quisermos, contanto que se atente para o fato (histórico) de que a sua desgraça, e a conseqüente glosa do seu infortúnio, partilham da mesma condição.

## Notas Suplementares

1. Nem por isso cogitava-se, então, propor a “história filosófica” como duplicata ou, pior, como um gênero rival da história positiva (empiricamente concebida, como dizia Kant). O terreno em que germinaria a confusão estava, no entanto, preparado, de sorte que, logo adiante, parecerá natural vincular o obsoletismo da primeira à crescente cientificidade da segunda. De resto, um tratamento menos sumário da questão não poderia desconsiderar, por exemplo, o paradoxo do primeiro positivismo, pois, como é sabido, Comte escorava-se numa filosofia da História, positivamente concebida como uma “história sem nome”.

2. Sabe-se, com efeito, que a compreensão moderna da

História coincide com a tentativa de aclimação teórica do fenômeno da Revolução Burguesa – maneira por certo simplificada e abstrata de assinalar o vínculo intrincado entre um sistema conceitual complexo e a instância mais forte e aguda do conjunto dos seus pressupostos reais. Duas tendências antagônicas concordam pelo menos em sublinhar essa conexão. A primeira, por assim dizer negativa, é fruto da reação tradicionalista diante da Revolução Francesa, suficientemente ampla para abrigar as reflexões de Burke como a restauração romântica da História, na origem da escola dita do “Direito histórico”; acertos e desacertos à parte, situa a questão no seu devido lugar, além de mostrar como a descoberta do novo pode ser o efeito de um movimento “retrógrado”. A segunda, positiva, é a expressão direta do ponto de vista dos vencedores, *fatalista e pragmático*, e sua ilustração historiográfica mais significativa, a “história filosófica” liberal sob a Restauração e a Monarquia de Julho, gênero do qual, em certa medida, a combinação jovem-hegeliana de filosofia da História e filosofia da ação constituiria a variante especulativa.

O propósito específico desse gênero historiográfico, encontramos-lo enunciado, não por um “filósofo”, mas por um “narrativo” como Augustin Thierry: “dar a conhecer esse Terceiro Estado que alguns acreditam ter saído como que debaixo da terra em 1789”. Pois foi pesquisando o passado longínquo do principal protagonista de uma revolução inédita e vitoriosa que se engendrou um novo “objeto” como a História, foi recompondo as peças da epopeia burguesa moderna (às vésperas de 1830, Mignet, ao reconstituir a sua gesta, devolve às frações burguesas do Tiers a audácia de fazer revoluções), que se divisou, para além dos acontecimentos visíveis, a materialidade dos seus nexos, as lentas germinações na gênese das rupturas

irreversíveis (“as grandes tendências sociais que decidem os acontecimentos”, Mignet), o peso dos interesses conflitantes e da positividade das instituições, enfim a realidade “fatal” da luta de classes – e (ainda Mignet) o vencedor tem sempre razão, mais forte, é legítimo que se assenhere das instituições refundindo-as à sua imagem<sup>16</sup>.

A Revolução de 1830 é por vezes designada a “revolução dos historiadores”. Nunca se leu tanta história como por essa época, a começar pelos livros de Memórias, quase sempre dos tempos da Grande Revolução, que precipitara e acelerara a acumulação primitiva da experiência moderna – “cada um dos filhos do século XIX”, dizia A. Thierry, “sabe mais sobre as revoluções populares, e sobre as reações, do que Vally, Mably, ou mesmo Voltaire”. Maturidade precoce que prodigaliza conselhos, experiência que circula, intercambiada, que se transmite de preferência no “conto de serão”, *récit à la veillée* do qual o mais famoso, matéria literária privilegiada, é o “conto no paiol, *récit dans la grange* presente no *Médecin de campagne* de Balzac, ditado pela ruminação da experiência – histórica sem dúvida – do deslocamento de grandes massas humanas durante as guerras napoleônicas. Em 47-48, a historiografia radical-populista de Michelet, Louis Blanc, Lamartine, ainda desdenhará, até onde isto podia ser feito, a informação controlável de arquivo, em nome da tradição oral, quase familiar, empenhados em dar a palavra, articulando-a, à memória, no caso, revolucionária. Claro está que essa literatura histórica, que ao mesmo tempo pressupunha e despertava a memória coletiva, logo será refugada, como mitologia. De resto, costuma-se obser-

16. Veja-se, a propósito, Georges Lefebvre, *La Naissance de l'Historiographie Moderne*, Paris, Flammarion, 1971.

var, a historiografia que a Revolução de Julho mobilizara volta-se, impelida pela sua primitiva inspiração, contra o regime orleanista, isto é, a História não chegara ao seu fim, como pretendiam Guizot e os demais “doutrinários”, a Revolução continuava... Daí o fundo de verdade no ingênuo reproche de Burckhardt, escarmentado pelos acontecimentos de 48-51: “poder-se-ia afirmar que a França não levou bastante a sério esse perigo das publicações históricas: o ramo radical da sua historiografia exerceu uma profunda influência nos fatos sucedidos desde então”<sup>17</sup>.

Em larga e determinante medida, portanto, é política e social a gênese da redescoberta oitocentista da História, assim cristalizada ao longo do relato da formação, ascensão e supremacia do Terceiro Estado. (Não obstante, ao fim da era burguesa, na Teoria desse Fim, encontra livre curso o enunciado inverso: ao contrário do que fazia supor essa falsa evidência retrospectiva, política e ideológica, a invenção oitocentista da História derivaria igualmente de uma Revolução, porém de outro quilate mais radical e impalpável, de uma Revolução Epistemológica. Tenta-se na presente Nota situar a Aparência simétrica da que se acaba de evocar, e que, de fato, a precede, se não a suscita: a de que a derrocada dessa mesma invenção teria sido desencadeada por uma segunda revolução “epistêmica”.)

A força anônima da Revolução, conceptualizada, explicava-se pelo “poder da História”, assim como no conceito de necessidade histórica acolhia-se a experiência do

17. *Reflexões sobre a História*, Rio de Janeiro, Zahar, 1961, p. 22. Cf. Alice Gérard, *La Révolution Française, mythes et interprétations, 1789-1970*, Flammarion, 1970; Yvonne Knibiehler, *Naissance des Sciences Humaines: Mignet et l'Histoire Philosophique au XIX<sup>ème</sup> Siècle*, Flammarion, 1973; A. Jardin, A. J. Tudesq, *La France des Notables, 1815-1848*, Seuil, 1973; Maurice Agulhon, *1848 ou l'Apprentissage de la République*, Seuil, 1973.

seu movimento irresistível e necessário. Em suma, a Revolução era *fatal*, como demonstrava, legitimando-a em bloco, a “historiografia filosófica” na sua *démarche* finalista e regressiva. O mesmo percurso cumpre-se do lado da consideração “dialética” da Razão na História: a ideia “histórico-filosófica” de um sistema dos acontecimentos configura-se pela primeira vez no corpo do hegelianismo<sup>18</sup> por ocasião de uma meditação circunstanciada sobre os problemas da Revolução Francesa; e mais adiante, o conceito abstrato de Espírito do Mundo, que será menos um disparate especulativo do que uma ficção política (como mostrou Habermas)<sup>19</sup> destinada a resolver a “antinomia da revolução burguesa” (Lukács) – mais ou menos a seguinte quadratura do círculo: como produzir a ordem burguesa pós-revolucionária sem passar por uma revolução global da realidade. Enquanto vigorou, o *fatalismo* adotado pelos “doutrinários” franceses admitia, não sem paradoxo, uma solução para a dificuldade (“chamados ora a combater ora a defender a Revolução”, confessava Guizot) – sobre a qual se apoiará a “dialética” da “esquerda hegeliana”, quando chegar a sua hora. Não é portanto fortuita a afinidade das duas “histórias filosóficas”. Mignet, por exemplo, reencontra literalmente a fórmula do primeiro Hegel: “as coisas formam sistema, elas se cumprem numa ordem quase inevitável, [...] é preciso dar seu consentimento às necessidades, [...] é preciso ver os fatos não em sua sucessão mas em sua interdependência, não uns ao lado dos outros, mas uns nos outros” – e também a esta cláusula metodológica corresponde, entre

18. Cf. *Constituição da Alemanha*.

19. Cf. *Hegel critique de la Révolution Française*, e *Les écrits politiques de Hegel*, in: *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975, vol. I.

outras coisas, a maneira hegeliana de mostrar que a relação temporal não é, em última instância, uma relação constitutiva; ou ainda este outro juízo de Guizot: “os abalos chamados de revoluções são menos o sintoma de algo que começa do que a declaração de algo que passou”, onde transparece (vocabulário clínico à parte, conquanto adequado, pois interpretava-se a revolução como a resolução “crítica” de uma longa “crise”), precisamente em tal “*déclaration*”, a *Darstellung* especulativa, *post-festum*, do processo revolucionário “passado”. Por várias razões (inclusive, organizadas à distância, por uma ligeira diferença de fuso histórico, o que nem sempre é uma deficiência), o hegelianismo interditava, como é sabido (e reanalisado por Habermas), a transição entre o discernimento da “necessidade histórica” e qualquer imperativo prático orientado pelo conhecimento dessa mesma necessidade; muito simplesmente: os que sabem não podem mais agir, os que agem não podem saber, a teoria é impotente e a prática, cega; impasse não tão simplesmente desimpedido pela identificação especulativa de Teoria e Prática. A conjuntura histórica diversa facultava à “história filosófica” liberal encontrar no próprio enunciado político direto da antinomia a sua “solução”: “se a tocha da experiência não pôde prestar-se ao serviço de conduzir uma revolução, ela ainda pode esclarecer os que procuram encerrá-la” (Mignet). É porque se crê – por um instante, histórico e preciso – na necessidade “fatal” das revoluções, que se aceita provocar a de 1830<sup>20</sup>. Facultava-se-lhe também assumir explicitamente a verdade própria do gênero. Com efeito, no seu contexto “iluminista” de origem, a “história filosófica” estava ajustada a uma estratégia global de tomada

20. Cf. Y. Knibiehler, ed. cit., p. 11.

indireta do Poder, da qual constituiria a expressão teórica mais avançada: a “História”, ao mesmo tempo em que anunciava a crise, encarregava-se de desarmá-la, esquivando o confronto direto com o Absolutismo e, assim, a guerra civil inevitável em que culminaria o processo de tomada do Poder<sup>21</sup>. Depois da Revolução, a visada oblíqua desse processo tornara-se dispensável – privilégio da vitória, que cumpria arrematar. Donde a pertinência do uso político da historiografia, cujo alcance ultrapassava o âmbito da mera oportunidade tática das manobras da Oposição. Convencidos da existência de uma lei das revoluções modernas, esses “doutrinários” da extrapolação histórica, detentores da ciência teórica e prática das revoluções, concebiam a “história filosófica” como uma propedêutica da prática política (... e antecâmara de Ministério)<sup>22</sup>.

A “esquerda hegeliana” estará igualmente imbuída do caráter fatal da Revolução; o refrão de Mignet (“as revoluções são totalmente necessárias na economia do universo”, “essa revolução estava na necessidade das coisas”...) constitui a célula temática da certeza enunciada por Ruge, por exemplo, em 1838: “ninguém pode projetar, ninguém pode fazer, ninguém pode impedir uma verdadeira Revolução; ela não é feita, ela se faz, o que quer dizer que, quando ela eclode, a forma violenta que então assume o desenvolvimento do mundo é historicamente necessária”<sup>23</sup> – assim a Revolução Francesa, “o mais importante

21. Cf. Reinhart Koselleck, *Crítica iluminista e crisi della società borghese*, Bologna, II Mulino, 1972.

22. Cf. A. Gérard, ed. cit., p. 37.

23. *Anais de Halle*.

acontecimento da história mundial”<sup>24</sup>. Fatalidade que não inibia, antes parecia estimular a ação política. Do lado da historiografia francesa, esse arranjo singular e precário de “fatalismo” e “ativismo” explica-se pela matriz da qual provinha a sua evidência: jamais, como na Revolução de 89, estiveram tão imbricados uma atividade acelerada, múltipla, soberana, e o sentimento de um destino inelutável que se cumpria através de um processo objetivo, impessoal e ingovernável. Evidência que se reitera à esquerda da dialética hegeliana, e contrariando a sua letra, ao se combinar, num único gênero, ciência do passado e prognose, Filosofia da História e Filosofia da Ação.

### 3. Duas indicações suplementares:

1º) O princípio de argumento que se esboça ao longo desta Nota poderia ser feito, *grosso modo*, no terreno especificamente historiográfico desse gênero composto que foi a “história filosófica”. Encerradas as jornadas de julho de 1830, confisca-se a vitória popular; vale dizer, noutro registro, à luz deste retorno da multidão, por um instante soberana, à cena política (de rua, inclusive) reativa-se a interpretação termidoriana da Revolução; à historiografia caberá cada vez menos continuar a obra da Revolução do que “criticá-la” (e a acepção filológica do termo volta a ser preponderante). A usura do gênero principia o seu trabalho, que 48 consuma, concluindo a revisão científica do “fatalismo”. (“Estamos em uma situação extraordinária”, escrevia Mignet em 1848, “nunca a história apresentou algo parecido, o espírito fica desconcertado e a falta de analogia entre o que é e o que existiu até hoje não permite prever o que vai acontecer”; e A. Thier-

24. Cf. Apresentação dos Anais Franco-alemães.

ry: “quando sobre nós eclodiu a catástrofe de 1848, eu senti o contragolpe de duas maneiras, como cidadão e como historiador; por meio desta nova Revolução, a história da França me parecia subvertida, tanto como a própria França”). No momento em que se declara sua caducidade, faz valer, contudo, sua ambivalência: impossível duas revoluções reais em meio século, era “fatal” pois que a revolução social, que se pusera em movimento em 48, malograsse (sem dúvida, derradeira verificação da teoria, agora exclusivamente defensiva, que se beneficia do tirocínio político de Mignet; uma república sem republicanos que a conduzam, dentro de pouco tempo encarregar-se-á de desfazer o equívoco, afirmava, entrevedo o desfecho bonapartista); e mais, num período em que a confusão circulava sem maiores entraves, prestava-se igualmente à caução da ditadura imperial e da nova Revolução – prova disso, recorde-se, agravando o desconcerto político generalizado, o paradoxo sustentado por Proudhon na *Révolution sociale démontrée par le Coup d’État du Deux Décembre*. A um só tempo, o “fatalismo” mostrava-se politicamente nefasto e cientificamente obsoleto. A exposição do fato, tal “como efetivamente aconteceu”, sobrepunha-se à explicação filosófica, anulando-a, e a “história filosófica”, menos interessada em descobrir e estabelecer os fatos do que em desentranhar-lhes a “ideia filosófica”, como se dizia então, cedia o passo à história positiva. Mas a nova positividade dos fatos a serem inventariados (e nesta direção o avanço metodológico é inegável) dá-se sob a égide da dispersão. À medida que os acontecimentos se afastam no tempo (ou se aproximam em demasia), perdem, por certo, em nitidez, e se nivelam, isto é, deixam de “fazer sistema”, cuja carência passa a ser suprida (outro passo à frente teórico) pela interpretação interminável, e indefinida; no limite, o seu

significado histórico torna-se indecível. Reconstruída a distância com a ajuda dos materiais da memória, a imagem global de 1789, antitética porém coerente, confunde-se, doravante, com a mera figuração de um mito. Em estado permanente de fusão, o passado é politicamente impresentável (conquanto assegure, nesta condição, a solidez dos novos gêneros historiográficos); noutros termos, a prática que porventura venha a iluminar (quando se libera a sua energia negativa, a promessa do Novo que parece forçá-lo) será, por definição, mitológica. A imagem do passado se esgarça, como uma nuvem – pela mesma época, fechando o circuito, Schopenhauer verá na intenção “construtiva” das filosofias da História algo equivalente à antifilosófica vontade de “distinguir, nos contornos das nuvens, grupos de homens e de animais”, e arremata: “só os tolos pensam que alguma coisa vai nascer, que algo de novo sobrevirá.” Repetindo. Uma reconversão do saber historiográfico, que uma intriga político-ideológica emaranhada articula, vem sancionar a convicção de que um ciclo da experiência da história acabara de findar; reconversão que ganha em verossimilhança histórica o que perde em penetração crítica, por não poder referir-se – sem alterar a natureza das suas razões, que no entanto são fortes – àquela “intriga”, na verdade resumo de uma Revolução crucial e, portanto, ao teor peculiar da experiência que a sustenta na sua aparência puramente teórica. A crise de 48 marca um *tournant* global na experiência oitocentista. Mas o seu foco é, de início, singular: nele se exprime, como é sabido, a particularidade de uma classe dominante, cujo desenvolvimento conhece uma espécie de *Wendepunkt*, a partir do qual, a todo aumento do seu Poder, corresponde uma diminuição de sua capacidade de dominação política. É esta impotência política que agrava, e por fim torna

definitivo, o desajuste entre o conhecimento do passado – cuja inteligibilidade se domina cada vez menos, embora se “saiba” cada vez mais – e a decisão prática; (como se há de recordar, desencontro que o desenvolvimento excêntrico da dialética hegeliana, principal vítima desse declínio ideológico generalizado, antecipara). A situação estratégica da burguesia, no entanto, e o curso peculiar da Revolução de 48 fazem com que o colapso do seu desempenho histórico afete em profundidade a totalidade social, inaugurando um novo ciclo (da experiência). A consideração da sobrevivência problemática de um gênero híbrido como a filosofia da História não pode deixar de levar em conta a sua inserção no detalhe desse resultado histórico, a menos que se apresente como uma alternativa epistemológica, o que, se as nossas observações são pertinentes, pode representar um retrocesso.

2º) Caberia assinalar, completando o quadro, um outro elemento de igual relevo. A historiografia que se autodenominava “filosófica” fazia-o, entre outras razões, para melhor demarcar sua oposição à história dita “narrativa”, centrada na “ressurreição do passado” e também, equivoquando-se, na recente voga do romance histórico, pois, de fato, considerada na sua acepção mais forte, a Narração concerne ao primeiro gênero historiográfico. Pelo que se sugeriu acima, compreende-se que a “exposição épica dos acontecimentos” (Hegel) possa exprimir adequadamente tanto a natureza da “história filosófica”, quanto a da “moderna epopeia burguesa” (Hegel), o Romance. Como este último, o outro gênero também é “misto”, conciliando (redobrando o significado especulativo da *Versöhnung*) a prosa da História e o estilo elevado da Teoria; mas, inversamente, enquanto o Romance, na sua origem, toma forma através da apreensão da essência problemática do

“curso do mundo”, este, progressivamente, se incumbe de tornar problemática a “história filosófica”. A afinidade dos dois gêneros é constitutiva: a pressuposição do primeiro é o momento agudo da crise revolucionária de um longo, diversificado processo social de que o segundo constitui a figuração. Por isso o seu deslocamento respectivo é concomitante. Ao eclipse da “história filosófica” corresponde uma transformação do gênero romanesco. Depois de 1848, pelo menos uma Forma tornou-se artisticamente impraticável, o Romance de Educação, que, se perdura, só o pode às avessas, como a *Educação Sentimental* (o interdito estético traduz uma impossibilidade histórica; analogamente – repetimo-nos – a meditação histórico-filosófica deve principiar pelo exame do conteúdo dessa impossibilidade histórica). O que, entre outras coisas, permite avaliar o alcance da distinção estabelecida por Lukács entre a Narração, que articula, e a Descrição, que nivela, efetivamente instruída, em última instância, pela Revolução de 1848. Onde retomamos o fio do nosso argumento, amparado na contraprova oferecida pelo mesmo Lukács: na segunda metade do século, por um efeito do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo, o grande estilo épico poderá sobreviver reativado, no romance russo, que conhecerá o seu “48” apenas em 1905 – mas então, os elementos necessários à recomposição do problema já terão avançado, e se modificado outro tanto, nos países capitalistas “avançados”.

4. Epílogo desabusado que, ao dar assim sequência ao andamento à *double entente* próprio do estilo jovem-hegeliano, redefine o quadro real em que o mesmo Bruno

Bauer insere a questão do *fim da filosofia*<sup>25</sup>, agora, corolário do colapso da “história filosófica”. À luz dúbia desse desfecho, repassemos por alguns pontos do trajeto de Feuerbach. Aproximando-se daquilo que Ruge entendia por “idealismo prático”, declara-se idealista no domínio da filosofia prática, resumindo: “Para mim, a ideia não é mais do que a fé no futuro histórico e tem exclusivamente uma significação política e moral.”<sup>26</sup> De outro modo: os limites do presente e do passado não são os limites do futuro da humanidade, cuja liberação passa pela negação da filosofia enquanto posição da sua essência, conforme dá a entender, por exemplo, o que registra no seu *Curriculum*: “Fazer da filosofia assunto da humanidade foi minha primeira aspiração; mas quem começa empreendendo este caminho acaba necessariamente por fazer dos homens assunto da filosofia e por abolir a própria filosofia, pois esta só chega a ser assunto da humanidade quando cessa de ser filosofia.” O desenlace da crise pressupunha o rebatimento da “cabeça” antifilosófica sobre o “coração” revolucionário<sup>27</sup> ou, nos termos enfáticos das *Lições de Heidelberg*, proferidas durante o inverno revolucionário de 1848-1849:

Vivemos em um tempo em que o interesse político absorve todos os demais interesses (...) mas na atualidade, nosso interesse principal não é a política teórica, mas a política prática, queremos tomar parte na política de modo imediato, atuando (...) já nos ocupamos bastante tempo com o discurso e a escrita (...) estamos

25. Cf. ed. cit.

26. Cf. Prefácio da segunda edição da *Essência do Cristianismo*.

27. Cf. *Teses Provisórias*, p. ex., § 47.

fartos do idealismo político, como estamos com o filósofo; sejamos, agora, materialistas políticos.

E enfim, em carta de 1859, sem que os mesmos termos da teoria estorvassem, pelo contrário, reatava-se o nó górdio da política nacional que a “revolução pelo alto” bismarckiana cortaria: “a Alemanha não será jamais unificada enquanto não dispuser de uma cabeça, que não terá enquanto não encontrar um homem de coração capaz de afirmar, espada na mão: ‘Eu sou a cabeça da Alemanha!’ Mas onde encontrar esta união do coração e da cabeça? A Prússia possui, por certo, a cabeça, mas não o coração; a Áustria, o coração, mas não a cabeça.” [Seria o caso de mais um parêntese. Um passo em falso desta envergadura – cuja regra, caso exista, demandaria pesquisa à parte – conhecera um precedente clássico. No início do século, o hegelianismo ganhava feição própria enfrentando o mesmo problema, a saber o da fundação do Estado nacional através da revolução burguesa. Pois às páginas finais do ensaio inconcluso dedicado à *Constituição da Alemanha*, Hegel tropeça, e se reconhece que o Conceito é demasiado débil (por enquanto) para se impor (e induzir à ação – variante retificada ainda no mesmo escrito), tal a desconfiança que desperta, reconhece também que deve recorrer à força para se justificar, precisamente, à violência esclarecida de um *condottière*.] Sucumbindo à miragem das virtualidades revolucionárias da reação bonapartista generalizada, a teoria jovem-hegeliana da História, assim à vontade num ou noutro extremo, preparava o terreno à ulterior depreciação filosófica dos movimentos políticos históricos, indistintamente.

5. Por pouco que se afine o ponto de vista usual acerca dos “precursores”, dos “fenômenos de recorrência” etc., o

problema, ao que tudo indica, afigura-se real e de peso. No caso que nos ocupa (mais ou menos uma variante daquilo que Ernst Bloch poderia denominar efeito ideológico-político de um “descompasso temporal”, a *Ungleichzeitigkeit*), Lukács, no capítulo dedicado a Schopenhauer, na *Destruição da Razão*, detém-se, a bem dizer, no limiar da questão: Schopenhauer adiantou-se aos acontecimentos de 48, ordenou, na ausência do processo acabado, algo mais do que a silenciosa maturação da reação burguesa, o que denuncia, explica Lukács, a acuidade do seu “ouvido especulativo”, a par de uma “formidável capacidade de abstração e antecipação”, reduzindo a questão ao seu protocolo (sem se dar conta, talvez, de que a segunda razão evocada é quase, letra inclusive, hegeliana e pretendia, no seu contexto de origem, oferecer a chave especulativa de uma dificuldade similar; claro está que, se retomada desse prisma, constituiria um novo elemento do problema, não uma solução). Sem dúvida, Lukács faz ver que motivos desta ordem só ganham em densidade quando referidos aos fenômenos locais do “desenvolvimento desigual”; o que não o impede, nesta e noutras situações similares, de esquivar o espinhoso vaivém entre figura e fundo, passando diretamente à polêmica doutrinária – mas o estudo das razões deste sobrepasso escapa ao propósito imediato desta Nota. Em contrapartida, no *L’Idiot de la famille*, Sartre, menos conciso, precisou de quase três mil páginas para elaborar um problema exatamente análogo e contemporâneo (formulação sobre a qual, vê-se logo, apoiamos-nos em larga medida): como teria sido possível à neurose de Flaubert profetizar o Dezoito Brumário de Luís Bonaparte e os complicados meandros do cotidiano ideológico do Segundo Império. Evoluindo na órbita de uma tradição filosófica diversa, Sartre, igualmente, discerniu, desde

os primeiros escritos (não “sistemáticos”), na Revolução de 1848, um fato filosófico constitutivo (como os clássicos diante da Revolução Francesa). Se não cultivamos um falso problema, a raridade dessas duas ocorrências, mais a sua curiosa convergência, parecem pedir consideração pormenorizada.

6. A bancarrota do ideário histórico-filosófico dá-se sob a égide do Poder, mas também da Tolice – uma não vai sem o outro. O mecanismo simples da retratação que se precede a si mesma faculta a metamorfose da esperança reprimida em asneira. (Dois verbetes do Dicionário de Flaubert: “Ideal. Completamente inútil”, e este outro, onde aflora a ambivalência desse Catálogo, como mostrou Sartre, pois a “*idée reçue*”, sem deixar de ser apanágio do filistino, era largamente consumida pelo seu Crítico: “Ilusões. Fingir que teve muitas, lamentar que estão perdidas”, manifestação exemplar do nascente esnobismo burguês, indissociável deste outro fenômeno apontado por Lukács, o do “irracionalismo” de Schopenhauer, o primeiro, assentado em sólida base burguesa, o segundo, não por acaso, empenhado em não transigir com o integristo e o obscurantismo, a começar pela limpeza da linguagem). Pouco antes, durante e logo após a Revolução de 48, a elite pensante descobriu-se sitiada por uma maré de besteira; deste período datam as grandes teorias da *bêtise*, cujo lugar natural, por definição, é a *frase*. O otimismo é a besteira suprema e a frase das frases. Mero palavreado, precisa Schopenhauer<sup>28</sup>, suspenso no vazio de uma cabeça oca; pois é justamente no oco das “frases pomposas” que caem e se propagam as já combalidas noções histórico-mun-

28. Cf. O Mundo como Vontade e como Representação, § 59.

diais de “progresso infinito da humanidade”, “fim em si” etc. (por certo amesquinharíamos o problema se deixássemos o primarismo latente nestas expressões inteiramente por conta de Schopenhauer); erigido em sistema, esse fraseado pomposo faz da “história filosófica” a forma monumental da *bêtise*. A *intelligentsia* despedia-se com um sorriso amarelo, entre burlesco e contrafeito, do seu passado teórico recente, dando a entender que afinal se desvencilhava do fascínio exercido pelas “grandes sínteses solenes e inúteis” (Foucault).

Flaubert irá dicionarizar esse movimento (outra vez conivente, a tolice da “*opinion chic*” encontrando-se dos dois lados): “Otimismo. *Equivalente de imbecil*”, e “Filosofia [da história]. *Rir sempre com escárnio*.” O que fazia, em 1846, a ironia premonitória de Kierkegaard, a propósito das “significações histórico-mundiais”. No *Post-Scriptum*, por exemplo, propunha-se “tornar ridículo” o “jogo de sombras da história mundial,” o “histórico-mundial século dezenove,” o “profeta do golpe de vista histórico-mundial” etc.; “a contínua frequência da história mundial,” acrescenta, paralisa o entendimento e embota a vontade, torna inepto, conquanto a patologia da tolice possa muito bem conviver com um “arrivismo mal-são e mercenário”. A partir de meados do século, a crítica da filosofia da História tratará de estilizar essa colusão do fraseológico e do bestialógico que a crise de 48 fez vir à tona. Cultura histórica e redingote burguês (hábitos filistinos), pretende-se, reinam juntos, resumindo-se a crítica, facilitada, à paródia do que já se tem em conta de uma *Spass-Philosophie*, agregado de ideias “bárbaras” e “barrocas” como “processo”, “progresso”, e assim por diante<sup>29</sup>.

29. Cf. Nietzsche, *Segunda e Terceira Extemporâneas*.

Enfim, conforme recomenda Flaubert, sempre “*tonner contre*”. A crítica do *poncif* histórico-mundial, na figura da frase *quarante-huitard* a um só tempo procede e constitui uma “tolice de segunda instância”<sup>30</sup>. Assim reflexiva, como no caso de Flaubert, dava lugar ao seu contrário, a uma iluminação. Releia-se, a propósito, a carta sobre o banquete reformista de Rouen, de que participara, no outono de 1847:

Que gosto! Que cozinha! Que vinhos! E que discursos!... Fiquei com frio, nauseado e com nojo em meio ao entusiasmo patriótico excitado com ‘o leme do Estado, o abismo em que nos precipitamos, a honra do pavilhão, a sombra de nossos estandartes, a fraternidade dos povos’ e outras farinhas do mesmo saco [...] gritos de admiração surgindo por todos os lados com os rugidos virtuosos do Sr. Odilon Barrot e os choramingos do Sr. Crémieux sobre o estado de nossas finanças. Depois dessa sessão de nove horas – passadas à frente de um peru frio, de um leitão e na companhia de meu chaveiro, que, a cada bela passagem, me dava um tapinha nas costas – voltei para casa, gelado até as tripas.

(Uma análise minuciosa talvez pudesse mostrar que a prosa política do Dezoito *Brumário*, da *Luta de Classes*, tem algo a ver com o estilo de construção e associação do detalhe, o tom geral, a verve de uma tirada como esta). E Georges Duveau, de quem tomamos a citação<sup>31</sup>, concluindo o cromo do furor flaubertiano congelado diante do

30. Sartre, ed. cit., vol. I, p. 642.

31. 1848, Paris, Gallimard, 1965, p. 14-5.

“festival de besteira”, mostra “junto aos convivas, de pé, atentos, respeitosos, graves, operários convencidos de que essa eloquência derramada (brindava-se também ‘a uma sorte melhor para as classes laboriosas’) apressava a sua liberação” e, como os seus camaradas parisienses, eles “se aqueciam...”. Voltando à questão do esnobismo (bem menos frívola do que o seu nome indica): a grande “secessão da Inteligência” principiava a firmar-se e, por um minuto de verdade, cruzavam-se os caminhos, de um lado pequeno-burgueses provincianos e intelectuais de origem popular que vertiam o conteúdo de ideias novas num sistema retórico que, por seu turno, as elites cultivadas já depreciavam e punham fora de moda<sup>32</sup>. Uma derradeira circunstância (e contrapeso) a ser considerada. Do lado propriamente burguês, compreende-se que o livre trânsito da “*idée reçue*” se amolde sem mais ao caráter pré-fabricado da frase feita e que o trabalho de ossificação ideológica que culmina na *bêtise* seja, por assim dizer, natural e acelerado. Será preciso pensar duas vezes, talvez, para entender, do outro lado do amálgama *quarante-huitard*, o processo de degradação ideológica do corpo de ideias histórico-filosóficas, ou pelo menos de noções que formavam a sua franja mais enfática e urgente. Reportemo-nos, nessa direção, às intervenções, na Assembleia de Frankfurt, dos deputados Ruge, Jordan etc. Capitulava-se, e sempre “do ponto de vista da História Universal”; um movimento espontâneo alçava-os até ao grande filósofo que, apenas articulado, em nada se distinguia dessas “besteiras que brotam do fundo da alma” (a expressão, se não nos enganamos, é de Antônio Carlos de Brito).

32. Cf. M. Agulhon, ed. cit., p. 112-3.

7. A argumentação de Schopenhauer é variada e sugestiva. Ora recorre aos Antigos, e a Aristóteles, em particular, para melhor fazer ver que a História não é suscetível de interesse filosófico e que, por si só gênero menor, “filosófica” então, seria um rematado disparate; ora a Kant, bem entendido, pois essas “filosofias em forma de história” procedem como se inexistisse a demonstração da idealidade transcendental do tempo; ou então, diagnosticando a anomalia, assinala a origem teológica das “construções orgânicas” da História. E sobretudo – decorrência de um desenvolvimento temático complexo – a título de contra-prova inapelável, organiza os elementos de uma doutrina do *Retorno*, por exemplo: “o passado, no momento em que falo, constitui uma eternidade completa, um tempo infinito decorrido, onde tudo que pode e deve existir, já deve ter encontrado seu lugar”<sup>33</sup>. De resto, insiste, só os “fatos íntimos” contam, são os “verdadeiros acontecimentos”, pois concernem à Vontade e derivam assim da coisa em si; como se viu, “só os tolos pensam que alguma coisa vai nascer, que algo de novo sobrevirá”<sup>34</sup>, invertidas as posições, a *bêtise* refere-se ao Novo, e a inteligência, à Repetição – por essa época os acontecimentos começam a entediar. Enfim, *nominalismo*: os povos e sua existência são simples abstrações, a espécie humana e “sua unidade de marcha na existência”, “pura ficção”, a realidade cabe unicamente ao indivíduo<sup>35</sup>; nominalismo exigindo, todavia, uma cláusula complementar que, ao cancelar a eventualidade de uma filosofia do Sujeito, traduzia, ao

33. Ed. cit., § 53.

34. *Ibid.*, supl., cap. 28.

35. Cf. *ibid.*

seu modo, a fidelidade de Schopenhauer à *experiência* declinante da era burguesa tardia, pois, no fundo dessa exclusiva realidade individual, discernia-lhe (intuitos apoloéticos à parte) a condição precária e dissoluta, da qual assomava um “vazio sem fundo”: “somos como essa bola oca de cristal, de cujo vazio sai uma voz, mas uma voz cujo princípio se encontra alhures; e no momento de nos apreender apenas tocamos – horror! – um fantasma sem substância”<sup>36</sup>. Enfeixando: “*éclatement*” da História, *dissolução do Sujeito, fim da Filosofia* passam a gravitar na órbita definida pelo “corte” de 48, três das constelações temáticas, descobertas de véspera, supostas a balizar o avanço da nossa Modernidade.

(1976)

36. *Ibid.*, § 54, n.

## Entre o Nome e a Frase

Por volta de 1840, a Frase tornara-se o objeto ideológico por excelência. Daí a *revolução discursiva* que os “ideólogos alemães” supunham constituir o fulcro e a consequência maior do combate *antifraseológico* inaugurado pela nova Crítica. Digamos, muito imprecisamente, que a tendência estava no ar. Quando solicitada pela coisa filosófica – relançada agora, entre uma Revolução e outra, na ordem do dia, e laminada entre as suas versões acadêmica e publicística –, a atenção dirigia-se de preferência ao modo de dizer, detinha-se nas virtualidades explicativas da língua (assim as etimologias fantasistas de Stirner), contrapunha as modalidades discursivas – a palavra concreta à abstração da exposição especulativa. À Revolução amalgamava-se, quando não a sustentava ou impulsionava, a revolução no domínio da frase pura; a eclosão do imediato, suspensa ao achado do “nome milagroso, da palavra mágica que, na linguagem, encerrasse a morte da linguagem”; mas com a necessidade de se formalizar o conteúdo dessa subversão discursiva, de se estilizar o movimento contrário à conceptualização, retornava à cena o fetiche da frase autônoma. Mal compreenderíamos a confiança no efeito da frase e a consequente procura da frase de efeito, se não tivéssemos presente o sentido que a Revolução (de 89) conferia ao ato fundante de *declarar* (direitos e princípios etc.)<sup>1</sup>: sobretudo aos olhos alemães, tomar o poder e tomar a palavra confundiam-se.

1. Cf. J. Habermas, *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975, vol. I, p. 114-6.

O estilo do Manifesto impunha-se à nova prosa filosófica, combinando, no limite, confissão e redenção: “trata-se de uma confissão e de nada mais”, resumia o jovem Marx na carta de setembro de 1843 a Ruge, “para se fazer perdoar os seus pecados, basta à humanidade declará-los”<sup>2</sup>. Estava no ar também, na rarefeita atmosfera alemã do “universo de frases”, a induzir a apreensão do assunto filosófico como simples Discurso ou agregado fraseológico, uma certa indecisão terminológica, uma mutação em curso do jargão filosófico. Esquemmatizando<sup>3</sup>: a excitação política provocada pela Revolução de 1830 ao mesmo tempo em que precipitava a emergência, na Alemanha, em ordem dispersa está claro, dos primeiros profissionais da política e da oposição, desarticulava a prosa lítero-especulativa local; letrados e publicistas por vezes à míngua de ideias e de espírito recorrem a alusões políticas pilhadas na linguagem constitucionalista daqueles mencionados especialistas incipientes que justamente a manejavam sem dominar muito bem o seu sentido original, amálgama cimentado por reminiscências universitárias da linguagem abstrusa da filosofia clássica, para não falar nos trechos escolhidos do socialismo francês, por si só doutrinário e disparatado, devidamente vertidos na língua da filosofia alemã. Tudo concorria para o imbróglio fraseológico e o concomitante descrédito da função intelectual.

Feuerbach vai direto ao assunto quando sentencia, a propósito da dialética da Certeza sensível: querela de palavras, “*ad rem*: palavras para cá, palavras para lá”<sup>4</sup>.

2. Los Anales Franco-Alemanes, Barcelona, Martinez Roca, 1973, p. 69.

3. Cf. Marx (aliás Engels), *Révolution et contre-Révolution en Allemagne*, Paris, A. Costes, 1933, p. 19-21.

4. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in: *Kleine Schriften*, Frankfurt

Repassemos um episódio daquela abertura clássica. Para demonstrar a incompatibilidade entre a *visada*<sup>5</sup> deste Agora e a visada deste outro Agora, Hegel apoia-se manifestamente numa propriedade do termo “agora”, ao passo que a consciência sensível se referia apenas à coisa, de sorte que, ao ser instada a enunciar a sua certeza, dirá exatamente o contrário do que tem em vista. A propriedade em questão vem a ser da unicidade da referência. Aplicando-se a um único “objeto” de cada vez, quando começa a referir-se a um novo objeto o termo “agora” deixa de ser aplicável ao antigo objeto. Fica difícil, assim, sustentar, à maneira especulativa, que a verdade da proposição “agora é dia” possa, a menos de uma retrospecção ilegítima, invalidar a da proposição “agora é noite”. “Jogo de palavras às costas da consciência”, como quer Feuerbach<sup>6</sup>? Sim e não. A rigor, tanto a exposição fenomenológica, quanto a sua contrapartida antropológica, fazem valer, ao seu modo heterodoxo, bem entendido, certos traços característicos desses termos que os linguistas chamam *embrayeurs* (Jakobson) ou *indicadores de ostensão* (Benveniste)<sup>7</sup> – por exemplo, “isto”, “agora”, “aqui”, “eu” etc. – e que compõem o léxico primitivo da consciência

am Main, Suhrkamp, 1966, p. 105; trad. L. Althusser, in: *Manifestes Philosophiques*, Paris, P.U.F., 1960, p. 38.

5. Acompanhamos – nem sempre à risca – a solução de Hyppolite, que faz corresponder “viser” a “*meinem*”; “avis” a “*Meinung*”; “*la visée*” ou “*ma visée du ceci*” a “*das Meinem*” (cf. *La Phénoménologie de l’Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, vol. I, p. 81, n° 1).

6. Ou “*mots d’esprit desuetos*”, segundo Kierkegaard (cf. *Le Concept d’Angoisse*, Paris, Gallimard, 1949, p. 20, n° 1).

7. Cf. p. ex. R. Jakobson, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Minuit, 1963; E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris, Gallimard, 1966.

imediatamente; ambas, naturalmente, se equivocam a respeito da exata natureza dos dêiticos da linguagem, embora importe menos o mal-entendido partilhado do que a primeira figura contrastante que dele se destaca. Voltando ao que está em jogo no exemplo citado:

Meu irmão [explica Feuerbach] chama-se João, Adolfo; mas além dele existe uma infinidade de outros homens que também se chamam João, Adolfo. Segue-se daí que o meu João não é uma realidade? Segue-se daí que a Joanidade é uma verdade? Para a consciência sensível todas as palavras são nomes próprios, *Nomina propria*<sup>8</sup>.

Nada poderia contrastar melhor o anonimato intencional da Dialética do que esta vindicação da idiossincrasia do *Meinen*, denegada, por exemplo, na seguinte passagem da Lógica:

Acredita-se expressar por meio do termo 'isto' algo perfeitamente determinado; mas não se vê que a linguagem, enquanto obra do entendimento, enuncia apenas o universal, salvo no caso do nome de um objeto individual; o nome individual, todavia, carece de sentido, justamente porque não exprime um universal, e aparece como algo meramente posto [*ein bloss Gesetztes*], tão arbitrário quanto o são, pelas mesmas razões, os nomes próprios arbitrariamente escolhidos e que se pode dar ou alterar de modo igualmente arbitrário<sup>9</sup>.

Ocorre que os *embrayeurs* não são nomes próprios e Hegel tem razão contra Feuerbach; por outro lado, tam-

8. Ed. cit., p. 104-5; trad. cit., p. 38.

9. *Wissenschaft der Logik*, Lasson (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1967, vol.1, p. 104-5; trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar, Hachette, 1968, p. 106.

pouco exprimem conceitos universais e Feuerbach tem razão contra Hegel (como poderia a consciência imediata pronunciar o contrário do que visa, se o *circunstancial* de que se serve não pode ser expressão do universal?). Mas não basta discernir a marca da unicidade da referência nas palavras incipientes, conquanto apropriadas, da consciência sensível, como o faz Feuerbach, assimilando-a, de resto, a uma espécie de *designação* de teor *nominal*. Um outro traço, é verdade que deformado pela especulação, devolve-nos ao núcleo da primeira experiência que a consciência faz de si mesma, a experiência da mediação, no caso, “discursiva” – ou se preferirmos, para facilitar, “fraseológica”, visto que as frases da Certeza sensível constituiriam o grau zero da Frase. Recorrendo ao termo “agora”, a consciência sensível julga ter apreendido o conteúdo imediato e singular da sua visada; ora, as proposições “agora é dia”, “agora é noite”, são instâncias de discurso, atos discretos e únicos mediante os quais a língua é atualizada como palavra por um locutor, no caso o “eu” da consciência sensível, em torno do qual, do seu *Meinen* (“minha visada do isto”), se organizam os indicadores de ostensão mencionados; o *Meinen* deriva portanto de um “eu” implícito que acompanha todas as frases da Certeza sensível. O termo “agora” delimita a instância temporal contemporânea da presente instância de discurso contendo “eu”; isto não é tudo: na verdade, o dêitico “agora” não remete à “realidade”, nem a posições objetivas no tempo, mas à enunciação, cada vez única, que o contém e assim reflete seu próprio emprego, ou seja, remete à mensagem, é enfim autorreferencial ou, na língua hegeliana, mostra-se como “simplicidade mediatizada”<sup>10</sup>. Decerto, por mais

10. Cf. Benveniste, ed. cit., p. 253-4. Nova combinação de acerto e desacerto na

rudimentar que seja, o “materialismo” de Feuerbach não é bem uma filosofia da Certeza sensível e a especulação hegeliana, muito menos, uma apologética da linguagem abstrata. Ao fixar – desarmando um aparente jogo de palavras – a contradição entre a palavra e a coisa, o “universal” e o “isto”, interessa ao primeiro interromper a dialética do *Meinen*, desenvolvida pelo segundo sob a forma de um método (não muito estrito, como se viu) de eliminação dos indicadores de ostensão.

Reconsideremos o outro polo da *dêixis*, o da indicação (*Aufzeigen*) silenciosa, não-discursiva. Os *embrayeurs* que gravitam em torno do *Meinen* da Certeza sensível – foco egocêntrico de perspectiva – são *símbolos-index*: associam-se aos seus objetos por uma regra convencional de representação e por uma relação “existencial” com os objetos que devem representar<sup>11</sup>. Não surpreende que o hegelianismo tenha na conta de uma operação extrínseca – por carência de mediação – essa relação existencial da *dêixis*, conforme sugere, por exemplo, a função lógica atribuída por Hegel ao Isto, a de distinguir e fazer sobresair Algo (*Etwas*): um “designar subjetivo” (*ein subjektives Bezeichnen*), um “mostrar extrínseco” (*äusserliche*

exposição hegeliana: o “agora” e o “isto”, lê-se na *Fenomenologia* (*Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1952, p. 82; trad. cit., vol.1, p. 85), são “vazios e indiferentes”, indiferentes a serem “noite” ou “dia”, “casa” ou “árvore”; consequência das propriedades assinaladas dos *embrayeurs* e não, como presume Hegel, um emblema da sua condição de universais; com efeito, trata-se de um “conjunto de signos vazios, nossos referenciais em relação à realidade, sempre disponíveis, e que se tornam plenos assim que um locutor os assume em cada instância de seu discurso” (Benveniste, ed. cit., p. 253). O Segundo “agora” não “refuta” o primeiro “agora”, apenas variou a significação do “agora” com a posição do locutor no tempo, ou ainda, o seu “vazio” viu-se diversamente preenchido: esse o deslize que sustenta o primeiro movimento da dialética fenomenológica.

11. Cf. Jakobson, ed. cit., p. 176.

Monstrieren), gesto externo ao próprio Algo em questão<sup>12</sup>. Em resumo, trata-se de uma *imediatidade meramente posta*, indicada por algo exterior; a designação que atravessa o ato de mostrar é, não obstante, um movimento reflexionante (*reflektierende Bewegung*) que se concentra em si e põe a imediatidade enquanto tal, mas a põe como lhe sendo externa. Noutros termos (ainda mais abruptos e abstratos): conquanto contíguas e imbricadas, *designação e significação* (movimento imanente do Conceito) não se recobrem exatamente, e o método de eliminação dos *embrayeurs* não se imporia sem a ambição de reduzir esse desajuste, “resolvendo” a primeira esfera (*Bezeichnung*) na segunda (*Bedeutung*). O raciocínio “antropológico” de Feuerbach escora-se justamente na exploração do descompasso entre uma e outra, em detrimento da segunda está visto. Ele pode ser então o mais “concreto” possível: “o index (*der Zeigefinger*) é o guia que conduz do nada ao ser”, por isso o *Dasein* é o primeiro ser, e a asserção imediata, “eu estou aqui”, a primeira marca de um ente “real e vivo”<sup>13</sup>, daí sua aversão pelo fraseado palavroso (*Rederei*)<sup>14</sup>, a ponto de sustentar que a produção de conceitos por uma filosofia é uma produção irreal e que, em última análise, toda prova filosófica é simplesmente um *Zeigen*<sup>15</sup>. Compreende-se que o cumprimento da in-

12. Cf. W. d. Logik, I, p. 104. Ou ainda: “isto é [*Dieses ist*]; ele é imediato, mas ele é somente Isto na medida em que é mostrado” (*ibid.*, II, p. 263).

13. Cf. Princípios da Filosofia do Futuro, § 44, ed. cit., p. 206; trad. cit., p. 187-8.

14. Mais exatamente, *Schönrednerei*; Cf. *Zur Kritik*, ed. cit., p. 89; trad. cit., p. 22. Mais adiante, revolvendo o mesmo páthos da “autenticidade”, Heidegger fará o processo do *Gerede*.

15. Cf. *ibid.* Elaboração de uma reminiscência do “intuicionismo” kantiano? Em todo caso, Kant costumava chamar acromáticas, isto é, *discursivas*, as

tenção de introduzir no texto da filosofia a sua antítese, “a parte do homem”<sup>16</sup>, deva passar necessariamente pelos indicadores de ostensão, interpretados por Feuerbach como *índices nominais* responsáveis pela articulação da palavra antropológica<sup>17</sup> que institui e torna visível a oposição – a qual, por seu turno, lhe serve de fundamento – entre Dêixis e Dialética.

No fim das contas, é verdade, os ideólogos alemães apenas opõem à “fraseologia” anterior uma nova “fraseologia”, reproduzindo, à sua revelia, na antífrase o traçado da frase de cunho especulativo, reiterando assim, sem todavia poder penetrar-lhe o mistério, o fetichismo da Frase. A peripécia que culmina nessa reduplicação – aliás complexa e diferenciada – da “frase idealizante” (Marx), toma corpo, como se acabou de ver, no princípio oposto ao objeto ideológico em questão, o Nome.

Ao fundamento inédito da “nova filosofia” deve corresponder, segundo Feuerbach, o “advento de um nome novo”, designação da realidade suprema: “segundo a linguagem, o nome homem é um nome particular, mas segundo a verdade é o nome de todos os nomes”<sup>18</sup>. Nome incomum cuja função antiespeculativa está calcada, por um lado, no desempenho dos indicadores de ostensão, por outro, numa espécie de redobro reflexivo generalizado

provas filosóficas, e não demonstrações, visto que estas, como a própria expressão indica, “penetram na intuição do objeto” (*Critique de la Raison Pure*, trad. Tremessaygues & Pacaud, Paris, P.U.F., p. 505).

16. Cf. Teses provisórias, §45, ed. cit., p. 135; trad. cit., p. 116.

17. Cf. J. F. Lyotard, *La Place d'Aliénation dans le Retournement Marxiste*, in: *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, UGE, col.10/18, 1973, p. 86; e *Discours, Figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 36ss.

18. Cf. Teses Provisórias, ed. cit., §§61-62, p. 141-2; trad. cit., p. 123.

que o eleva à condição de significante universal: “o que quer que nomeie e enuncie, o homem sempre exprime a sua essência”<sup>19</sup> – autorreferencial, enfim. Um exemplo: “o nome de Deus nada mais é do que o nome daquilo que o homem considera a potência suprema, a essência suprema, o sentimento supremo e o pensamento supremo”<sup>20</sup>, que ilustra a inserção do procedimento antropológico de *inversão* da projeção especulativa, espelhada pela frase hegeliana, no quadro mais amplo definido pelos *embrayeurs*.

Se é verossímil a análise que se acaba de esboçar, a polêmica entre Stirner e Feuerbach ganha novo centro, ou melhor, perde o seu foco corrente, o doutrinário. O conflito entre “antropologia” e “anti-humanismo” passa a gravitar no segundo plano de uma constelação mais abrangente desenhada no céu ideológico pós-clássico pelo dispositivo da *Dêixis* – de um ideário a outro, dá-se menos uma ruptura do que a confirmação de uma tendência pelo seu clímax, no caso de Stirner, antitético, como se verá. Para Stirner o nome Homem ainda é uma frase, a derradeira frase (embora em sentido “impróprio”, na acepção stirneriana do termo); vale dizer, a Crítica “própria” ou “egoísta” toma a si a tarefa de levar a cabo o projeto da Crítica “oficiosa”<sup>21</sup> de introduzir no texto algo equivalente à “parte do homem”, “real e individual”: o que, em definitivo, não pode ser integrado no Texto sem desintegrá-lo. O “Único” é esse *absolut Dieses* explosivo que passa a ocu-

19. Cf. *id.*, *ibid.*

20. *Id.*, *ibid.*

21. Para a distinção entre as duas Críticas, ver *O Único e sua Propriedade*, trad. Reclaire, Stock, reimp. 1972, p. 417; para o texto original, *Der einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, Munique, C. Hansen, 1968.

par o lugar do indicador de ostensão “eu”, do locutor latente da *Meinung* – visada interpretada por Stirner como a intenção significativa de um “querer dizer”<sup>22</sup> problemático. À primeira vista, a “palavra única” (registrada num Livro *sui generis*) recusa a “palavra antropológica” que não obstante, ao retificar, sanciona. Como esta última, assimila o dêitico ao nome próprio: assim, o termo “único” deve ser utilizado como quem se serve de um nome de batismo, como, por exemplo, “aquele que te chama Luiz, não visa ou não quer dizer (*meint*) um Luiz em geral”. O único é apenas um Nome, mas nesta restrição reside sua força crítica: nele somos convidados a reconhecer o verdadeiro “nome novo”, o “nome de todos os nomes” e, por assim dizer, o *embrayeur* dos *embrayeurs*. Tal como Feuerbach, Stirner concentra a operação crítica na oposição do Nome à Frase, arrematando a primeira figura do *nominalismo* oitocentista. A *démarche* stirneriana – cuja linha geral antecipamos – ganha em força demonstrativa por reproduzir, contrafazendo-os a título de paradoxo, os primeiros passos da instituição especulativa da frase. Concede, por exemplo, o princípio do arbitrário do nome: “o nome é a palavra vazia de conteúdo, a qual só se pode conferir conteúdo através do que se pode dizer” (*durch die Meinung*) – assim o Único (“vazio e indiferente” diria Hegel, lançando mão, como os demais, já se viu, do comportamento bizarro dos dêiticos), carente de conteúdo, a própria ausência de determinação, preenchido cada vez que é assumido pelo “sujeito” da exortação insurrecional stirneriana. Estabelecido esse ponto de partida, o recurso às “certezas” da consciência sensível é patentemente dispensável à con-

22. Cf. *Rezensenten Stimers*, ed. bilíngue, trad. H. Avron, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, do qual provém as citações subsequentes.

vicção de que o “Único visado” (*der gemeinte Einzige*) é o essencial (*die Hauptsache*); o que permite restituir a “contradição” inicial da Fenomenologia, a um só tempo, já decidida em favor de um de seus termos, e congelada enquanto tal: “O que Stirner diz é uma palavra, um pensamento, um conceito; o que ele visa não é nem uma palavra, nem um pensamento, nem um conceito; o que ele diz não é o que ele quer dizer”. Quanto à unicidade da referência, se essa propriedade não chega a se impor apenas por razões terminológicas, pelo menos suscita a palavra-chave adequada – aqui sobretudo, o desentendimento eficaz do efeito do *embrayeur* é sobredeterminado. Reitera-se, multiplicada, a incompatibilidade entre designação e significação conceitual (lembremo-nos: “a significação é o Conceito”<sup>23</sup>, imanente ao objeto que significa ao subsumir, de sorte que, ampliando o argumento hegeliano, o que se encontra aquém ou além, isto é, fora do Conceito, é justamente o insignificante; Stirner irá esquadrihar os pressupostos dessa insignificância).

O mesmo Stirner conserva entretanto a ideia de um “querer dizer”, apenas ressaltando a sua natureza antinômica, dada a singularidade do objeto que lhe cabe manifestar. Nesta direção, identifica a intenção significante envolvendo o que se tem em vista (*die Meinung*) e o inexpresso (*das Unausgesprochene*), vinculando, em contrapartida, o expresso ao conceito, ao predicado. A universalidade da conceptualização, a generalidade da predicação, toda expressão enfim, segundo Stirner, implica, no mínimo, a reduplicação do exprimido, pois se algo pode ser inteiramente expresso, ele existirá uma segunda

23. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Lasson (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1966, vol. I, p. 30.

vez na “expressão”. Ora, existe um conteúdo que não pode existir uma segunda vez, ao qual alude a proposição “tu és – único”, interpretada pelo seu autor do seguinte modo: “tens um sócia, és uma duplicata (*ein Doppelgänger*) ou és uma só vez? Não te encontras em parte alguma fora de ti [onde reponta bem mais do que o vocabulário da alienação], como não existes uma segunda vez sobre a terra”; ou ainda em termos estritamente temporais, vale dizer, instantaneístas: “somente no instante és o que és, somente enquanto ser instantâneo (*als Augenblicklicher*) és efetivo, ao passo que, na condição de ‘tu genérico’, serias, ao contrário, a cada instante, um ‘outro’”. O conceito identifica, refuga a diferença e anula a unicidade, que passa a demandar designação específica, portanto designação nominal, vale dizer própria, isto é, pessoal. Onde reencontramos, na esfera do “próprio”, a principal “certeza” da consciência sensível (ou antropológica, no seu segundo registro), a de lidar com “coisas efetivas, absolutamente singulares, totalmente pessoais, individuais, das quais nenhuma tem outra qualquer absolutamente igual a si”<sup>24</sup>. Sendo um nome, o Único nada exprime, contudo, afirma mediante uma proposição que Tu és único e, não obstante, algo sem predicado, sem determinação; ou ainda, conforme se lê à última página do Único: “nenhum conceito me exprime, nada do que se apresenta como minha essência me esgota (*erschöpft*), são apenas nomes” (mas aqui o termo “nome” está no lugar de outro; deveríamos ler: são apenas frases). Novamente Stirner faz avançar o seu argumento (dêitico ou antifraseológico) através da contradição não desenvolvida, por assim dizer enovelada por dentro. Pois cabe ao

24. Hegel, *Phäno.*, ed. cit., p. 88; trad. H. C. Lima Vaz, Hegel, São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), p. 67.

predicado, ainda segundo o mesmo Stirner, exprimir totalmente o sujeito, exauri-lo como manda o princípio da *Erschöpfung*, sem deixar resto – e, pelo que se viu, um resíduo subsiste sempre, impenetrável. A relação Sujeito-Predicado é, no caso, “imprópria”, porém a propriedade singular do Único manifesta-se através do juízo predicativo “Tu és – único” (*Du bist – einzige*), onde o predicado é um nome vazio que designa um sujeito simplesmente visado. Do ponto de vista lógico, a proposição indubitável “Tu és – único” articula um juízo absurdo, “visto que ele não julga *nada*, não diz nada, é um juízo vazio, enfim um juízo que não é um juízo”. Em suma, pelo atalho nominalista da *Dêixis*, Stirner renova o conflito especulativo entre a forma proposicional e a unidade do Conceito – mas paralisa-o, contentando-se com reproduzi-lo, indefinidamente, um sucedâneo enfim da Dialética onde esta só pode aparecer como um simulacro.

Uma digressão um tanto extemporânea poderá talvez esclarecer um aspecto dessa *déchéance* da Dialética. Exumar, a propósito dessa primeira cristalização do nominalismo oitocentista, a lógica própria de algumas expressões do ceticismo antigo, sempre terá algum cabimento, sobretudo quando se tem em mente o papel constitutivo desempenhado pela relação com o ceticismo na formação da filosofia clássica alemã (e também no correspondente dia-a-dia ideológico da *intelligentsia*), a ponto de configurar – caso extremo notório – um momento do pensamento especulativo, onde justamente toma pé a reconversão stirneriana do balanço dialético da proposição especulativa (para referir o último passo da análise precedente). Reconsideremos portanto o seguinte dispositivo: os enunciados céticos característicos significam a não-asserção; não obstante, exibem a estrutura da propo-

sição; *grosso modo*, toda asserção possui um sentido que lhe é inseparável e que a define enquanto tal; se assim é, a fórmula cética exprime um conteúdo que contradiz a sua forma, conflito que, ao se propagar, arruína no seu todo a orientação cética. Algumas explicações de Sexto Empírico sugerem o *way out* do ceticismo:

O cético não estabelece essas fórmulas em nenhum sentido absoluto; pois ele compreende que, assim como a expressão “tudo é falso” afirma tanto a sua própria falsidade quanto a das demais coisas, como o faz a fórmula “nada é verdadeiro”, a fórmula “não mais isto do que aquilo” diz que ela mesma, como o resto, não é preferível, e portanto se engloba ela mesma no resto [...] o cético enuncia suas fórmulas de modo que elas se limitem a si mesmas[;]<sup>25</sup> [...] dizemos que as expressões céticas podem se destruir a si mesmas, pois elas estão compreendidas nas coisas às quais a sua dúvida se aplica<sup>26</sup>.

Dito de outro modo: o ceticismo não é contraditório, mas paradoxal. Por serem análogas a expressões tais como “tudo é falso”, “nada é verdadeiro”, as fórmulas céticas possuem uma estrutura lógica similar à do enunciado clássico do Epimênides, analisada, como se sabe, por Russell. Tudo bem pensado, Sexto dá conta do paradoxo da orientação cética à maneira da explicação proposta por Russel, no início do século, dos paradoxos lógico-matemáticos. Cada um daqueles enunciados típicos é falso quando o supomos verdadeiro e vice-versa; *esta oscilação que se reproduz indefinidamente exprime a natureza*

25. Hipotiposes Pirroneanas, ed. bilingue, trad. R. G. Bury, Londres, The Loeb Classical Library, W. Heinemann, 1955, I, 14-5.

26. *Ibid.*, I, 206-8; cf. II, 188.

do paradoxo. Sabe-se também como Russell mostrou, na origem dos paradoxos, a transgressão do princípio do círculo vicioso, segundo o qual tudo o que envolve o Todo de uma coleção não pode ser membro dessa coleção: se uma certa multiplicidade contém membros definíveis somente em termos dessa multiplicidade, então ela não é totalizável. Os enunciados paradoxais são aqueles em que se verifica o fenômeno da autoinclusão ou da autorreferência – o enunciado do Epimênides, como este outro “todas as proposições são falsas”, está incluído no seu próprio âmbito. O que ocorre durante o funcionamento efêmero das fórmulas cétricas, com uma cláusula suplementar mais forte; a autoinclusão de um enunciado cético equivale à sua autodestruição. Por outro lado, dizer que uma multiplicidade não é totalizável é afirmar que nenhuma proposição provida de sentido pode ser construída a respeito de todos os membros dessa multiplicidade, de sorte que os enunciados paradoxais, juntamente com as fórmulas cétricas, são *meaningless phrases*. – Voltemos ao nosso assunto, melhor delimitado, se não presumimos demais. Há um certo nominalismo subjacente nessa resolução do contraditório no paradoxal. À autodissolução da fórmula cética ajusta-se a sua *significação indeterminada*; as palavras que a compõem não devem ser tomadas num sentido absoluto, de sorte que o cético delas faz um uso indiferente: no limite, carecem de sentido; pois quando se trata apenas de *indicar*<sup>27</sup> o que se tem em vista, o que (me) “aparece”, pouco importa a fórmula dessa visada que o indica. Nem tanto; daí o paradoxo: para o cético, vê-se logo, a única dimensão pertinente da proposição é a *manifestação*, mais precisamente, a manifestação da não-asserção, ou seja, a

27. Cf. *ibid.*, I, 191; I, 195.

designação da *afasia*<sup>28</sup> mediante um dispositivo apofântico. Também neste sentido o Único é um Manifesto, tanto mais enfático quanto confina a afasia: “o Único é a última, agonizante asserção [*Aussage*] [...] uma asserção que se transforma em *Meinung* e declara não ser mais uma asserção, que se calou, emudecida”<sup>29</sup>.

Vale dizer, arrematando o paradoxo, o “único” é, a um só tempo, Nome e Frase, “frase vazia” por certo, nominal (ou nome fraseológico); enfim, não é uma frase e contudo é “esta frase completa” (*diese vollständige Phrase*), acabada. Mas é preciso que o termo “único não diga nada (*Nichts aussagt*), pois só a partir do momento em que Nada é dito de ti és nomeado e reconhecido”. Stirner generaliza o momento da *negação indeterminada* enquanto resultado da dialética bloqueada sob a forma paradoxal da orientação cética, ampliando assim o âmbito da autodestruição e do Nada de que há pouco falávamos: o singular paradoxo da *dêixis* manifesta o retorno do “proprietário único” ao Nada criador do qual emerge, e sobre do qual repousa, “criador efêmero e perecível que se devora a si mesmo”<sup>30</sup>. Este vaivém da negação simples caracteriza duplamente o Livro: primeiro, enquanto Manifesto que se apresenta como um *atentado* em efígie, literalmente explosivo, isto é, ao pé da frase; segundo, pelo estilo repetitivo do raciocínio que se autocancela a cada passo, seguindo o ritmo alternante do *paradoxo do inominável*: o referente (único) é inominável (“nomes não te nomeiam”) e o termo que o enuncia (*ausspricht*) sem exprimi-lo, que o nomeia

28. Cf. *ibid.*, I, 192.

29. *Rezensenten*, ed. cit., p. 90-1.

30. Único, ed. cit., p. 224-5; trad. cit., p. 436.

sem nomeá-lo, é apenas um nome<sup>31</sup>. Repetição própria do paradoxo, isto é, da Dialética degradada – a adotarmos o ponto de vista especulativo. Na medida em que apresentavam um “estado de oscilação perpétua” (*unaufhörlich schwankenden Zustände*)<sup>32</sup> entre a Tese e a Antítese, as antinomias cosmológicas estruturavam-se segundo a norma do paradoxo (e, também, do seu princípio de solução); todavia, interpreta Hegel, o paradoxo, no caso, cede o passo à dialética, ainda incipiente é verdade, pois não se trata de um simples vaivém (*Himundhergehen*) entre razões contrárias, como ocorre com o ceticismo, cuja orientação paradoxal toma a forma de um “sistema de balança” (*Schaukelsystem*)<sup>33</sup>, onde o alternar-se de razões contrapostas compõe a figura de um conflito indecível. Por isso, a nova Crítica, ao avançar do especulativo ao paradoxal (e da significação à designação), regride, reativando (o que multiplica o paradoxo) por contrafação, os dispositivos arcaicos (ou subjetivos) do dialético. Convém insistir: o paradoxo imobiliza a contradição, imobiliza-se na contradição, nele a contradição se repete, eternizando-se. A esse respeito, Kierkegaard completa e complica o quadro, pois de algum modo subordina à ideia singular de repetição a afirmação da diferença do único, isto é, do Existente. Sob a égide do paradoxo, encontram-se lado a lado a repetição e o irrepitível, a disjunção absoluta do *aut aut* desdobrando-se sob a forma serial do “falso infinito”. A existência é a própria contradição, que importa manter

31. Cf. *Rezendenten*, ed. cit., p. 82-3; cf. *Único*, trad. cit., p. 177.

32. *Crítica da Razão Pura*, 503 (ed. Insel), trad. cit., p. 364.

33. *Enzyklopädie*, Berlim, Werke Suhrkamp, vol. 8, I, §81, Zusatz, I p. 172-4; trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, p. 343, 514.

firmemente, além do que, ou por isso mesmo, *meramente visada pela designação*, é inominável – mas não era preciso que Kierkegaard dispusesse de uma teoria explícita do Nome para que nele divisássemos um outro volet, tão complexo como os demais, do nominalismo oitocentista.

O paradoxo em que a dialética se perde, interrompida, comanda também o ideário do “inexprimível” (*Un-sagbarkeit*), sobre o qual repousa em larga medida o nominalismo renovado à época da dissolução da filosofia clássica. Bem compreendida (antecipando a maneira stirneriana), a afasia integra o programa da filosofia do futuro, que “fala”, precisa Feuerbach, “não pelo prazer de falar, mas para não falar”<sup>34</sup>; ou a alternância entre designação e significação, a reativação kierkegaardiana da ironia: “há alguma coisa que não se deixa pensar: a existência; mas então a dificuldade subsiste pois aquele que pensa existe, a existência encontra-se posta juntamente com o pensamento”<sup>35</sup>. Mas há paradoxo, sabemos, quando o que se diz, necessariamente, nunca é o que se quer dizer; quando “o que é a realidade [prévia e indiretamente concebida por Kierkegaard como o interesse da existência] não se deixa exprimir pela linguagem”, de sorte que “tudo o que dela, existência, pudesse aí ser dito, ver-se-ia essencialmente revogado”<sup>36</sup>; quando um aparente passo em falso nos introduz no domínio do “indizível”, pois a “língua indigente”, precisa Stirner, “não dispõe de palavras para Me dizer, e o ‘verbo’, o logos, nada mais é, quan-

34. *Crítica da Filosofia de Hegel*, trad. cit., p. 22; ed. orig. cit., p. 89.

35. *Post-Scriptum*, Paris, Gallimard, 1949, p. 206.

36. *Id.*, *ibid.*, p. 210, 209.

do aplicado a Mim, do que ‘uma palavra vã’<sup>37</sup>; enfim não há paradoxo que não o engendrado pelo ideário do inefável, positivamente identificado e legitimado por Feuerbach: “se a inefabilidade é o contrário da racionalidade (*Unvernunftigkeit*), então toda a existência, que sempre foi e será esta (*diese*) existência, também é não-razão (*Unvernunft*)”<sup>38</sup>. Condição igualmente partilhada pelo Único, impensável, além de inominável e inatingível, palavra sem pensamento (*ein gedankenloses Wort*) – e só essa ausência de pensamento, esse não-pensar pode me salvar, acrescenta Stirner, tal o caráter imperioso e urgente que confere a esse mandamento misológico<sup>39</sup>. Se a filosofia fala para não falar é para dar a palavra à vida imediata, mas só a palavra articulada pelos dêiticos pode “falar” imediatamente do imediato. Apenas através do Único pode a ciência converter-se em vida – especifica Stirner<sup>40</sup> um tema que remonta a Feuerbach: “é preciso que as palavras [quer dizer, as frases] cessem para que a vida comece e se desvende o segredo do ser”<sup>41</sup>. Como se está vendo, a mobilização nominalista dos dêiticos no combate dos “ideólogos alemães” à frase especulativa redundante no descrédito do pensamento, como se o imaginado resgate do singular fosse indissociável de uma censura radical da razão. Inversamente, o *bloss Gemeinte* vem a ser o “não-

37. Único, trad. cit., p. 216.

38. Princípios da Filosofia do Futuro, §28, ed. cit., p. 187; trad. cit., p. 169.

39. Cf. Único, trad. cit., p. 216.

40. Rezensenten, ed. cit., p. 92-3.

41. Filosofia do Futuro, §28.

-verdadeiro”, o “não-racional”<sup>42</sup>, de sorte que o “irracionalismo” fica definido pela subjetividade da reflexão externa na origem do *meramente* posto, e expresso pela arbitrariedade do Nome. Mas este princípio da Dêixis (por abuso de interpretação e pelas razões que vimos examinando) mal se sustentaria sem a aparente autonomia do singular (“visado”): a unicidade que lhe assegura a irrepetibilidade, sua natureza incomparável, vale dizer, sem equivalente e portanto incomensurável, não-intercambiável, enfim insubsumível. A dialética é precisamente a crítica dessa Aparência. Encontramo-la, por exemplo, na maneira hegeliana de conceber a reprodução antagônica da sociedade:

A realidade efetiva é sempre unidade de universalidade e particularidade, o ser-decomposto da universalidade na particularidade, *que aparece então como algo autônomo*, embora somente no todo subsista e ganhe conteúdo [...]. A necessidade consiste nisto: que a totalidade é dividida nas diferenças conceituais e que esta coisa dividida fornece uma estável e duradoura determinação, que não é morta, mas que se produz sempre na dissolução [grifo nosso]<sup>43</sup>.

Dito de modo mais prosaico (na prosa rude do interesse): o interesse particular, privado, já é um interesse social determinado e somente pode ser alcançado no âmbito das condições que a sociedade põe; os indivíduos encontram-se portanto *subsumidos* pela produção social que existe como um fato que lhes é estranho – que por seu turno atesta, voltando à língua hegeliana, a hegemonia do universal,

42. Phäno., ed. cit., p. 88; trad. cit., p. 67-8.

43. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, I, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1968, §270, Zusatz, p. 259.

cuja mediação converte a autonomia visada em heteronomia, o singular incomensurável em particularidade, isto é, em categoria (vale dizer, no outro registro: a produção social não está subsumida aos indivíduos). Variando outra vez o registro, agora mais trivial: individuação e socialização são processos cuja imbricação e concomitância são de tal ordem que o postulado nominalista da anterioridade do indivíduo face à sociedade parece não resistir à mais ligeira crítica – da Aparência, justamente, na qual se resolve o indivíduo instituído pela mediação do social. O primeiro capítulo da *Fenomenologia* expõe o processo de socialização do *Meinen* através da experiência da significação, da subsunção pelo Conceito, cujo movimento, precisamente, a frase especulativa formaliza; enquanto os termos que concluem o Prefácio anunciam o declínio da “aura”<sup>44</sup> da vida imediata: vivemos em uma época em que “a singularidade tornou-se [...] insignificante [...] É verdade que [o indivíduo] deve tornar-se o que deve ser e fazer o que pode fazer, mas dele deve ser tanto menos exigido quanto menos ele próprio pode esperar de si e exigir para si” (grifo nosso)<sup>45</sup>. De algum modo o “aurático” confunde-se com o “próprio” stirneriano, como o *Dasein* feuerbachiano, com o “instante” kierkegaardiano.

É “aurático” tanto a distância absoluta, apenas visada, do falso infinito<sup>46</sup>, quanto o inacessível por proximida-

44. Abusando um pouco da expressão de Walter Benjamin. No caso, não lhe faltam contudo algumas das principais características: a unicidade, o jogo do próximo e do longínquo, a fragilidade diante da experiência da reprodução – e aqui, por um momento, a dialética consumada alinha com a repetição, com a reprodução do “sempre igual”, da equivalência generalizada.

45. Trad. cit., p. 45.

46. *Ciência da Lógica*, ed. cit., I, p. 138; trad. cit., p. 131.

de absoluta, o inominável reponta nessa alternância do único que brilha ora próximo, ora longínquo. Pensava-se contrariar aquela tendência apenas emergente reinterpretando-se a “insignificância” do singular, rearticulando-se, para tanto, a experiência da “aura” por intermédio do uso nominalista dos *embrayeurs*. O curso do mundo irá baralhar as expectativas: por um lado, quanto menos o processo de reprodução da sociedade burguesa tolera as formas da imediação, tanto mais enfático torna-se o gesto filosófico que indica no Imediato o fundamento da experiência<sup>47</sup>, por outra parte, quanto mais se concentram os mecanismos onipotentes de mediação e equivalência sob a forma de um processo global unificado, tanto menos se impõe a verossimilhança do pensamento dialético, pelo contrário, agrava-se a certeza da sua obsolescência.

A vindicação do imediato dá-se a contrapelo do encaideamento da frase na letra da Exposição (*Darstellung*) especulativa. Voltemos à crítica feuerbachiana de 1839 do hegelianismo, no seio do qual tomar-se-á sempre o cuidado de discernir o homem (pensador imediato), do escritor, cujo *Schreiben* filosófico será entendido como uma encenação responsável pela aparência especulativa. O programa da crítica gravita em torno da restituição do imediato, da reapropriação do conteúdo do *Meinen* supostamente confiscado pelo trabalho da significação. Separada de sua função imediata de designação, a linguagem congela-se nas formas lógicas da Exposição; à objetividade irreal destas mesmas formas lógicas – que não são relações racionais produtivas – corresponde um processo de autonomização das formas elementares abstraídas da linguagem (o tema reaparecerá na *Ideologia Alemã*); por

47. Cf. T. W. Adorno, *Tre Studi su Hegel*, Bolonha, Il Mulino, 1971, p. 73.

isso, o gesto indicativo no qual deve culminar a exposição demonstrativa visa reconduzir à sua fonte original o pensamento alienado (*entäussert*) na palavra, enunciada ou escrita, além de despertar e estimular o “pensamento imediato, originário, material”, a contracorrente da abstração (da *Darstellung*) que separa e expropria (o titular do pensamento dito “puro” e sem “pressuposto”, o seu suporte real). A contrapartida extrema só pode ser de teor nominalista, cujo corolário é uma instrumentalização generalizada<sup>48</sup>: “Hegel”, lê-se no Único<sup>49</sup>, “condena o que me é particular (*das Eigene*), o que é meu (*das Meinige*) – a *Meinung*. O ‘pensar absoluto’ é o pensar que esquece que é o meu pensar, que sou Eu quem pensa e que ele só existe graças a mim. Mas enquanto Eu, eu devoro novamente o que me pertence, disto sou o senhor, o qual nada mais é do que minha *Meinung*, que a todo instante posso mudar, isto é, aniquilar, retomar e consumir.” Nihilismo possessivo à parte, em que se resolve a instrumentalização pensada como antídoto da alienação expropriadora em ato na Exposição especulativa (e não há como negar, Stirner esquadrinha como os demais o território antropológico balizado pelas noções de *alienum* e de *proprium*; que se releia o título do Livro: naquela quadra ideológica não havia como esquivar o entrelaçamento dos conceitos de “propriedade” e “alienação”), o mesmo motivo repon-ta, variado, em Kierkegaard<sup>50</sup>: “a especulação moderna

48. A verdade, e tudo o mais que se lhe assemelhe, é mero instrumento, cujo valor reside exclusivamente naquele que o maneja, ela é, declara Stirner, “uma letra, uma palavra, um material que posso empregar” (Único, trad. cit., p. 422). Afirmações deste calibre ganharão nova, e verdadeira, vida a partir do Dezoito Brumário da ideologia alemã.

49. Ed. cit., p. 204; trad. cit., p. 405.

50. A ressalva teria mais cabimento a propósito do primeiro termo (nihilismo),

tudo fez para que o indivíduo pudesse sair de si mesmo, mas não chegará até lá”<sup>51</sup>. O diário complexo e heteróclito da alienação tomará corpo em Kierkegaard sob a forma de uma “doutrina” da distração: o estado de distração do existente é aquele em que este se encontra fora de si; a linguagem da abstração é a linguagem da distração onde o sujeito real do “pensamento concreto” – sempre “único”<sup>52</sup> – vê-se capturado, destituído, pela letra positiva do “eterno discurso do ‘processo’...”<sup>53</sup>.

Em suma, do que precede depreende-se mais ou menos o seguinte: na frase especulativa cristaliza-se a quintessência da alienação discursiva; e mais, da experiência negativa dessa alienação (*Entfremdung*) destaca-se, sobre o fundo do nominalismo oitocentista, a percepção renovada do ser bruto do Discurso filosófico. Percepção redutora que devolve à especulação o formalismo – agora passado

pois a negação indeterminada que governa a *démarche* final de Stirner coaduna-se mal com uma filosofia positiva como a de Kierkegaard; resta o ideário “possessivo”: atenua-se então a discrepância entre o quase-Lumpen Johan Caspar Schmidt, cioso da “jouissance” independente do que lhe é próprio (em cuja figura enfática Marx e Engels acreditaram divisar a silhueta inquietante do pequeno burguês exaltado), e o homem sem profissão (talvez, *ohne Eigenschaft*en, mas não sem *Eigentum*) porém rentier Sören Kierkegaard.

51. A citação deste texto é acompanhada pelo seguinte comentário de Jean Wahl: “Malgrado todos os esforços da Fenomenologia e da Lógica, o imediato, o agora, o meu, não se deixam suprimir completamente” (*Études Kierkegaardienes*, Paris, Vrin, 1949, p. 121). Ou ainda: “Quando alguém pergunta pelas relações do pensamento puro com um homem existente, como ele se comporta para aí entrar, o pensamento puro nada responde, mas explica a existência no interior dele mesmo e tudo estraga pelo fato de que a existência, o recife sobre qual naufraga o pensamento puro, volatizando-se, encontra-se situado no seu próprio interior [dele pensamento puro], de sorte que tudo o que se poderia dizer aí da existência fica essencialmente revogado” (*Post-Scriptum*).

52. Cf. *Post-Scriptum*, p. 223.

53. *Ibid.*, p. 205.

a limpo – que esta atribuíra à primeira Crítica. Hegel, de fato, distinguira na operação kantiana, como seu efeito maior, a recondução do conhecimento “do seu interesse pelos objetos e de sua ocupação com eles, a ele mesmo, ao elemento formal”<sup>54</sup>. Ou ao elemento discursivo, como dá a entender, pela mesma época, o último Schelling, a propósito do hegelianismo. Pois o que constitui o apanágio da filosofia negativa (meramente lógica), o “recolher-se ao pensar puro”, isto é, ao “pensar sobre o pensar”, reata com o programa do primeiro romantismo<sup>55</sup>: “a poesia pode também ter a poesia em geral e *in abstracto* por objeto – ser poesia sobre poesia. Muitos de nossos assim chamados poetas românticos nunca foram além de uma tal glorificação da poesia pela poesia. Mas ninguém tomou essa poesia sobre a poesia por poesia efetiva”<sup>56</sup>. Assim o pensamento especulativo, renunciando (tal como aquela poesia “avançada”) à figuração efetiva do existente, não só é *apenas discurso*, como, aquém da palavra eficaz – no contexto nominalista generalizado, o da vida imediata visada, toda palavra é uma ordem – *não diz nada*: “na Lógica [de Hegel] não há nada que altere o mundo”<sup>57</sup>. Essa *redução discursiva* (último avatar, às avessas, do formalismo assinalado por Hegel), de cunho nominalista, encontrará em Stirner sua forma acabada e no paradoxo, sua arma crítica mais eloquente. A rigor, trata-se, no caso, de um rebatimento

54. Enciclopédia, §10, ed. cit., p. 53-4; trad. fr., p. 174.

55. Calçado na “reflexão” da filosofia transcendental; cf. *Athenoem*, Frag. 238.

56. Schelling. *História da Filosofia Moderna: Hegel*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), p. 237.

57. *Id.*, *ibid.*, p. 333.

integral do pensamento clássico sobre o plano uniforme do fraseológico, tendo como eixo de projeção o paradoxo do Nome (de todos os nomes) que, por antífrase, também é uma Frase. Quando se abre mão do mal disfarçado tom elevado e abstruso do fraseado especulativo, a sinceridade (... *sans phrase*) passa a valer como crítica da ideologia. Até então a filosofia era apenas discurso sem o saber; o Único também o é, mas com conhecimento de causa. Mas não há como enunciar tal conhecimento evitando a um só tempo a antinomia e a fraseologia inconsciente: por isso o paradoxo do Nome-frase Único imita o movimento contraditório da proposição especulativa (mas ainda estamos longe da paródia vanguardista, ou mesmo do *sottisier flaubertiano*). O antídoto da frase é a própria frase que faz praça de sê-lo – daí o estilo “fanfarrão” (... um *Renom-mist*) que os primeiros críticos não lhe perdoaram.

O Único é a frase sincera, inegável, manifesta; a pedra de toque do nosso universo de frases (*Phrasenwelt*), desse universo no começo do qual estava a palavra [...] ele não é mais do que uma simples frase, com uma diferença: ele é efetivamente o que as frases pomposas dos adversários são incapazes de ser, acarretando assim a derrocada da fraseologia (*Phrasenmacherei*)<sup>58</sup>.

Especificada, à maneira stirneriana, essa diferença reside no que separa a frase “sagrada e sublime” da frase “vazia e despreziosa”: ou seja, à hipótese do universal – como instância de dominação – faz contrapeso a hipóstase simétrica da “singularidade insignificante”, diferença que no entanto integra e consolida a autonomia do “universo de frases”. Por outro lado, a frase “fraseológica” (para não dizer ainda “ideológica”), conquanto “sagrada e sublime”,

58. *Rezensenten*, ed. cit., p. 86-7, 88-9.

é vazia e anônima (por ser, aos olhos de Stirner, podemos supor, o resultado de uma singular expropriação). É que o Único é essencialmente proprietário: em último caso, da frase (*Phraseneigner*). O apego fetichista à frase e a sua desgraça ideológica raramente são irreversíveis – pelo menos no período em questão. Através do seu proprietário há uma certa reabilitação da frase nessa redução da Exposição filosófica ao fraseológico, como há uma denegação da frase na intenção sistemática da especulação. A dialética sabidamente não tem princípios ou nada de equivalente que possa se apresentar sob a forma de uma proposição fundamental, ao contrário do Nome-proposição (Homem, Único) que resume a nova orientação nominalista, além de ser incompatível com o gesto largo e entusiasta das *Tiraden* edificantes<sup>59</sup> e como o fraseado da retórica ultrarrevolucionária<sup>60</sup>.

Mas antes de tudo, o que a concessão à frase empenra é o desempenho da Forma “científica”, cujo declínio de certo modo anuncia e do qual se beneficia. A racionalidade da “ciência” filosófica reside na forma sistemática da exposição, regida pela norma da subsunção integral,

59. *Lógica*, ed. cit., vol. I, p. 226; trad. cit., p. 201.

60. *Phäno.*, ed. cit., p. 48; trad. cit., p. 38. Nesse rumo, o que mais se aparenta à fisionomia da “frase” não deveria ser procurado na proposição especulativa, mas na direção da raciocinação (*das Räsonnieren*), do discurso ilustrado (acadêmico, publicista ou mundano), cuja negatividade abstrata ou indeterminada repontará – conforme a passagem famosa da *Fenomenologia* – na linguagem dilacerada do intelectual dividido, ou *declassé*, as vésperas do Revolução. Por um momento (mas apenas por um momento), o formalismo do comportamento raciocinante encontra um conteúdo histórico à sua altura que o equilibra e anula, verve e dialética se ajustam na frase que circula desimpedida (quando a linguagem tem por conteúdo a sua própria forma) na sua verdade (pois agora o curso do mundo exige que o seu espírito seja proferido, que dele se fale com espírito e dito o que efetivamente é), no seu jogo forte de dissolução (que joga sobretudo consigo mesma) do substantivo no “discursivo” (ou no “falar” universal). Cf. *Phäno.*, ed. cit., p. 372; trad. fr. cit., vol. II. p. 79-80.

pelo princípio de exaustão (*Erschöpfung*)<sup>61</sup>, infuso, em derradeira instância, no andamento micrológico da “frase”: numa certa etapa do “movimento dialético da própria proposição”, explica Hegel, o predicado aparece como a essência que esgota (*erschöpft*) a natureza do sujeito<sup>62</sup>. Já conhecemos a réplica nominalista de Stirner: nenhum predicado – simples nome – me esgota, réplica que interrompe o discurso-categorial da *Darstellung*, “pedra de toque do nosso universo de frases”, e impõe a fala insurrecional (na quadra do *Vormärz...*) do sujeito “egoísta”, insubsumível no seu impulso emancipatório. Mas o primeiro gesto desse corte remonta – também o sabemos – ao “comunista” Feuerbach, humanismo e anti-humanismo cedendo o passo, confundidos num só bloco, ao ideário do que não pode ser dito, apenas mostrado, por seu turno contrariado pelo programa especulativo exemplarmente condensado pelo mesmo Feuerbach: “tudo deve se expor (provar), isto é, passar exaustivamente na exposição”<sup>63</sup>. A forma sistemática da Exposição é instituída pela eliminação da sua pressuposição imediata, o sujeito pensante, de cuja preexistência faz abstração de modo a “não deixar em nós nenhum resíduo, nos esvaziar e esgotar totalmente (*uns rein aus – und erschöpfen*)”<sup>64</sup> – e como vimos, a dêixis oferece a articulação mais primitiva

61. Por exemplo, atendendo a essa demanda especulativa, Fichte, no §4 do Conceito da Doutrina da Ciência, formula a seguinte questão: “em que medida a doutrina da ciência pode estar segura de ter esgotado [*erschöpft*] o saber humano em geral?” (*Säm. Werke*, J. H. Fichte (ed.), I; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), p. 25).

62. *Fenomenologia*, ed. cit., p. 51; trad. cit., p. 40.

63. *Zur Kritik*, ed. cit., p. 95; trad. cit., p. 28.

64. *Ibid.*, ed. cit., p. 94; trad. cit., p. 28.

desse resíduo. A reapropriação (imediate) do pressuposto (também imediato) aparentemente cancelado constitui o foco da *revolução discursiva* que os “ideólogos alemães” presumiam ter deflagrado e cujo efeito mais enfático discerniam na dissolução da *Darstellung*, consumada pelo Nome-frase (Feuerbach, Stirner) ou pela descontinuidade da existência irônica (Kierkegaard)<sup>65</sup>. Como a especulação, que imita em tom menor, o Único não admite nem se apresenta como um “princípio” filosófico; simples palavra, “ou conceito sem determinação”, avesso a todo desenvolvimento discursivo, o Único não está na origem de nenhuma “série conceitual”; como nenhum Sistema pode ser edificado sobre o Único enquanto princípio, “não há desenvolvimento conceitual do Único”, pelo contrário, todo desenvolvimento conceitual encontra no Único o seu “fim”; e como do ponto de vista lógico ele não é mais do que uma frase, o Único é a “Lógica que morre como Frase”<sup>66</sup>.

Ao interromper – e dispersar – o discurso-categorial, a frase põe a descoberto o princípio de descontinuidade que lhe é inerente e passa a integrar o elenco dos temas da ambivalente crítica do fraseológico. O *descontínuo* é o elemento da *Dêixis* (punctiforme) e do comportamento raciocinante

65. Observemos, esquematizando ao extremo, que o vínculo entre o niilismo possessivo de Stirner e a ironia romântica remanejada por Kierkegaard passa pela negatividade abstrata do paradoxo.

66. *Rezensenten*, ed. cit., p. 84-7, 90-1. Lembremos que a Lógica também conhecera uma primeira morte nas mãos de Feuerbach (e do último Schelling, se fôssemos mais longe) para quem Hegel simplesmente “autonomiza” (*verselbständigt*) determinações desprovidas de qualquer realidade, compelido pela metamorfose especulativa da ex-posição (contingência antropológica) num “pôr” (*Setzen*) efetivo. Ora, nenhuma espécie de relação lógica real, observa Feuerbach, funda, por exemplo, as diversas formas de juízo, e arremata: a relação lógica deriva unicamente do “sujeito” (antropológico) que julga (cf. *Zur Kritik*, ed. cit., p.95-6; trad. cit., p. 29, n. 1). O “nome de todos os nomes” interrompe e anula o desenvolvimento de toda série conceitual, necessariamente sistemática.

da ironia, reativado *in extremis* por Kierkegaard: ironia e sistema são incompatíveis, insiste; a ironia convive com o incomensurável e visa sempre a “quantidade residual” mal assimilada à franja dos sistemas<sup>67</sup>. Pois é uma modalidade dúbia, e tardia, romântico-populista, “inconformista” diante da Forma do saber, que Hegel tem em mira na polêmica que baliza o Prefácio da *Filosofia do Direito*; em contrapartida, o desenvolvimento da *Darstellung* aparece sob a égide do Poder<sup>68</sup>. Sumariamente: trata-se de fazer valer, contra o frívolo inconformismo do jogo irônico com a Aparência (tanto mais leviano, quanto imita à distância a dialética da Aparência), a racionalidade substancial “imaneente a estas instituições” que compõem o aparelho do Estado, trata-se enfim de “encontrar uma forma racional para um conteúdo que em si já o é”. A fantasmagoria stirneriana acerca da dominação da Frase encontra um dos seus focos nessa inserção institucional da forma científica da Exposição, cuja característica predominante passa a ser a *continuidade* lógica (“*die logische Fortleitung*”)<sup>69</sup>, “a maneira pela qual a filosofia passa de uma matéria à outra”. O estilo fragmentário se impõe (como se voltasse a prevalecer o programa radical da primeira geração romântica) – isto é, aos olhos de Hegel, a “dissertação arbitrária” em que a Forma, agora, dissoluta, é tomada como algo exterior e indiferente à natureza da coisa – e como ele, exacerbado, o contraste entre o sistemá-

67. Cf. Jean Wahl, ed. cit., p. 90.

68. Como a ironia atravessa o *ethos* da *intelligentsia* comprimida entre as veledades despertadas pelo 89 francês e as premonições do 48 alemão; como se altera o complexo da ideia filosófica de Sistema, Forma que aos poucos vai se tornando uma impossibilidade histórica, são questões que escapam ao propósito destas observações.

69. *Philosophie des Rechts*, ed. cit., Prefácio, p. 31.

tico e o aforístico. A crítica está agora do lado da forma descontinua do fragmento – “todo fragmento é crítico”, dizia Schlegel –, no qual se concentra o resíduo incomensurável à Exposição, que integra e elimina o não-idêntico. – A título de *pendant* compensatório, o Fragmento responde negativamente ao objeto *acabado*, mecanicamente produzido e multiplicado, instituído pela Revolução Industrial<sup>70</sup>. Mas a fragmentação, contraposta à *Vollendung* da Exposição, remete também à descontinuidade do trabalho mecânico parcelado, além de fazer contrapeso ao seu produto final. O *inacabado* do fragmento torna-se a cifra de um ludismo em efígie, derradeiro refúgio do imediato derrogado e portanto enfaticamente restituído, por exemplo, no *impromptus* do esboço, na obra “feita” mas não “acabada”... (data mais ou menos dessa época o consumo conspícuo do objeto arcaizante, “feito à mão”, disfuncional); emblema enfim do resíduo, ou ruína, não totalizável pela mediação da História.

*Diapsalmata, Parerga, Paralipomena, Teses Provisórias, Ditirambos...* a nova prosa filosófica erige o *inacabado* em princípio de construção – na verdade impelida pela “crise” da Forma clássica; ou o paradoxo da frase única, a que aspira e onde expira o Livro impossível (Único). A um só tempo provisório, elidível, e definitivo na concisão da sua fatura lapidar, o aforismo – ou a peça breve onde a razão divaga – dispensa a mediação e torna enfim palpável a quimera de se falar, com pertinência, imediatamente da vida imediata, quer dizer, também, a partir da perspectiva doméstica do *intérieur*<sup>71</sup>. Conviria lembrar, a propósito,

70. A seguirmos uma sugestão de Edgard Wind, *Art and Anarchy*, Londres, Faber and Faber, 1963.

71. Veja, por exemplo, no *Kierkegaard* de Adorno, a análise de uma passagem de Repetição.

que essa pequena prosa filosófica interrompida é contemporânea do exílio institucional dos seus autores, *rentiers* doravante desatrelados do carro, estatal, da “miséria alemã”. Pensadores *refratários* (alguns constituirão diligentemente uma sólida reputação de “maldição”) mas nem por isso independentes, simplesmente mudou a forma da dependência. – A Frase retorna fora do lugar em que a perseguição inicialmente a Crítica conduzida pelos “ideólogos”: por definição antifraseológica, a “exposição” descontínua gravita em torno do Fragmento (espécie de *ready made* da nova inspiração filosófica), do qual a Frase constitui a cristalização extrema e o modelo reduzido. Abreviando: a crítica ultranominalista vem a ser fraseológica, vale dizer apologética, pois a frase – simplifiquemos – não há por onde se lhe pegue, tal o irresistível fervor com que a inteligência burguesa a cultiva e celebra e cujo clímax se consoma naquela *ditadura da frase* que foi a primeira etapa da Revolução de 48<sup>72</sup> (por certo não no sentido elevado e literal que lhe emprestaria Stirner).

(1977)

72. Contentemo-nos com referir um texto, renunciando a esmiuçar-lhe o contexto: “A revolução de Fevereiro foi a bela revolução [...] pois a luta social que constituía o seu pano de fundo assumira o aspecto de uma existência vaporosa, a existência da frase, do verbo. A revolução de junho é a revolução odiosa, a revolução repugnante, pois a coisa tomou o lugar da frase” (Marx, *Les luttes de Classes en France, 1848-1850*, Paris, Ed. Sociales, 1970, p. 66-7). Conhece-se o desfecho do período inaugurado por essa nova frase. O largo ciclo da *dominação sans frase* principia.

## O Partido da Inteligência

A ideologia alemã foi sobretudo um formidável conjunto de ideias modernas e radicais, a rigor o que havia de melhor no país. Todavia na Alemanha do *Vormärz*, as ideias mais avançadas não são próprias das classes ditas fundamentais, mas das “ordens que detêm o privilégio da ilusão”, vale dizer, do corpo desarticulado do “pequeno estamento dos intelectuais” (*der Gelehrten*), de resto nem tão diminuto assim, pois “os pequeno-burgueses com suas ilusões filantrópicas e os filósofos e discípulos dos filósofos, ideólogos destes mesmos pequeno-burgueses” formam “os dois tipos mais numerosos da Alemanha”. Compreende-se então que a *Ideologia Alemã* esteja em boa parte sustentada pelo problema do Idealismo, do primado da Ideia, pela questão da gênese da teoria “pura” e da divisão social do trabalho – enfim, que da primeira exposição do materialismo histórico se destaque a figura problemática do intelectual moderno na pessoa do intelectual pequeno-burguês alemão, alvo de um pormenorizado, e datado, acerto de contas. Dessa interpelação assoma a figura complementar do sócia, o ideólogo; a partir daí terá livre curso a imagem ambígua e degradada do intelectual pequeno-burguês.

Sem dúvida, nesse momento, o assunto da crítica materialista (à maneira dos anos quarenta) é mais vasto e menos provinciano. A questão do intelectual-ideólogo toma corpo a partir da observação (na verdade, já educada pelo seu exercício local) do desempenho econômico e social da

burguesia francesa, do complexo ajustamento recíproco de universalidade e particularidade no plano, político, da representação e dissimulação de interesses, ao longo das várias fases da luta de classes durante o processo revolucionário, ainda inacabado, que precipita o fim do Antigo Regime e acelera a crise da Monarquia de Julho – observação demorada do antagonismo recorrente entre os representantes literários de uma classe e a classe por eles representada. No caso da primitiva ideologia francesa, entretanto, a “contradição aparente entre a forma sob a qual os teóricos exprimem os interesses da burguesia e estes mesmos interesses” resolvia-se de imediato num arranjo feliz: os *philosophes* e seus epígonos podiam simbolizar o avanço da classe hegemônica sem precisar renunciar à universalidade inerente à função intelectual; deviam mesmo destacar-se dela, se *déclasser*, para melhor representá-la, e de tal forma estavam vinculados a ela que a sua autonomia era irrecusável. O momento ideológico era, por assim dizer, invisível. Ao contrário, a experiência do intelectual alemão torna-o palpável. A divisão entre trabalho intelectual e trabalho material, ajustada à nova ordem burguesa, vigora certamente nas duas margens do Reno e com ela a cisão da classe dominante em duas categorias, a dos ideólogos refletidos ou “ativos” e a dos ideólogos espontâneos ou “passivos”, conforme a célebre distinção da *Idelogia Alemã*; ao realismo dos últimos, pelo menos o suficiente para não carecer de alimentar ilusões supérfluas acerca de si mesmos, na verdade os membros realmente ativos da classe, viria agregar-se a atividade simbólica dos primeiros, alheia à esfera da produção, que assim abstrata e talvez dispensável aos olhos dos seus destinatários presumíveis redundava em passividade, emprestando à categoria dos intelectuais a triste figura de fração dominada

da classe dominante. Essa atividade antinômica (e com ela tem a ver o “lado ativo” desenvolvido pelo Idealismo, de que fala a primeira Tese sobre Feuerbach), no caso de uma burguesia débil, como a alemã, pode assumir a forma de secessão permanente, consolidando a aparência que faz tomar as ideias dominantes à contracorrente das ideias da classe dominante; em contrapartida, o passado revolucionário da burguesia, como na França, teria emperrado a manifestação organizada de ideias filosóficas, no caso, que se pudessem assemelhar, pelo menos na índole superlativa, ao “radicalismo da teoria alemã”<sup>1</sup>.

“Tomar as coisas pela raiz” pode ser efeito do capitalismo tardio. Na Alemanha, onde “cada classe, tão logo começa a lutar contra a classe que está por cima dela, vê-se emaranhada na luta com aquela que está por baixo”, nenhuma classe particular tem condições de se transformar no “representante negativo da sociedade”. O intelectual-ideólogo será este representante imaginário nessa permanente conjuntura de compromisso. A negatividade aqui é expressão da sua universalidade infeliz, feita da independência dúbia que só a marginalidade confere e do compromisso que a “situação híbrida” (*ein Gemisch*) da Alemanha tornava inevitável; e também, um pouco a lógica da reflexão intelectual desimpedida à margem dos interesses de classe antagônicos. O protagonista da grande frase de abertura do Único, “Eu não baseei minha causa em nada” (*Ich hab’ mein Sach’ auf Nichts gestellt*), é precisamente esse intelectual sem “causa” (*Sache*), e a experiência do Nada que ela formaliza, “nada” de interesse (embora exprima o ponto de vista “próprio” de um

1. Convicção e fórmula são do jovem Marx, aliás uma e outra correntes nos círculos da esquerda hegeliana.

“egoísta”), é também a do vazio (produção moderna da Alemanha “atrasada”) em que paira a “inteligência livre e oscilante”<sup>2</sup>: entretanto, a estrutura de que há pouco falávamos devolve-a ao “pleno”, ao âmago da bloqueada sociedade alemã.

No centro das “ideias modernas” encontra-se o Estado, igualmente moderno, isto é, “racional”, “substancial”, “livre”, “ideal”, “crítico”, “independente de qualquer dono” etc., o que for, desde que em termos absolutos, adjetivação tanto mais hiperbólica quanto maior o “entusiasmo pela Ideia” (Engels, jovem). Noutras palavras, ainda imprecisas, primado da Teoria e centralidade do Estado andam juntos. A afinidade entre ideólogo ativo e Estado deve ser de estrutura e circunstância. A compreensão do Estado como algo absoluto a rigor não exige o intelectual burocratizado, pelo contrário, convive muito bem com o intelectual independente, como é o caso dos jovens hegelianos, que ignoraram, por razões de conjuntura, a “servidão burocrática”<sup>3</sup> dos clássicos, como é o caso também, no outro extremo, dos românticos, intelectuais da emigração interna, “socialmente desvinculados”, que na virada do século principiaram a edificação conceitual do Estado orgânico – “todo cidadão é funcionário”, dizia Novalis. Mas algo equivalente a essa “independência” precisa se dar também do lado do objeto; ou melhor, autonomia e universalidade produtiva devem manifestar-se por igual nas ideias, nos intelectuais e no Estado. No que concerne às ideias, verifica a condição assinalada o processo social de abstração que culmina na substantivação dos concei-

2. O termo “*freischwebende Intelligenz*” é de Alfred Weber, como se sabe.

3. Utilizando fora de contexto uma expressão de Antonio Candido.

tos, multiplicada por aqueles a quem a divisão social do trabalho incumbe do culto desses mesmos conceitos; já os intelectuais, a burguesia alemã, ao contrário da francesa que sagrou e tão bem integrou os seus, encarregar-se-á de pô-los de lado, ou um pouco mais adiante de si, deixando-os oscilar livremente, na verdade, em redor desse centro de gravidade alternativo que é o Estado tornado independente em razão da impossibilidade de qualquer uma das classes em presença na defasada cena política alemã suplantar as demais. Autonomia do Estado diante da sociedade civil (para empregar a terminologia da época), independência dos intelectuais face às classes de que são os representantes literários, uma e outra deitam raiz na Aparência responsável pela convergência do Estado como sede da Razão e da *intelligentsia* como “classe universal”. – Esse o terreno, sumariamente circunscrito, onde tomam pé as proposições especulativas que variam o tema da identidade entre pensamento e a forma universal do Estado, aquele que sabe (*das Wissende*), como dizia Hegel.

O quadro até aqui esboçado – que supõe indispensável o entendimento da entrada em cena dos intelectuais para a compreensão da ideologia alemã – deriva em boa parte, vê-se logo, das notas de Gramsci dedicadas à interpretação da valorização hegeliana dos intelectuais e à análise da função que acreditaram exercer (e em larga medida exerceram) durante o longo processo de fermentação político-social que foi a Restauração<sup>4</sup>. Isto posto, enfeixemos os termos do nosso assunto: a ideologia alemã é, de modo geral, uma ideologia de Estado. Mas não tanto na acepção atenuada em que Marx poderia, quem sabe, admitir a ex-

4. Cf., p. ex., o §61 do *Caderno X (Quaederni del Carcere, V Gerratana (ed.), Turim, Einaudi, 1975)*.

pressão, de tal maneira que o partido da inteligência só vem a ser o partido da função pública na medida em que adota o ponto de vista da burocracia, o estreito horizonte da consciência profissional dos funcionários (paixão alemã provinciana se cotejada com a vulnerabilidade cosmopolita do corpo administrativo francês, laminado entre o mundo dos negócios e as pressões da grande política), *Staatsgesinnung* infusa, explicável pelo fato de o Estado recrutar seu pessoal na pequena burguesia, naquele *Mittelstand* que, segundo Hegel, produz a inteligência cultivada (*die gebildete Intelligenz*) de uma nação; explicável também pela índole filistina do grande intelectual, pela psicologia do súdito – o materialismo dos anos quarenta não foge à regra e sacrifica à ideologia do caráter nacional alemão –, pela servidão voluntária, cujos primeiros sintomas remontam à derrota camponesa do século XVI, e que tem o seu *pendant* na fanfarronada niilista dos *Freien* de Berlim; seja como for, essa “independência anormal” da burocracia – repetimos – é de algum modo responsável pelas ilusões, de mesma ordem, como se viu, que circulam na Alemanha a propósito do Estado como um poder separado e acima da sociedade (assim os intelectuais, a ela sobrepostos) e da autonomia das ideias, igualmente dotadas de um poder próprio e alheio às relações sociais de dominação, anomalia da modernidade diferida que no entanto permitirá surpreender nos “funcionários da ideia” os fenômenos modernos correlatos da ideologia e da *intelligentsia*. Retomemos, variando a angulação. Lugar racional em que, por definição, se anulam os interesses, o Estado vem a ser a *causa* do intelectual alemão, do partido da inteligência – causa remota, em que pesem a ênfase e o tom elevado da sua enunciação. Esse foco institucional em torno do qual gravitam as representações inconfor-

mistas, isto é, “críticas”, dos “ideólogos”, é a um tempo real e imaginário, incongruência de que se vale na época o raciocínio de Marx, cujo andamento algumas fórmulas ilustram: só mesmo na Alemanha deparamos com “este pensamento abstrato e exuberante do Estado moderno, cuja realidade continua sendo uma coisa do além, embora este além se encontre apenas do outro lado do Reno”; o que é abstração real na França – o Estado representativo constitucional – é apenas abstração do outro lado da fronteira, “onde não existe Estado político, Estado enquanto Estado”, quase um corpo estranho, nesse país, definido como “a ausência do presente político constituído em um mundo próprio” (carência que no entanto é condição de possibilidade, aliás imperativa, da alternativa socialista, a “revolução radical”); e enfim a pergunta que nos leva de volta à miragem do intelectualo-centrismo: “acaso existe no mundo, por exemplo, um país que compartilhe tão ingenuamente como a chamada Alemanha constitucional de todas as ilusões do Estado constitucional sem compartilhar de suas realidades?”. Entendamos: o “Estado ideal”, que a *Realpolitik* da Monarquia de Julho desautorizava ponto por ponto no seu dia-a-dia ideológico e *affairiste*, era ficção política de intelectual isolado ditada pelo “anacronismo”, sobre o qual, de resto, descansa o essencial da análise de Marx, entretanto incapaz de divisar, antes do Dezoito Brumário, bem entendido, nas antinomias do “constitucionalismo aparente”, no hibridismo do Estado alemão, algo diverso de uma “reminiscência”, de um resíduo monumental, “consumação aberta do *ancien régime*”, “lança cravada na carne do Estado moderno” de fato, como demonstrará o desfecho bismarckiano da Revolução de 1848, princípio de decomposição da monarquia absoluta e forma de existência moderna do bonapartismo.

Nessas condições, em que o “atraso” dissocia ideia e interesse, classe fundamental e seus intelectuais, o partido da inteligência só pode ser um “partido literário”, e a “ideologia”, na sua acepção mais elementar (onde aliás germina um grão de positivismo), tem que ver com esse isolamento, vã especulação, beletrista e radical, à margem da “realidade” (francesa), produto intempestivo da “atividade cerebral do pedante” que prospera sem entraves numa sociedade burguesa “retardatária”. Quando se considera, porém, a constituição da Alemanha, nos termos do Manifesto por exemplo:

A classe dos pequenos burgueses, legada pelo século XVI, e desde então renascendo sem cessar sob formas diversas, constitui na Alemanha a verdadeira base social do regime estabelecido. Mantê-la é manter na Alemanha o regime estabelecido. A supremacia industrial e política da burguesia ameaça a pequena burguesia de destruição certa, de um lado, pela concentração do capital, de outro, pelo desenvolvimento do proletariado revolucionário

– a fantasia inútil dos que “imaginam dar voltas à manivela da história mundial” (Bruno Bauer esperando que a vitória da consciência de si sobre a substância afetasse o equilíbrio europeu), mostra-se exata, o “radicalismo da teoria alemã” perde sua inocência de pedante, elevando-se à dimensão de uma reação anticapitalista secular, de sorte que a “elocubraçãozinha individual” (Gramsci) é e não é “ideologia”, pode mesmo ser “dominante”, combinando ideias avançadas e conformismo. De qualquer modo, como o regime instituído na França pela Revolução de 1830 – de fato “comitê executivo de classe dominante” – vale como paradigma do Estado moderno acabado, Marx sublinha na movimentação inócua da *intelligentsia* so-

mente o despropósito político-doutrinário, incluindo-o no elenco de ilusões do pequeno-burguês alemão acerca da onipotência do Estado. Numa palavra, a realidade do Estado deveria ser procurada do lado da moderna “sociedade por ações” *louis-philipparde* e não na direção do extemporâneo Estado-ético, o que condena o “ideólogo” ora à glosa imprópria da prática política alheia, ora à raciocinação provinciana, em que os termos da questão do Estado aparecem invertidos. Contudo, uma não vai sem a outra; o passeio diletante pela Aparência moderna do Estado devolve a ideologia alemã à descrição (por assim dizer) verossímil de um fenômeno, por certo de interesse local, mas que não suscitava forçosamente um corpo doutrinário retrógrado como dá a entender Marx. Uma ideologia de Estado como a alemã não é bem uma apologética, não tem parte com o ideário propriamente integrista. Embora nela possa se reconhecer a viga-mestra do regime, a pequena burguesia, a seu modo está do lado do “progresso”, do agente moderno da racionalização, do Estado. Por outro lado, vimos, ali se exprime a adesão simbólica ao centro político da vida nacional da parte de intelectuais à margem dessa mesma vida, excluídos, por radicalismo, do aparelho de Estado. Daí, em larga medida, a ambivalência do destino que cumprirá na derrocada de 48. A propósito das ideias desses teóricos da disposição de espírito estatal não se pode falar de imediato em ideologia burguesa, conquanto integrem e determinem a ideologia da revolução burguesa na Alemanha.

O largo e variado uso da noção de Crítica (ela própria associada desde a Idade Clássica ao nascimento concomitante da política moderna e do exercício público da inteligência) permite entrever o modo de inserção dos intelectuais nesse lento movimento de acomodação so-

cial, iniciado mais ou menos em 1808-1813, escandido por “pequenas vagas reformistas sucessivas” (recorrendo à fórmula ampla com que Gramsci caracteriza o período) e desaguando no bonapartismo bismarckiano, que foi a revolução burguesa alemã. Força motriz da história (variante alemã de um lugar comum ilustrado), a Crítica, numa de suas acepções, é preliminar teórico de uma prática reformista, órgão do partido da inteligência à procura de uma base social efetiva, e um pouco promessa de redenção do trabalho ideológico improdutivo do intelectual avançado e insulado. Não é portanto propriamente trivial a seguinte declaração de Bruno Bauer onde, entre outras coisas, a organização estatal se dá como mediação entre teoria e prática: “a consciência ainda não integrada no governo e que ainda não imprime seu caráter às instituições do Estado, assume a forma da Crítica”. O destinatário dessa exortação filosófica, sabe-se, é o Estado prussiano, que “só pode encontrar a sua salvação na teoria”, na Reforma sob a égide da Razão. Esquematizemos: trata-se de reconstruir um Estado cujo passado teria sido varrido pelas guerras napoleônicas, Reforma induzida pela Revolução, e de atalhar, pela via mais curta da Razão (fermento jacobino mitigado), o caminho do partido integrista ajustado ao “desenvolvimento natural, histórico, do Estado”. Na verdade (e voltamos a esquematizar), tratava-se sobretudo de entravar a marcha da Revolução, de qualquer modo irresistível (e os intelectuais tinham o sentimento e o saber dessa fatalidade, irmanados na “teoria alemã da Revolução francesa”): resolvendo no entanto a explosão inevitável (1848) na pequena política das reformas (de fato iniciadas pelos reformadores prussianos Stein, Scharnhorst, Gneisenau etc.); desse vai-e-vem característico da Restauração, tomada aqui em sentido amplo como forma

política das lutas sociais, dá conta, por exemplo, um artigo de Ruge, no qual se pode ler:

Ninguém projeta, ninguém pode fazer, ninguém pode impedir uma verdadeira Revolução. Ela não é feita, ela se faz, o que quer dizer que, quando ela eclode, a forma violenta que então assume o desenvolvimento do mundo é historicamente necessária; mas se este desenvolvimento mundial não é retardado nem detido, se, pelo contrário, o Estado encerra em si, como a Prússia, um princípio reformador, não há então necessidade nem mesmo possibilidade de uma Revolução.

Noutros termos (resumindo mais ou menos o sabido), a estruturação da ordem burguesa na Alemanha exclui a ruptura violenta com o Antigo Regime, neutraliza as classes populares, de cujo apoio prescinde e, ao invés de eliminar as antigas classes dominantes, conserva-as, agora na condição de dirigentes, sendo o Estado o centro político desse compromisso generalizado que vem consolidar a “independência anormal” do estamento burocrático. A evolução burguesa alemã será “passiva”, uma “revolução-restauração” – expressões que Gramsci colheu em Cuoco e Edgar Quinet para resumir

o fato histórico de uma ausência de iniciativa popular unitária no desenvolvimento da história italiana e também o fato de que esse desenvolvimento apareceu como reação das classes dominantes aos levantes esporádicos, espontâneos e desorganizados das massas populares, acarretando um conjunto de ‘restaurações’ que incorporaram algumas das exigências da base.

Na franja nem sempre real desse Estado demiurgo que traz em si o princípio racional da autorregeneração, os intelectuais são um pouco mais do que simples figurantes – ou melhor, figuram a não-participação das camadas populares, o divórcio entre cultura e nação. O elitismo intelectual (na falta de expressão menos malbaratada) que anima o par antitético Crítica-massa pode resolver-se em ideologia de Estado. Esse ponto de arrimo dualista do ideário de vanguarda do *Vormärz* está aliás solidamente fincado na tradição dos clássicos – que se pense, por exemplo, na dedução fichteana das “duas categoriais sociais fundamentais: o povo e os teóricos”: “aos últimos compete a visão perspectiva: são livres artistas do futuro e de sua história, lúcidos arquitetos do mundo, a partir do primeiro, tomado como matéria sem consciência” pois “se funda na pura insciência de seu próprio ponto de vista”<sup>1</sup>; ou no mesmo tema em Hegel, quando fala do “povo”, termo que designa uma parte do corpo social “que não sabe o que quer”, ao passo que só o Estado pensa. A Crítica exprime a soberania da razão contraposta à confiscada soberania popular e, frente à Massa, representa o elemento intelectual (estritamente *hegemonikón*) que toma corpo num “pequeno grupo de homens eleitos”, “o Sr. Bruno e consortes, elemento ativo de onde parte toda ação histórica” (*Sagrada Família*). Esse cotejo excludente vem de longe, é sabido, seu princípio é iluminista e tem a idade da burguesia, nele se reflete o ponto de vista do *homme éclairé* que considera da elevação do seu insólito *déclassement* a insciência da camada subalterna que desastrosamente “se mete a raciocinar”; excluído todavia o “quarto estado”

1. A tradução desse passo da *Introdução à Teoria do Estado* é de Rubens Rodrigues Torres Filho (São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1973).

(que não obstante a Revolução saberá mobilizar), a Crítica esclarecida que o intelectual personifica na República das Letras está do lado da sociedade civil, terra natal do espírito e da opinião pública, alinhando a Razão contra o Estado. A circunstância alemã – mais avançada, embora “tardia” – redistribui diversamente os termos, conservando o princípio: a Crítica, cujo interesse é universal e se confunde na sua atividade com a vida do espírito, mudou de lugar, vê-se agora imantada pelo Estado, responsável pela politização do intelectual, inusitado suplemento da sua socialização infeliz. Compreende-se então que a passividade material da Massa figure a sociedade social e a particularidade dos interesses que a ofuscam. A representação da passividade da Massa nem sempre redundando em exclusão justificada, como requer precisamente a “revolução passiva”, pode inclusive integrar a concepção estratégica oposta, a da “revolução permanente” esboçada por Marx na *Introdução dos Anais Franco-alemães* como alternativa “radical” à impossibilidade – ditada pelas mesmas razões que vinham impondo a revolução “pelo alto” – de uma “revolução parcial”, isto é burguesa (clássica) na Alemanha. Primeira concepção “especulativa” (nos dois sentidos) onde os termos “cabeça” e “coração”, feuerbachianos como se sabe, devolvem-nos à subordinação da Massa à Crítica: a Teoria – que aqui faz as vezes de Crítica e exprime o ponto de vista da “revolução radical” – só revela a sua energia prática e se transforma em poder material quando se apodera das Massas, e não do Estado, tomando contudo a via elevada da *Aufklärung*, da iluminação introduzida do exterior na base material, no elemento passivo da revolução, o seu “coração” proletário, tal o “raio do pensamento” que da “cabeça” filosófica penetra profunda-

mente esse “cândido chão popular”<sup>2</sup>. Notemos ainda que o par feuerbachiano cabeça-coração além de simbolizar a unidade de teoria e prática, a união da passividade (afetiva) e da atividade (cerebral), vem reconduzir o estereótipo – partilhado sem exceção por todo o pensamento alemão do primeiro oitocentos – da complementariedade da teoria alemã e da prática francesa, na verdade resolução da segunda no plano mais preeminente e radical da primeira, curiosa substituição, entendida de fato como transfiguração real, da prática “revolucionária” de uma classe fundamental (francesa) pela ciência dos seus intelectuais (alemães). Tal aliança de Idealismo e Sensualismo (que aliás admitirá toda sorte de variantes, da correspondência, segundo L. von Stein, entre Filosofia do Direito alemã e Socialismo francês, a esta outra, estabelecida por Moses Hess, entre o sujeito absoluto de Fichte e o comunismo de Babeuf). Feuerbach imagina-a também como uma combinação de revolução, obra do coração, e reforma, apanágio da cabeça, enfim como uma revolução-restauração, fantasia que reage à Revolução francesa acreditando superá-la no processo “moderno” de formação do Estado nacional, vindo assim, por vias transversas e por razões que a própria razão da ideologia alemã desconhece, ao encontro da singularidade da revolução burguesa na Alemanha<sup>3</sup>.

2. Michael Löwy, ao tratar da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (que estamos citando na tradução de José Carlos Bruni e Raul Mateos Castell, *Temas*, nº 2, São Paulo, 1977), sublinha a notável analogia entre esses temas da Introdução e a teoria do “partido, cabeça da classe operária” do Lenin do *Que Fazer?*: “o partido desempenha aqui o mesmo papel que os filósofos ali” (*La Teoría de la Revolución en el Joven Marx*, Siglo Veintiuno, 1972, p. 96).

3. À luz do argumento esboçado ao longo desta Nota, convém reler o que escrevia Feuerbach em 1859: “a Alemanha não será jamais unificada enquanto não dispuser de uma cabeça, que não terá enquanto não encontrar um homem de coração capaz de afirmar, espada na mão: ‘eu sou a cabeça da Alemanha!’ Mas onde encontrar esta união do coração e da cabeça? A Prússia possui, por certo,

Ao contrário de Marx, que estimava estar a Alemanha, “nas condições mais avançadas da civilização europeia e com um proletariado infinitamente mais desenvolvido que o da Inglaterra no século XVII e o da França no século XVIII”, às vésperas de uma revolução burguesa que só poderia ser, por conseguinte, o prelúdio imediato de uma revolução proletária. A dimensão do seu equívoco – fundado aliás em análises patentemente mais verossímeis que as digressões fantasmagóricas dos “ideólogos” – pode ser medida pelo tratamento que dispensou à marginalidade do intelectual pequeno-burguês alemão, que na sua derisão mesma, acentuada por Marx, delineava a “via prusiana” da revolução alemã; com efeito, o compreensível sarcasmo de Marx, que arremata, a propósito do “pequeno número de indivíduos” (“o Sr. Bauer e seus discípulos”): “o ato de transformação da sociedade reduz-se a *atividade cerebral* da Crítica crítica”, deixa escapar, conforme ficou sugerido, boa parte das razões que dão cabimento à ambição desmesurada dessa raciocinação solitária, entre outras a de dirigir a vida política do país, mesmo à distância e quase sempre graças à eventual modificação da consciência da “classe universal” (a legião dos funcioná-

a cabeça, mas não o coração; a Áustria, o coração, mas não a cabeça”. Passo em falso? Vontade de conformismo premonitória, se considerarmos a solução pequeno-alemã de Bismarck? O uso, mesmo desleixado, dos finados “conceitos” político-antropológicos de “cabeça” e “coração”, atenua a impressão de retração tardia ou de mero oportunismo; de fato cumpria-se um programa, cuja realização podia passar inclusive pela derrota. Em 1839, Ruge o anunciava nos seguintes termos: “de onde vem a importância da Prússia? Do ter favorecido, por sua forma de Estado, a liberdade e a cultura alemãs. Nós queremos estar com a Prússia, queremos participar do movimento mundial que deve nascer do seu espírito, mas deploramos não encontrar nela o fundamento da sua grandeza... Somente através da renascença de um movimento livre e verdadeiramente reformador, poderá esse Estado vir a ser para nós o que desejamos encontrar nele, a cabeça e o centro de uma Alemanha livre reencontrando a sua primazia na Europa. Eis aí a tarefa da Prússia como grande Estado; eis aí a garantia do nosso futuro e da nossa emancipação”.

rios), chamada a colocar-se à altura da História através do reformismo pelo alto, “conjunção de ação autoritária e de intenção racionalista” (René Rémond) própria da prática intervencionista do Estado. Noutros termos, a camada separada dos intelectuais não poderia se apresentar como o grupo portador das ideias novas, vale dizer, como o “partido político teórico”, o partido da “luta crítica da filosofia contra o mundo alemão”, e declarar que a “teoria perdera o seu caráter inofensivo” (Ruge) tornando-se doravante a “principal atividade prática” (Bruno Bauer), se o Estado não substituísse as classes fundamentais na condução da luta pela renovação social. Esse substituísmo comanda o fenômeno de *mimetismo* há pouco assinalado na “teoria alemã da Revolução francesa” – fenômeno frequente na produção e circulação das ideias, cujos efeitos, de outro modo triviais, os imperativos do desenvolvimento retardado do capitalismo ampliam e redefinem a ponto de balizar por completo a vida ideológica de um país. Repisando: o divórcio, característico do capitalismo tardio na Alemanha, entre sociedade civil débil e Estado “absoluto” reproduz o desencontro entre avanço teórico e realidade social “atrasada”; a mesma ordem burguesa retardatária, que faz do Estado o principal protagonista do processo social, institui a “importação” (para mantermos a expressão de Marx) de ideias (omitidos os seus pressupostos sociais) como prática ideológica da “revolução sem revolução”. Em suma, o Estado prussiano foi o verdadeiro partido da revolução burguesa alemã, da qual 1848, a “revolução dos intelectuais”, foi um episódio, embora definitivo para esses mesmos intelectuais-ideólogos: o partido da inteligência nadava a favor da corrente e no entanto o “fiasco da fraseologia” eclipsou-o, devolvendo os “professores” do Parlamento de Frankfurt ao paradoxo

cotidiano da sua indispensável existência de homens supérfluos. Não se poderia ser mais *gauche* na vida.

\*

Restaria a contrapartida do esquema apresentado, cuja análise exorbita do breve propósito desta Nota: a guinada “anarquista” (o último Hess, os Emancipados de Berlim, Stirner, o próprio Marx etc.) que se delineia no interior da ideologia alemã a partir de 1842-43, contemporânea de simétrica reviravolta integrista do regime prussiano, e também da difusão mais ampla da literatura socialista francesa junto à “vibrátil estrutura intelectual” do pequeno-burguês alemão. O *tournant* surpreende menos quando se tem presente a “*gourmanderie* estético-política de um rei alemão que aspira desempenhar, senão através da pessoa do povo, pelo menos em sua *própria* pessoa, senão para o povo, pelo menos para si *mesmo*, todos os papéis da monarquia, a feudal e a burocrática, a absoluta e a constitucional, a autocrática e a democrática”. Mal comparando, esse ecletismo desenvolvido, cujas razões procuramos alinhar, é o da *intelligentsia* (clássicos incluídos: lembrem-nos de Schelling passando duas vezes pelo “anarquismo” antes de encaixar no integrismo final), que sem dúvida oscila livremente, condenada à opinião radical, sempre a contrapelo do *juste milieu*, e sobretudo lábil. Mas por certo a mera lembrança desse aspecto mais desfrutável do “radicalismo da teoria alemã” não explica tudo.

(1978)



Este livro foi composto  
nas fontes Literata e Work Sans  
em fevereiro de 2024.