

Paulo Arantes, Franklin Leopoldo e Silva
Celso Favaretto, Ricardo Fabrini
Salma T. Muchail (org.)

A FILOSOFIA E SEU ENSINO

Catálogo na Fonte – Biblioteca Central/PUC-SP

A filosofia e seu ensino/Paulo Eduardo Arantes, et alii – São Paulo:
EDUC, 1993.
96p.; 23 cm. – (Coleção Eventos)

ISBN 85-283-0061-7

1. Filosofia – ensino. I. Arantes, Paulo Eduardo. II. Série.
III. Título.

CDD 107



VOZES

Petrópolis

em co-edição

educ

editora da puc-sp

São Paulo

1995

lítica do Absoluto sobre a terra. Do mesmo modo, Descartes, de alguma maneira vítima da profunda confiança que um metafísico clássico tinha na razão, encontrou na óptica racional do sobrevôo a maneira de compreender o devir humano na forma dos erros sucessivos de uma razão perdida no labirinto das suas confusões e acreditou que o método salva o homem do devir, ao fixar uma essência a-histórica na figura da razão constituinte e soberana. Pascal pensou que aceitar a condição humana na concretude da sua contingência é aceitar a corrupção como sentido do homem e da história, entendendo que o homem decaído deve viver a expectativa do sentido da sua vida na forma da esperança depositada numa transcendência incompreensível. Nietzsche teria visto, no exercício da crítica dissolvente das categorias da racionalidade, a forma de viver a autenticidade da existência a partir da negação do valor que a própria razão confere à existência, valor este que se manifesta inclusive numa inserção racional da existência na história. E Merleau-Ponty nos dá uma lição que sentimos talvez mais próxima de nós: o engajamento só é possível se acreditarmos no sentido da história. Mas este sentido o homem não doa à história, ele o testemunha de dentro da história. E é um sentido plural, variável, contingente e dolorosamente apreendido, porque apreendido na dicotomia fundamental do *fazer* e do *sufrer* a história. Por isto, o engajamento nunca pode se dar a partir da segurança daquele que detém as respostas, mas sempre a partir da perplexidade daquele que sabe que a razão e o sentido não excluem a imprevisibilidade, os desvios e as angústias, uma vez que o homem está na história como quem se procura, não como quem já se encontrou.

CRUZ COSTA, BENTO PRADO JR. E O PROBLEMA DA FILOSOFIA NO BRASIL - UMA DIGRESSÃO*

PAULO EDUARDO ARANTES

Cruz Costa insistia sem parar na necessidade de aplicar a reflexão ao Brasil, mesmo que para isso fosse preciso sair da filosofia estritamente concebida.

Antonio Candido

1

No Brasil, a falta de assunto em filosofia é quase uma fatalidade. Razão a mais para transformá-la em problema. Não é uma questão de talento, mas de *formação*. Não se trata nem mesmo de formação pessoal, embora uma não vá sem a outra. Hoje em dia, esta última se encontra ao alcance de todos nas boas universidades do país. Aliás, não há outro caminho, pois a cultura filosófica contemporânea é essencialmente universitária, uma especialidade entre muitas. Sucede que já esse ideal de formação intelectual harmoniosa se desfaz em ficção dourada tão logo o devolvemos ao chão bruto do qual depende, a "tara gentil" da (mal) formação real do país, um conjunto de singularidades plasmadas ao longo do tempo pela expansão desigual do capitalismo. Um sistema mundial descompensado que teima em deixar literalmente nossos filósofos a ver navios.

Todo intelectual razoavelmente atento às idiossincrasias da civilização brasileira que lhe roubam o fôlego sabe (salvo nos casos bem conhecidos de cegueira olímpica) o quanto pesa a ausência de

(*) O que segue é um suplemento ao estudo "Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60", publicado no 2º número da revista *Filosofia Política*, 1985, L.P.M. UNICAMP/UFRGS. Cf. Bento Prado Jr., "O Problema da Filosofia no Brasil". In: *Alguns ensaios*, Max Limonad, São Paulo, 1985; do mesmo autor, "Cruz Costa e a História das Idéias no Brasil", in: *Inteligência brasileira* (obra coletiva), Brasiliense, São Paulo, 1986.

linhas evolutivas mais ou menos contínuas a que se costuma dar o nome de *formação*. A proliferação dos títulos apresentados na ensaística de explicação do país atesta a dimensão do problema, em uma obsessão nacional para cuja abrangência e ramificações Roberto Schwarz foi um dos primeiros a chamar a atenção. São ensaios que de fato procuram registrar tendências reais na sociedade, apesar da atrofia congênita que timbra em abortá-las; no mais das vezes, porém, traduzem, antes o propósito coletivo de dotar o meio amorfo – cujo indiferentismo enerva, como dizia o dr. Pereira Barreto – de uma espinha dorsal moderna que o sustente. Para ficar nos mais conhecidos deles: formação econômica do Brasil; formação do Brasil contemporâneo; formação política do Brasil; formação da literatura brasileira, etc. Como se vê, nossa “formação” (à qual Nabuco deu um cunho pessoal e auto-complacente) é perseguida como um ponto de honra nacional, e com tanto mais denodo quanto raramente parece dar certo, a começar pela esfera intelectual que nos interessa mais de perto. Nada soma, não há “seriação” (Sílvio Romero), os surtos inconclusivos são a regra. Corre por esse trilho o desabafo de Mário de Andrade: “a nossa formação nacional não é natural, não é espontânea, não é, por assim dizer, lógica”. Naturalidade, espontaneidade e lógica estão evidentemente do outro lado do oceano. Diante da “barafunda”, da “imundície de contrastes” que somos (ainda Mário de Andrade), não há dúvida que o ideal de harmonia e inteireza só pode ser a vinculação relativamente consistente que na tradição européia associa a vida do espírito ao conjunto da vida social.

No que concerne à literatura, Antonio Candido deu forma clássica ao problema, além de fixar os termos de um cotejo obrigatório.

Comparada à literatura, a filosofia ocupa um lugar subalterno no panorama da cultura nacional: novamente, menos uma falsa questão de mérito e precedência do que um problema de *formação*. Ou melhor, há mérito próprio e precedência, mas por motivo de circunstâncias históricas variadas. Em primeiro lugar, o prestígio meio torto e colonial do verbo literário como padrão de cultura. Encimando esse pedestal mais desfrutável, a pedra de toque ideológica representada pela literatura, que tem sido aqui o “fenômeno central da

vida do espírito”: uma inflação literária a serviço da consciência nacional, da exposição e revelação do Brasil aos brasileiros. Até aí, uma parte muito abstrata da lição de Antonio Candido, à qual acrescento que nem de longe foi este o caso da filosofia, a qual, não se prestando à figuração da realidade nacional a construir, não somava experiências. Quem porventura tenha percorrido a historiografia em mangas de camisa de João Cruz Costa constatará, um tanto sufocado e injustamente tentado a atribuir ao seu autor o acanhamento de perspectiva que lhe vinha do material de segunda mão com que lidava, que nela a rigor nada se passa, nada se encadeia, a não ser a colcha disparatada de artefatos retóricos destinados a ofuscar os confrades.

De um lado, portanto, um sistema literário em formação, o projeto mais ou menos consciente de formação de uma continuidade literária, penhor de desenvolvimento cultural auto-sustentado, verdade que minado na contramão pelos azares da vida intelectual a reboque, a ponto de cada geração de escritores ver-se condenada a recomeçar *da capo* sob o influxo da última influência ultramarina – até Machado romper este círculo vicioso, completando o ciclo de nossa formação literária. Do outro lado, apenas “folhas mortas no toverlinho de nossa indiferença”, como Sílvio Romero denominava o mosaico de pastiches bisonhos a que se resumia nossa bruxuleante curiosidade filosófica. *Uma falta de formação, de resto inexistente, cuja cifra só poderia ser a mais completa falta de assunto*. Incomensurável deserto, se pensarmos um pouco o quanto custou a Machado de Assis, favorecido, além do mais, por uma linha evolutiva que as cogitações filosóficas de nossos letrados não conheceram, atinar finalmente com a matéria literária justa. Assunto *introuvable* em virtude de uma formação que não houve: vício de origem que não carece de alcançar clareza e distinção para pesar na memória coletiva de nossos filósofos, emperrando-lhes a mão, despertando a inibição e a vocação dos mais tímidos, que farejam a gafe no ar.

Se conheço bem um dos protagonistas desta Digressão, posso imaginá-lo a esta altura ruminando a seguinte máxima *ad hoc*:

em matéria de assuntos em geral, seja em literatura como em filosofia, a única coisa recomendável é não prescrevê-los. E mais, prevenido com razão o pior, Bento Prado atalharia em dois tempos um raciocínio que a seu ver ameaça desandar, para lembrar, em nome da grande e lamentável família dos filósofos tímidos (e não obstante o sal da terra), que não teme menos o ridículo (já que insisto) do que a camisa de força do assunto suposto real (atual, global, o que seja) que cedo ou tarde, a continuar neste diapasão, tentarei impingir-lhe. Além do mais, não é de hoje que a linha justa desse passo em falso o inquieta. Recordaria ato contínuo o que escreveu nos idos de 60 sobre a fonte dos equívocos cometidos por Cruz Costa: “a consciência do vazio cultural faz com que até mesmo o historiador das idéias tenha uma preocupação essencialmente prospectiva: o que ele busca no passado são os germes do que acredita que a filosofia *deve ser* no futuro. É como se tentássemos, na inspeção de um passado não-filosófico, advinhar os traços de uma filosofia que está por vir”. Os laços de família não poderiam ser mais comprometedores. Pois afinal, o que busca na experiência negativa do passado o discípulo recalcitrante, senão os germes do assunto filosófico que mais *nos* convêm? Não há outra explicação para o zelo historicista desmesurado em expor as raízes nacionais de um detalhe corriqueiro: refiro-me à linhagem brasileira dos filósofos tímidos (de cuja genealogia ocupei-me noutra lugar – cf. “O bonde da filosofia”) e, mais particularmente, aos escrúpulos razoáveis de qualquer autor que pensa duas vezes (porém sem a demasia emblemática de Bento Prado, que esperou mais de duas décadas para reunir em volume alguns de seus ensaios) antes de vir a público. O que explica então este cerco meio extemporâneo a não ser a intenção oblíqua de ajustar a universalidade de direito do discurso filosófico livre ao “assunto” enfim encontrado, e além do mais talhado segundo o metro literário construtivo que nos serviu de termo de comparação – quer dizer, perdido para sempre.

2

Antes que o mal-entendido se avolume, refaço o caminho, no

começo do qual se encontra a sensação mais ou menos viva de desconforto experimentada por quem cuida de filosofia no Brasil, um certo sentimento íntimo de andar meio à deriva, justamente à procura de assunto.

É inegável, de fato, o caráter normativo da noção de formação que nos tem servido de norte, ditado pelo ideal europeu de civilização integrada. Acresce – ainda nos termos em que Antonio Candido fixou a questão, ao opor sistema literário em formação a manifestações literárias avulsas – que tal idéia repercutia um programa crítico afinado com o processo em questão, a saber, que a “capacidade de produzir obras de primeira ordem, influenciadas não por modelos estrangeiros imediatos, mas por exemplos nacionais anteriores” – “causalidade interna” que acelera o processo de maturação do dito sistema, no interior do qual os empréstimos externos passam a gozar então de existência literária – configura um “estágio fundamental na superação da dependência”. Completando a deixa, Roberto Schwarz vem fazendo, em mais de uma ocasião, o balanço do estrago provocado pela preterição do influxo interno – hoje muito menos inevitável do que nos tempos de Machado, como costuma lembrar o mesmo Roberto. O avesso da observação de Antonio Candido a respeito de nossa formação literária sincopada – “a cada geração a vida intelectual no Brasil parece recomeçar de zero”, como a resume e amplia Roberto – vem a ser o interesse pelo trabalho dos predecessores, “entendido não como peso morto, mas como elemento dinâmico e irresolvido subjacente às contradições contemporâneas”. Noutros termos, dependência e descontinuidade andam juntas e o prejuízo não é pequeno: “percepções e teses notáveis a respeito da cultura do país são decapitadas periodicamente, e problemas a muito custo identificados e assumidos ficam sem o desdobramento que lhes poderia corresponder”. Em contrapartida, não é preciso alinhar com os nativistas para entrever no funcionamento da “causalidade interna”, descrita por Antonio Candido, o preâmbulo da dependência contornada: “não se trata de continuidade pela continuidade”, esclarece ainda Roberto Schwarz, “mas da constituição de um campo de problemas reais, particulares, com inserção e duração histórica próprias, que re-

colha as forças em presença e em relação ao qual seja possível avançar um passo". Na ausência desta terra firme, compreende-se que nossas cogitações filosóficas girem em falso e os assuntos se evaporarem antes mesmo de serem encontrados.

Inútil lembrar que choveram os equívocos, nem me compete repassá-los a limpo. Limito-me apenas a observar que boa parte deles derivava dessa contaminação recíproca de fato e norma, convidando a concluir erroneamente que tal exploração de uma tendência duradoura em nosso passado intelectual – “a consciência de estar fazendo um pouco da nação ao fazer literatura”, intenção que distinguia nossos letrados dos confrades metropolitanos – sancionava um tipo de literatura (“social”, por exemplo) em detrimento de outro, menos vinculado à experiência imediata, impondo assim, na forma do princípio consagrado pela história, uma hierarquia de temas e formas. Ledo engano, até porque o universalismo confesso de Antonio Candido (não é privilégio das grandes literaturas a modulação recorrente das grandes questões fundamentais da assim chamada condição humana) alertava-o, mais do que ninguém, para o empecilho estético representado pela sem dúvida “inestimável vantagem” (do atraso?) de uma formação programada com empenho e consciência. E além do mais, acrescentaria, um pouco daquela “gratuidade que dá asas à obra de arte” não fará mal a ninguém. Uma ressalva que, longe de ressuscitar o equívoco oposto, devolve-nos ao coração do nosso problema: pois a gratuidade em questão só floresce com rendimento artístico sobre a terra firme de um ciclo evolutivo consumado, que em princípio teria deixado para trás a antiga “gratuidade” assinalada certa vez por Augusto Meyer nas “mais desencadeadas improvisações romanescas” de um Alencar, preço pago pela nossa prosa de ficção tomada pelo “verbalismo engenhoso e farfalhante” ao desequilíbrio íntimo da “tenuidade brasileira”.

Ora, Cruz Costa – para voltar ao nosso cotejo – passou a vida justamente folheando obras-primas de gratuidade filosófica. Daí a obsessão pelo assunto relevante, que o levava a esquadrihar a mediocridade do nosso passado filosófico à procura dos sinais de nascença que lhe permitissem identificá-lo e, sem dúvida, prescrevê-lo.

Daí também a implicância com a *fantasia sem proveito* dos filósofos. Como se vê, uma birra por certo descalibrada, mas de cujo lastro histórico não se pode duvidar e com a qual nos defrontaremos em mais de um passo destas conjecturas. Particularmente sensível (*et pour cause*) ao amálgama praticado por Cruz Costa – afinal a “gratuidade”, indício seguro de falta de assunto, como o Ser, se diz em vários sentidos, e varia conforme se vai alterando o fuso histórico da formação nacional, além de serem imprevisíveis os mecanismos e os efeitos produtivos da abstração –, Antonio Candido temia igualmente o pior, a hierarquização brutalista dos assuntos e, no horizonte, a ameaça do emparedamento nacionalista. Nada prova, advertia os mais jovens, que o estudo da decomposição da sociedade patriarcal brasileira seja mais importante do que um livro de autor brasileiro sobre teoria do conhecimento. Reparo estratégico de alguém com o olho posto na organização da cultura nacional, e que portanto precisava enxergar um pouco mais adiante, uma etapa à frente no caminho da “superação da dependência”, antevendo o momento em que um brasileiro, ao publicar trabalho significativo sobre alguns dos problemas filosóficos clássicos, completaria “nossa integração na atividade criadora do espírito moderno”. Entendamos a chamada à ordem: que o conjunto das desgraças materiais e intelectuais que compõem a miséria nacional não sirva de muro de arri-mo para uma capitulação mais grave que a pretexto de realismo ajusta-se à mediania local, renunciando a acertar os ponteiros com a hora do mundo. Isto em 1945. Ocorre que naquela quadra os escritos de um Gilberto Freyre, para bem ou para mal, falavam muito mais à imaginação de qualquer intelectual brasileiro (e não só brasileiro – já àquela altura quem na metrópole estudasse as vias de passagem para o capitalismo moderno deixando de lado a verdade do sistema mundial, que também se exprimia na marcha retardada das antigas sociedades coloniais, certamente omitiria um capítulo fundamental daquela transição) do que os tomos folhudos e farfalhantes de um Farias Brito. Dir-se-á que exemplifico mal, que o confronto, para ser equitativo e evitar o grotesco destas comparações desiguais, deveria, pelo menos, aguardar os primeiros frutos da nova escola de São

Paulo, que por certo, na sua macia lentidão, ainda tardariam a amadurecer. Noutros termos: que a filosofia moderna, como todos sabem e já foi dito, é antes de tudo uma especialidade universitária e como tal exige preparo técnico, relevando-se em consequência o vôo raso do autodidatismo. Circunstância que Cruz Costa estava longe de ignorar, tal o zelo com que abafava sua descrença inata, represando-a dentro dos limites institucionais de uma Cátedra de Filosofia regida segundo mandavam os padrões europeus da excelência. Não obstante, persistia o velho mal-estar em nossa cultura filosófica. Do lado de Cruz Costa, a sensação de estar embarcando numa canoa furada, pois o cotejo acima comprometia mais o gênero do que o dileitante, que podia até revelar pendores especulativos, mas quase sempre desacompanhados do menor senso do ridículo, fatal naquelas altas paragens do pensamento.

Do seu longínquo fundo de quintal, o que via Cruz Costa? Homens de talento perdendo-se em fumaças filosóficas. Exemplos? Veja-se o caso de Caio Prado Jr., com perdão da lembrança sumária muito aquém da sua real envergadura: autor de mais de uma obra-prima de história econômica do Brasil, naufragava no mar morto de uma teoria do conhecimento; era o fato do marxismo oficial ter ficado para trás, bem longe do nível alcançado pelas forças intelectuais do tempo. Não posso deter-me no caso mais sério de Celso Furtado, para o qual é difícil encontrar atenuantes. Apenas uma palavra, fatalmente esquemática: da *Formação econômica do Brasil* aos últimos livros sobre a crise do capitalismo avançado, uma constelação de problemas tomou corpo numa obra ainda em andamento, verdadeira raridade num país de vida intelectual atomizada e veleitária, sem dúvida uma proeza largamente beneficiada pela assimilação de um saber mal ou bem acumulado nos organismos internacionais em que atuou. Como se isto não bastasse, deu-se no caso uma inversão notável, assinalada por Roberto Schwarz nos seguintes termos: pela primeira vez, um intelectual brasileiro podia refletir sobre o desconcerto do mundo contemporâneo “a partir de sua experiência teórica sobre um país subdesenvolvido”. Sem dúvida, um “ato de maioria intelectual”, precisamente o ato conclusivo do processo de for-

mação do pensamento social brasileiro, o qual, entretanto, não se consumaria caso não tivesse ocorrido nesse meio tempo uma integração mais viva e mais importante do Brasil no capitalismo internacional, lembra ainda Roberto Schwarz, arrematando o registro daquele ato de maioria. Ora, salvo engano, uma tal desprovincianização não acompanhou – longe disso – a meditação de cunho filosófico sobre os destinos da civilização ocidental a que concomitantemente se entrega o autor em seus últimos livros. Tropeço corriqueiro? Mão pesada do não especialista? Ou quem sabe até mesmo um pouco da sede bem brasileira de nomeada que só a especulação filosófica de alto vôo parece conferir em grau superlativo? E como conciliar o tirocínio, de que redundou a maioria em questão, com esse eclipse do mais elementar discernimento? Seja o que for, mais água para o velho moinho de Cruz Costa, cujo ceticismo, entretanto, não tinha força de argumento.

Mesmo assim, continuei exemplificando parcialmente, escolhendo no campo mais desfrutável dos amadores, colhendo quando muito um ou outro cacoete da inteligência brasileira, que, no entanto, pesam, inclusive nas altas esferas dos grandes juízos sobre o espírito do tempo. Além do que – é sempre bom lembrar –, tais percalços são outros tantos efeitos da desastrosa divisão entre as várias competências acadêmicas, nas quais tornaremos a esbarrar tão logo voltemos à seara dos especialistas, aos filósofos de profissão. Nada garante, neste ramo tão compartimentado como os demais, que se tenha sucesso onde falhou o dileitante desavisado, ao tentar articular num só golpe de vista os enigmas da prosa de Kafka, o progresso técnico, uma economia oligopolizada e a crise da humanidade européia. Mais uma razão para insistir nesses caminhos cruzados e continuar procurando o assunto filosófico não identificado e, no caso, segundo a medida de outros processos formativos que se completaram.

Se isso é fato – quer dizer, admitido que o âmbito e o teor do raciocínio dito filosófico só se definem ao longo desse esforço muito localizado de identificação conceitual da atualidade –, se, portanto, isso é fato, peço licença para fechar o parêntese com um outro exemplo (agora *stricto sensu* e, como tal, normativo), para variar re-

tirado do mesmo repertório de idéias e esquemas explicativos que vem balizando estas conjecturas preliminares. Refiro-me à abertura de um novo ciclo em nossa crítica literária, registrada no ensaio de Antonio Candido sobre o *Sargento de Milícias*. Quem o diz é Roberto Schwarz, mais ou menos nos seguintes termos, cada um deles referência obrigatória toda vez que pensamos na evolução mirrada de nossas letras filosóficas. A fase de furor terminológico, quando a finalidade da literatura de ensaio era documentar atualização bibliográfica, parece coisa do passado – alheio, está visto. Por outro lado, completou-se também o período cinzento de acumulação universitária de conhecimentos específicos, permitindo enfim ao autor (Antonio Candido) voltar-se para o “interesse literário tal como a vida o põe: o que me diz este livro hoje?”. (Ou ainda: armado de papel e tinta, organizada, em princípio para uso próprio, a experiência da vida moderna, um crítico brasileiro “tenta dizer aqui e agora o sentido da vida atual”.) Assim restaurada a vocação interpretativa da crítica, onde sempre residiu o seu interesse verdadeiro e extra-universitário, a literatura de ensaio, na pessoa de Antonio Candido, inaugura enfim a “sondagem do mundo contemporâneo através de nossa literatura”. Sem dúvida, um limiar análogo à inversão de perspectiva apontada acima no caso do pensamento social, com uma ressalva significativa: confirmado na sua vocação de crítico pela lição conjugada de Jean Maugué e João Cruz Costa, como ele mesmo declarou certa vez, Antonio Candido jamais se envolveu com teoria, embora não seja esta a última palavra do enigma.

Recapitulo. A demanda do assunto filosófico engrenado na ordem do dia não pode obviamente ser objeto, sem disparate e regressão doutrinária, de prescrição por extenso, nem dispensa do esforço cosmopolita de atualização; todavia, o metro indicado – literatura e pensamento social – não implica necessariamente restrição provinciana, nem sugere modelos de excelência intelectual: não estamos procurando o equivalente filosófico de Machado de Assis, Antonio Candido ou Celso Furtado. Disse e repito, a questão não é de talento mas de *formação*. Quer dizer, ao que parece só atinaremos com o assunto à altura da complicação atual do mundo moderno, e no de-

vido grau de generalidade que a forma conceitual da formulação dita filosófica requer, num momento de emancipação intelectual que não depende apenas de clarividência pessoal, mas (repetindo) do desfecho de um processo coletivo de formação, o qual, se bem-sucedido, cedo ou tarde (se a receita funcionar), induzirá um fenômeno análogo à inversão mencionada há pouco: veremos então um filósofo da casa decifrar um capítulo do curso atual do mundo a partir da exploração sistemática, numa forma que ninguém sabe qual será, da experiência brasileira.

Ficam então desconsideradas as contribuições brasileiras à *maré* atual de *papers* sobre a Filosofia da Ação, a Pragmática Universal, a Ética Cognitivística? Não devemos então mudar de Paradigma? Deixar de incorporar o *linguistic turn*? O “passo globalizante” que nos pedem a partir da profundidade local reconstruída deveria deixar de lado, por exemplo, o rejuvenescimento da fala filosófica na pia batismal da nova história das mentalidades? Se renunciássemos a arbitrar a gigantomaquia internacional que envolve o progressismo da nova Teoria Alemã e o vanguardismo errático da Ideologia Francesa, mais uma vez não perderia a Europa outra oportunidade de curvar-se diante do Brasil? – Equívocos à vista, consinta o leitor outra volta do mesmo parafuso.

3

Retomemos o fio, reparando que no Brasil a falta de assunto em filosofia convive muito bem, na pessoa dos seus mais notáveis representantes, com um virtuosismo de ofício que nada fica a dever ao similar europeu. (E pode ser também que essa conjunção não seja apanágio nosso, mas traço comum do enorme girar em falso da filosofia universitária internacional; além do mais, tudo indica que o sempre evocado espírito da grande tradição filosófica emigrou sem aviso prévio e sem deixar endereço – mas por enquanto é melhor ainda não encarar a face externa das nossas tribulações.) Voltando: um reparo que não repara muita coisa, pois sugere que o mal que nos persegue não cedeu com a entrada em cena da cultura filosófica organizada. Abordo então a questão por um ângulo ainda mais com-

prometedor, isto é, retorno à fonte principal do desencontro entre Cruz Costa e Bento Prado Jr., à tentativa “nacionalista” do primeiro, não obstante sua declarada aversão à idéia muito curta e francamente nefasta de “filosofia nacional”. Um “nacionalismo” a um tempo esclarecido e rudimentar, que se deixa resumir em poucas palavras, dele mesmo, Cruz Costa, que aliás sabia estar lidando com um dos maiores lugares-comuns do ensafismo de interpretação do Brasil, o caráter postiço de nossa civilização, cuja “autenticidade”, como se sabe também, procede do mesmíssimo fundo falso. Para Cruz Costa, nacionalismo não era muito mais (uma vaga e muito datada “teoria” culturalista do caráter pragmático, terra à terra, da civilização luso-brasileira) do que em antídoto polêmico para o ‘transoceanismo’ de todo letrado brasileiro, “abismado em grotesca e pasmada nostalgia” de sentimentos, idéias e normas com cujos pressupostos não chegava a atinar com propriedade. Antídoto, portanto, contra a doença do nabuquismo (receita que aprendera com os modernistas e o empenho social dos intelectuais formados na escola da Revolução de 30) e, sobretudo, um convite aos filósofos da terra a se enxergarem, por exemplo, no espelho de um Euclides da Cunha (devidamente aliviado da literatice e do cientificismo de arribação), cujo vínculo real com o povo miúdo passava a seus olhos por cifra de “alforria intelectual”. Dessa pequena galeria de escritores independentes também fazia parte até mesmo o prolixo Tobias Barreto, do qual admirava sobretudo os repentes de fronda boêmia, veio popular que compensava largamente o humor involuntário das elucubrações teuto-sergipanas que não passava pela cabeça de ninguém tomar ao pé da letra. Nacionalismo, portanto, era o nome infeliz para uma conversão da consciência, da “exposição sedentária de doutrinas” à atenção para a imundície dos contrastes locais, no fundo um progresso da consciência, que ingressava então, como queria Mário de Andrade, numa “fase mais calma, mais modesta, mais cotidiana, mais proletária, por assim dizer, de construção”, passado o primeiro tumulto novidadeiro do sobressalto modernista, que “quase ia degenerando num insuportável esnobismo literário”, segundo o mesmo Mário declarava no balanço conhecido.

Não sei de melhor comentário ao programa cruzcostiano – onde procurar filosofia, como conciliar interesse local e técnica universal, etc. – que a distinção em boa hora lembrada por Roberto Schwarz entre o lado iludido, atrasado, e o momento forte do nacionalismo, ele mesmo um equívoco produtivo. A dimensão boba é a do chauvinismo ideológico, amparado na miragem da auto-suficiência, uma bolha de sabão, dada a natureza mundial, porém desigual e combinada, do processo econômico e cultural contemporâneo. Além do mais, “nada garante que a esfera de um problema seja nacional. Pode ser municipal e pode ser continental”. Não exagero se disser que Cruz Costa se aferrava por instinto ao núcleo interessante do nacionalismo, que “implica não aceitar conversas prestigiosas”, “não se deixar ofuscar” pela “nebulosa ideológica” das “teorias modernas”, cujo *glamour*, mesmo de esquerda, torna-se preponderante numa situação de dependência como a nossa, ajudando a escamotear a problemática local, que é do interesse dos dominados fazer com que apareça. Mas não precisava ser nacionalista para pensar assim, nem Cruz Costa o foi *stricto sensu*. Seu nacionalismo era, por assim dizer, uma idéia reguladora que mandava procurar assunto, para um tipo de reflexão mais ou menos aparentado ao *pathos* da antiga meditação filosófica, no desconcerto dos contrastes locais, com a ressalva feita acima de que não está decidido de antemão o âmbito municipal ou mundial do problema a ser construído. Um programa mais fácil de anunciar do que cumprir, para não falar na dificuldade suplementar, ainda apontada pelo mesmo Roberto: se afinal de contas o que interessa mesmo é a interpretação da sociedade contemporânea, é bom lembrar que hoje ficou muito mais fácil estar em dia com a bibliografia internacional do que com a realidade do Brasil, um nó objetivo que a simples aplicação chapada das noções colhidas no dito repertório à estranheza da primeira nada resolve, por progressista que seja o intuito do referido esforço de atualização. Contraprova: o próprio Bento reconheceu certa vez que aprendera muito mais polemizando com seus amigos brasileiros do que interpretando (bem) pela enésima vez Rousseau ou Bergson. Acresce que o aprendizado do momento técnico exercido na leitura

dos clássicos e na assimilação bem dosada da literatura epistemológica atual era indispensável: à nossa volta, fora do círculo mágico uspiano, abundavam ainda os que se ocupavam exclusivamente de “filosofia brasileira”, logo identificáveis pela mais completa falta do senso de proporções e correspondente encurtamento caipira do espírito.

Recorro novamente à capacidade de formulação de Roberto Schwarz para apresentar de um outro ângulo as razões do programa cruzcostiano de impregnação do raciocínio de cunho filosófico pela cor local comprometedora: uma liga desconcertante de argumentos frouxos e olho clínico afiado para a volubilidade de nossos homens de idéias. Assim, o que alimentava o instinto de nacionalidade de João Cruz Costa era o sentimento do prejuízo causado pela evaporação dos problemas: o inconveniente maior do filoneísmo que ao longo de sua carreira verberou em prosa e verso residia precisamente não só na falta de convicção que acompanha teorias adotadas com a mesma sofreguidão com que eram trocadas, mas também na ausência de suas implicações menos próximas no conjunto do processo social. Até aqui fórmulas schwarzianas sem aspas, às quais retorno num trecho de múltiplo alcance, pois apanha pela raiz tanto uma das chaves de nossa doença crônica – assuntos gorados apenas nascidos – como a fonte que dava amparo intuitivo ao destempero nacionalista de Cruz Costa. Quando se assiste ao desfile de métodos e concepções a que se reduz em larga medida o cotidiano de qualquer intelectual brasileiro, não é difícil reparar (na verdade, é a mais difícil das observações) que “só raramente a passagem de uma escola à outra corresponde, como seria de esperar, ao esgotamento de um projeto; no geral, ela se deve ao prestígio americano ou europeu da doutrina seguinte. Resulta a impressão, decepcionante, da mudança sem necessidade interna, e por isso mesmo sem proveito. O gosto da novidade terminológica prevalece sobre o trabalho de conhecimento”. Nem por isso Cruz Costa cogitou sequer um momento de abrir mão do esforço de desprovincianização de nossa cultura filosófica a reboque de tais surtos esterilizantes; pelo contrário, remando contra a maré novidadeira, tratou de assegurar, como lembrado há pouco, o

quadro de inibições necessárias ao desenvolvimento de uma linha formativa local, decalque produtivo da disciplina europeia de que tanto carecíamos. Todavia, por indispensável que fosse tal antídoto, jamais lhe bastou. Não é que visse com maus olhos a timidez especulativa que a consciência técnica exacerbada anunciava em alguns mais sensíveis ao vírus do falso rigor, até porque ninguém mais do que ele trazia à flor da pele o medo do ridículo, no caso, do bovarismo filosófico, sentimento íntimo de impropriedade que chegava a assumir a forma de auto-desmoralização preventiva. É que no fundo ainda desconfiava da aparente gratuidade das teorias intangíveis, nas quais via sobretudo o lero-lero característico da falta de assunto.

Isso posto, Cruz Costa continuava batendo na mesma tecla: era imperioso *filosofar sobre o Brasil*. Antes de desancarmos ato contínuo tamanha sandice, dois dedos de compreensão. Extrair filosofia de um problema brasileiro como quem desentranha poesia da prosa muito apequenada da vida nacional? Por que não, desde que a particularidade do segundo reencontre a universalidade que se costuma atribuir à primeira, que nunca é uma generalidade qualquer, mas algo historicamente determinado como tal – nem se trata de uma questão de vontade ou apetite, mas de oportunidade histórica, um imperativo cujo grau de abstração decresce conforme a refração brasileira do processo mundial passe a integrar este último na condição de ponto de vista pertinente, periférico, porém revelador. Noutras palavras: passado a limpo, o mandamento disparatado de Cruz Costa, até hoje pairando no limbo indefinido do voto piedoso e da realização nacionalista descalibrada, também pode ser entendido à luz do “passo globalizante” que, segundo Roberto Schwarz, a crítica brasileira da cultura ainda está devendo, ou seja, estudar o “nosso atraso como parte da história contemporânea do capital e de seus avanços”, reconhecer e interpretar no “anacronismo formado pela justaposição de formas da civilização moderna e realidades originadas na Colônia (...) uma figura da atualidade e de seu andamento promissor, grotesco ou catastrófico”. – Voltando: se a conjectura não for oca (e vimos que ela não o é noutros domínios extra-filosóficos), reencontraremos, mais adiante, uma ou duas variantes dela. Antes de

deixá-la de lado por um momento, não seria demais frisar que tal convergência – a um tempo objetiva e construída, de particular e universal – nada tem a ver com nossa incipiente entrada em cena na ciranda internacional de simpósios, colóquios e quejandos, no ponto morto da produção de *papers* em escala industrial.

Dou como contraprova desse passo globalizante em falso o permanente pé atrás do próprio Bento Prado. Como um colega muito viajado recomendasse decididamente a internacionalização da vida filosófica nacional, Bento (que tem horror de preencher formulários para participação em congressos no exterior) atalhou em pleno vôo um programa que evidentemente não deixa de ter a sua razão de ser: mas você quer então que nos transformemos em Fulano de Tal, conhecido medalhão brasileiro, filósofo de fama internacional, *visiting* permanente pelo mundo afora, presença constante nos melhores simpósios do ramo, título obrigatório em mais de uma bibliografia especializada, em suma, conclufa Bento, *un sombre cretin*. Competência, seguramente não falta ao indigitado (como dizem os americanos, “controla” muitas áreas), o que até contribui para a sutil confusão de simulacro e paródia da maioria assinalada acima e a que todos aspiramos, na qual finalmente se converteu, espécie de apoteose da falta de assunto. Nem enturmar com o encasulamento provinciano, nem esparramar-se no bazar ideológico internacional. Por certo Cruz Costa não tinha receitas quando esperava arrancar filosofia do mergulho no detalhe brasileiro, mas com certeza estava convencido de que não se fazia mais filosofia sob este nome, como lembraria muito depois um ex-aluno seu, Rubens Rodrigues Torres. Assim, a abstrusa palavra de ordem “filosofar sobre o Brasil” vinha demarcar uma certa maneira de orientar-se no pensamento. O oriente, no caso, era a literatura (e o gênero híbrido aparentado constituído pelo ensaio de explicação do Brasil), como ficou dito.

Recapitulando: tomar a literatura como fio de prumo era aprender em primeiro lugar com um processo de formação em vias de consumir-se, ao longo do qual causalidade interna e continuidade social, por relativas que fossem, permitiam, pelo menos, que uma faixa da vida intelectual funcionasse no Brasil. Em segundo lugar,

mirar-se no exemplo de ensaístas como Euclides ou Sílvio Romero era, aos olhos de Cruz Costa, propor, à ruminância do filósofo (ou ao sucedâneo brasileiro da espécie), os temas heterodoxos que fossem surgindo da pena indisciplinada de um autor independente, em que pese a ganga ideológica que lhe embaraça os passos. Era enfim medir-se pelo poder de revelação do país que desde a origem fora apátrio e ponto de honra de nossa literatura, e que para tanto não precisava ser chapadamente realista, como demonstra superlativamente o fenômeno Machado. Uma preponderância à qual pagou-se em contrapartida o preço elevado da literatice que infestou a bem dizer todas as manifestações da inteligência no país, a começar pela elocubração filosófica destemperada. Acresce-se, para complicar ainda mais a vida de quem cuida no Brasil de filosofia, que a lição de idéias do raciocínio literário nunca está onde a procuramos. Não me refiro apenas ao mal-entendido corrente e generalizado que consiste em introduzir peripécias metafísicas no *Sertão* de Guimarães Rosa ou na *Máquina do Mundo* de Drummond, como na Europa se enfiava existencialismo nos *Castelos* e *Processos de Kafka* ou nos *clowns* de Beckett. Neste sentido, literatice e filosofismo sempre andarão juntos. A dificuldade que emperra o propósito historicamente razoável de aprender com a experiência intelectual acumulada pelos escritores reside numa falha muitas vezes secular de “atitude filosófica da inteligência” de nossos homens de letras, como se queixava Mário de Andrade: “não existe uma obra, em toda a ficção nacional, em que possamos seguir uma linha de pensamento, nem muito menos a evolução de um corpo orgânico de idéias”. Sem dúvida, uma falha de *formação*, no sentido amplo que se deu ao termo, de tal ordem calamitosa que suscita com frequência o sócia degradado do autor raso lastimado por Mário de Andrade, o falso *escritor difícil* escarnecido pelo *Lundú*, que não é apenas o estrangeirado desfrutável, ou o amaneirado que confunde juízo literário e experimentação verbal, mas também o escritor contagiado pela praga profundíssima do “valoretismo” execrado por Mário. Recordo a explicação de Antonio Candido: produzindo para públicos simpáticos, porém resritos, sobretudo culturalmente, ilhado pela maioria esmagadora dos

pobres expropriados também da independência incipiente que as primeiras letras prometem, o escritor brasileiro raramente encontrou reunidas as condições que permitissem a formação de uma literatura complexa. Daí a alinhar com o meio pouco exigente, bastava um passo que ninguém recusava dar, a segregação temida vinha afinal estimular a criação de uma literatura acessível como poucas, amparada pela boa consciência da missão cumprida. Se Roberto Schwarz tem razão, esse “apequenamento da intenção literária” persiste até os dias de hoje, na exata medida em que perdura, embora substancialmente alterado, o quadro social de origem responsável pelo rebaixamento de nosso cotidiano ideológico. E continua servindo de cobertura para a modéstia de nossos resultados literários – é ainda Roberto quem provoca, para lembrar a seguir que não é por acaso que o ingrediente menos prezado na literatura brasileira é a inteligência, a capacidade de formular e emparelhar com a complexidade da hora mundial. Por aí também se compreende que nos últimos anos a renovação da prosa de ficção pela associação balanceada de raciocínio e poesia se deva a ensaístas (Paulo Emílio Salles Gomes, Zulmira Ribeiro Tavares, Modesto Carone) – e se o programa de Cruz Costa não é de todo insensato, é de se presumir que encontre ali novos argumentos. Por outro lado, é bom aproveitar a ducha fria de Roberto para lembrar que não era outra a fonte da falta de apetite especulativo de Cruz Costa, que transformada em argumento redundava pura e simplesmente em restrição mental desmoralizante. Sua mania de trocar tudo em miúdos e fugir da complicação conceitual descendia em linha direta do lado complacente do programa modernista, assim resumido por Roberto: “não vamos embarcar numa terminologia que não nos diz respeito; fiquemos por aqui, dentro desta realidade um tanto diferente e tão nossa – e que por isso mesmo está a salvo (ou idilicamente abaixo?) da cena contemporânea”. Salvo engano, não é desta renúncia que se trata nesta Digressão.

O que pedia então João Cruz Costa? Mal comparando, exigia do “pensador” brasileiro um certo sentimento íntimo que o tornasse homem do seu tempo e do seu país, ainda que tratasse dos mais remotos assuntos. A lição de Machado resume-se em larga medida ao

encarecimento dessa via oblíqua, lição devidamente reconstruída por Roberto Schwarz: como diferença e comparação estavam implicadas na matéria artística do nosso maior escritor, este só poderia tratar das grandes questões da história mundial renunciando a tratá-las diretamente. Desconfiando dessa linha cruzada, ainda que na forma mais folgada do simples senso do ridículo, Cruz Costa limitou-se, entretanto, ao lado negativo do problema, sabia o que evitar, mas engasgava na hora de esmiuçar a grande tarefa ditada pela tradição literária e ensaística que prezava. Ou por outra, recomendava que se ajustasse o ensino de Jean Maügué (espírito filosófico livre que marcou a primeira década da Missão Francesa), ensinar a ler sua época e seu país através da melhor prosa filosófica moderna, à experiência básica de todo intelectual brasileiro. Antonio Candido lembra que daquelas aulas memoráveis “se desprendia uma espécie de inspiração que aguçava o senso da vida, da arte, da literatura, da história, dos problemas sociais”, e acrescenta que Cruz Costa completava a deixa insistindo na “aplicação” da reflexão filosófica, assim entendida, ao Brasil. Onde a insensatez? Se há algo a constatar é que a presença mais ou menos organizada de elementos indispensáveis para o aparecimento de um ensaísmo filosófico de novo tipo parece não ter vingado nessa direção.

4

Resta saber o que tornava um homem de espírito como Bento Prado Jr. impermeável à feliz convergência daquelas duas tradições. Entre outras coisas, não devia encarar com entusiasmo uma perspectiva que cedo ou tarde acarretaria o abandono puro e simples da filosofia, presente embora num incontestável porém muito vago espírito de crítica e contradição. Como se isso não bastasse, a utopia duvidosa do assunto reencontrado na forma programática que se sugeriu – “filosofar sobre o Brasil” – não é convite que, em sã consciência, se faça a alguém, ainda por cima de esquerda. Seja como for, dou um exemplo, para variar comprometedor.

Também não se pode dizer à queima roupa que o Idealismo Alemão tenha filosofado coletivamente sobre a Alemanha, e muito

menos ainda na acepção primária e fatídica do termo “nacionalista”. Não só se declaravam todos cidadãos do mundo, a começar pelo Fichte dos *Discursos à Nação Alemã*, e consideravam *undeutsch* quem fosse apenas *bloss deutsch*, como sequer entenderiam a sandice que mandasse traduzir *Wirklichkeit* por “realidade nacional”. Não obstante, passaram a vida ruminando as “vantagens” (e obviamente as desvantagens) do “atraso”, porém raramente em condições de fazer a partilha entre o momento de ilusão (compensatória) e a dimensão realista que essa perspectiva comportava. No fundo, um ponto de partida provinciano, acrescido do cortejo de figuras de uma espécie de consciência nacional infeliz. Do *System-programm* da virada do século ao colapso de 1848, a Filosofia Clássica Alemã foi a rigor obra coletiva de mais de uma geração de intelectuais. Nela, os homens de idéias (e da Idéia) aprenderam a reconhecer sua acabrunhada fisionomia de homens supérfluos, bem como a inserção oblíqua do país no desconcerto das nações mais “adiantadas” da época. Trata-se, em linhas gerais, de uma reflexão reconhecidamente abstrusa – e que ia assim passando de mão em mão, pois, apesar dos pesares, a filosofia parecia funcionar na Alemanha – sobre os efeitos desencontrados da modernização em escala mundial, processo ambivalente em que uma espécie de mutilação galopante da personalidade ia queimando uma a uma as promessas de emancipação que a nova ordem social trazia consigo, modernização que além do mais, no âmbito local, chegava atrasada e assumia feição conservadora. Um descompasso nacional cuja exploração miúda e cifrada redundava em sondagem de longo alcance. Uma questão de método podia então estilizar impasses da inteligência do país, bem como inflexões nacionais das transformações em curso no mundo (a Revolução Francesa, a configuração moderna do Estado, a autonomização da arte, a generalização da forma-mercadoria, etc.) passavam a admitir transcrição especulativa imediata, por sinal de ponta cabeça. Obviamente, a *Doutrina-da-Ciência*, o *Sistema do Idealismo Transcendental* ou a *Ciência da Lógica*, não tratavam diretamente da “miséria alemã” e, no entanto, nas menores células temáticas daquelas obras herméticas, cristalizavam-se formas cujo conteúdo de experiência expressa-

va uma percepção antitética da modernidade que dificilmente encontraria equivalente nos países em que tal processo transcorria sem grandes atropelos, ou pelo menos os percalços eram outros. Por mais arrevesado que tenha sido o discurso daqueles professores longínquos – um mundo às avessas e esquadrihado com a lupa torta da especulação –, não se pode dizer que o Idealismo Alemão tenha pecado por falta de assunto, embora nenhum dos protagonistas admitisse que o seu assunto real fosse justamente aquele para o qual davam as costas ao “traduzi-lo para o alemão”.

Isso posto, inútil lembrar que não me ocorre nem de longe aproximar o caso brasileiro, enfeixado pelo estreito mandamento cruzcostiano, do registro intelectual alemão de uma transição para o capitalismo, além do mais retardatária, que não poderíamos de modo algum ter conhecido. Os termos são incomensuráveis, mas como negar, salvo engano palmar, que a comparação improvável deles fala um pouco à imaginação de todo intelectual brasileiro, sobretudo do filósofo à procura de assunto, tenha ou não consciência dessa deriva. Qualquer analogia estrita é mais do que descabida e, no entanto, um certo ar de família aparenta um ou outro sintoma do mal superior de que padeciam as respectivas classes cultivadas, guardadas todas as proporções devidas no caso. Um pouco de atenção metódica para o chão que regularmente nos falta é o quanto basta para repararmos, por exemplo, que nos seus primórdios a literatura alemã (de cuja Idade Clássica o Idealismo é parte integrante) enfrentou problemas de malformação semelhantes aos nossos. Assim, instruídos pelo nosso próprio desconforto, entenderemos melhor o empenho de um Herder, de um Lessing, de um Goethe, em suprir pela construção literária deliberada a ausência de um “passado orgânico do povo alemão”; veremos com outros olhos a máxima de Thomas Mann, segundo a qual os alemães são o povo do “eterno recomeçar sem pressupostos”, uma maneira bem alemã de dourar a pílula da “tenuidade nacional” que condenava os melhores, como o Schiller evocado na tirada de Thomas Mann, a recomeçar *da capo*; é difícil não nos sentirmos em casa ouvindo Goethe desabafar: “no fundo levamos uma vida miserável e isolada”, desabafo tanto mais familiar quanto des-

pertado pelo cotejo acabrunhador com a formidável “soma de espírito” concentrada em Paris há três gerações; até mesmo compreenderemos a circunstância atenuante alegada por Goethe – “nós alemães nascemos ontem” – como um caso de “consciência amena do atraso”, na qual, como é sabido, Antonio Candido nos ensinou a reconhecer o preâmbulo da ideologia compensatória do país novo (que aliás nem era o caso da Alemanha). E assim por diante. A tal ponto poderíamos multiplicar os jogos de espelho dessa miragem tangível, que não seria mera extravagância imaginar que “filosofar sobre o Brasil” implicaria, por tabela e acomodação recíproca de foco, passar a limpo a evolução de conjunto da Ideologia Alemã mais ou menos nos moldes que acabamos de esboçar. Noutros termos, não encarar com naturalidade a existência da filosofia no Brasil (os seus assuntos não estão disponíveis no repertório clássico) é também atinar com o assunto real do pensamento alemão moderno, a saber, com perdão do abuso terminológico, os efeitos ideológicos do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo, golpe de vista armado pela posição em falso de todo intelectual brasileiro, acrescido da ressalva assinalada linhas atrás: por mais fortes que sejam os laços de família unindo a franja retardatária da expansão capitalista moderna, não são estreitos o suficiente para apagar a diferença fundamental entre a transição europeia do feudalismo para o capitalismo e a dependência de origem colonial de países que já nasceram à sombra do capital.

5

Como ficamos? Em má posição, como sempre. Bento Prado poderia até conceder – para facilitar a vida de um ex-aluno – que uma tal combinação de engrenagem lógica abstrata, matéria social cifrada no dito mecanismo especulativo e horizonte histórico-mundial apreciado do ângulo estreito de um país retardatário, numa palavra, mais sintética e programática, que uma tal articulação de particular e universal, processo social e forma conceitual, é um (des)propósito (de resto muito manjado) mais fácil de enunciar (a

torto e a direito), como já se disse páginas atrás, do que de provar no varejo da explicação de textos. Isto sem falar na infelicidade reveladora do exemplo escolhido. Penso não só na implicância do nosso Autor com a filosofia alemã, clássica de preferência (tachar alguém de adepto da *schoene Menschheit*, pronunciada a locução com inflexão infamante, é um dos seus argumentos prediletos e fulminantes), como na lembrança que fatalmente lhe ocorreria da dupla impropriedade da contraprova escolhida: por um lado (simples chamada à ordem), é preciso convir (meia concessão) que o fenômeno alemão não está ao alcande de todas as bolsas e que além disso a conjuntura histórica favorável que o Idealismo Alemão (e congêneres) conheceu caducou, e com ela o famigerado ponto de vista da “Totalitaet”, cuja presença animava o detalhe nacional.

Quanto à sugestão esdrúxula de se filosofar sobre o Brasil, seria o caso então de referir um outro notável disparate a título de exemplo do casamento mais que duvidoso de filosofia e realidade nacional (enfaticamente descoberta nos anos 30, nome e objeto, como lembrou não faz muito Antonio Candido para governo dos que alegam não ter acontecido nada no Brasil com o fim da República Velha), ainda que sob pretexto de dar às nossas cogitações filosóficas sem eira nem beira um assunto à altura das exigências do dia. Quer dizer, Bento não deixaria de contrapor-me as páginas que dedicou, em 1968, ao tratado nacional-especulativo de Álvaro Vieira Pinto. Repasso com algum detalhe um confronto evocado noutros estudos. No artigo em questão, Bento fazia um breve inventário, muito respeitoso e sobretudo semeado de referências ao repertório filosófico mais eminente – e nisto consistia a graça contida do escrito –, de uma variada gama de desatinos conceituais cometidos em nome da identificação do pensamento com o malsinado “ponto-de-vista-nacional”. Para melhor ressaltar o grotesco do empreendimento, Bento comparava-o sem pestanejar à *Fenomenologia do Espírito*, em parte por cinismo óbvio, em parte por balda de quem se criou na escola da Dissertação Francesa, que manda multiplicar as comparações com os grandes do passado. Um cacoete que vinha a calhar, pois o efeito cômico era devastador: uma odisséia da consciência nacio-

nal nos moldes da narração hegeliana (que evidentemente não padecia dessa restrição bizarra), onde a Nação ocupava o lugar da Substância e nos era servida sob as espécies do “universal-concreto”, enquanto o subdesenvolvimento, por seu turno, via-se elevado ao céu especulativo na forma de uma pretensa “inadequação entre o *em-si* e o *para-si*”, ao mesmo tempo em que a dialética do Senhor e do Escravo comandava e explicava as relações entre pensamento europeu e pensamento colonial – esta última figura, ponto de honra nacional-especulativo, à sombra do qual aliás pilhava-se à vontade autores jamais citados. Em suma, um monumento ao despropósito filosófico.

Para governo dos mais moços, lembro que a breve análise de Bento arrematava antiga birra uspiana, que aliás renasceria em nova chave nos meados dos setenta, a ponto de virar moda desancar o finado ISEB. Ainda não era esse o caso em 1968. Quatro anos antes, o golpe militar desbancara o nacional-desenvolvimentismo, cujo fiasco tornara ilegível a Suma Filosófica do período. Aquela “algaravia fenomenológica” já não comovia mais ninguém. Nem mesmo nossos alunos, esquecidos dos tempos em que, na pessoa de alguns veteranos, exigiam cursos de “lógica brasileira” (a “lógica concreta” do “ponto-de-vista-nacional”). E se agora (1968), conforme assinalava Bento, voltavam a torcer o nariz para o caráter “técnico” das aulas que recebiam, é porque um novo gauchismo estava na ordem do dia, do qual aliás era expressão fiel o artigo em que o Bento lançava a última pá de cal no desastrado amálgama de especulação filosófica e inspiração local. (A propósito, o problema com Vieira Pinto é que a inspiração nunca foi local. Nada no livro especifica a “realidade nacional”, evocada a todo momento como critério de verdade. Salvo a condição óbvia do subdesenvolvimento, nada a identifica como brasileira. O livro é uma apoteose de abstração filosofante).

Como disse, a birra vinha de longe e não era só nossa, mas de toda a “escola de São Paulo”. Olhávamos com desconfiança a desenvoltura dos intelectuais cariocas e não é difícil saber porque. Basta recordar os termos já bastantes esfriados de que se serviu Al-

fredo Bosi, num momento de impaciência com nossos antigos pendores crítico-liberais, para pôr no seu devido lugar a cultura uspiana: “operosa, bem pensante, segura de si, um tantinho ciosa de suas origens (e aí enfatuada como qualquer academia)”, e como se isto não bastasse, penetrada até o âmago por um “difuso racionalismo técnico, que é a boa consciência do profissional”. Era natural que, em nome do rigor acadêmico assim entendido, desdenhássemos as elocubrações mal alinhavadas do indigitado Sartre tropical, que juntava alhos com bugalhos. Uma falta de jeito que só poderia chocar quem imaginava ter nascido dentro das idéias filosóficas européias e possuindo em consequência o segredo do seu bom uso. O que no fundo não era inteiramente falso, mas não deixava de ter sua graça.

É sempre bom lembrar que, naquela quadra, a vida filosófica uspiana não era fácil. Pairava sobre ela a suspeita da nota falsa, da falta de substância intelectual, embora fôssemos incansáveis em nosso zelo estudioso – fazíamos questão de cursos puxados. Nossa maneira custou a firmar-se e, muito mais ainda, a impor-se. À direita, amadores que julgavam filosofar por terem lido alguns livros de filosofia exigiam o que ainda não podíamos oferecer – questão de tempo e até de princípio –, os sinais de uma maioria da qual apresentavam a imagem caricata. À esquerda, os nacionalistas tachavam-nos de colonizados. Por ocasião do artigo em que Bento voltava a divertir-se às custas dos equívocos da transfiguração filosófica da “realidade nacional”, os primeiros não vinham mais ao caso; quanto aos segundos, não se pode dizer, com perdão da insistência, que o descrédito que os vitimava fosse indício seguro da evaporação do problema real que não souberam formular, mas do qual continuava a dar notícia a própria maneira bisonha de o deixar escapar. Na realidade, o sistema de impropriedades que o subdesenvolvimento arrastava consigo afetava a todos, nativistas isebianos e cosmopolitas uspianos, porém com efeitos desiguais. Quer dizer, o escândalo bem composto e armado de nosso Autor diante do disparate nacionalista reiterava mais uma vez um desequilíbrio generalizado de percepções e argumentos próprios da posição em falso característica da situação de dependência. Sem exagero, todos tinham boas razões para errar o

alvo. Explico-me, recapitulando alguns dos termos do quiproquó, do qual é ramificação tardia o desencontro que venho relatando, e no centro dele a demanda indigesta do assunto filosófico tingido pela experiência intelectual acumulada e nem sempre organizada na periferia do mundo moderno.

Em linhas gerais, no que consistia afinal a literatura filosófica isebiana, cujo flagrante despropósito sempre convém evocar para esgarçamento dos mal avisados inimigos da gratuidade especulativa em filosofia, em má hora confundida com a pura e simples falta de assunto? No fundo, uma transcrição em jargão existencialista dos principais lugares comuns de nossa tradição crítica, voltada, como se sabe, para o enorme ponto morto de uma cultura a reboque. Estes últimos vinham, portanto, de longe e bem ou mal refletiam impasses objetivos. Já o primeiro era recente e repercutia a voga filosófica predominante, fechando o círculo com ironia involuntária: sendo ditada pelo prestígio metropolitano de que gozava, a chave explicativa e redentora denunciava a extensão do estigma por extirpar, confirmando ao mesmo tempo o desacerto do diagnóstico herdado. Quanto a nós, víamos nisso tudo apenas os bons autores estropiados e mal acompanhados (maiores e menores eram indiferentemente lançados na vala comum do “ponto-de-vista-nacional”), e permanecíamos cegos para o resto — que era tudo —, quando muito matéria de curiosidade sociológica. Uma filosofia da “existência colonial” de fato não cheirava bem. Sorríamos da “escassez metafísica” que pulsava no âmago do subdesenvolvimento, da falta de “densidade ontológica” do homem colonial, “metafisicamente oco”, e assim por diante, até a famosa exportação de Não-ser e importação de Ser, passando pelo Ser-outro da situação colonial. Um sorriso que embora tarde iria amarelecer: mal comparando, não faz muito, alguém reparou que na obra máxima de Giannotti, por definição compêndio superlativo da filosofia uspiana, a crise do capitalismo avançado é apresentada em última análise como uma crise ontológica. Possivelmente, menos uma infelicidade do autor do que do gênero, em todo caso um problema que ultrapassava ambos. Voltando ao amálgama de complexo colonial, como se dizia na época, e fraseologia existen-

cialista, seria difícil precisar o que menos se chocava com nossa maneira, se a liga inusitada entre esferas de cuja contaminação recíproca suspeitávamos, se o consumo desenvolvido de um aparato terminológico que entre nós não chegara a “pegar”, ou pelo menos se acomodara discretamente à nossa sobriedade acadêmica. Lembro, a propósito desta segunda razão de desencontro, que o existencialismo paulistano, além de cultivado por diletantes, o que acrescia a “autenticidade”, era de direita e regularmente tripudiado por um Oswald de Andrade (que aliás também teve o seu sarampão existencialista) e o nosso João Cruz Costa, com a ressalva da simpatia deste último pelo viés “nacionalista” (por reatar, apesar de tudo, com uma tradição intelectual de que era intérprete e herdeiro), descontado o verniz filosofante conforme o gosto do dia, que não costumava mesmo levar a sério. Enquanto a “autenticidade” paulistana naufragava na mera tolice, sua contrapartida carioca tinha pelo menos o mérito, não menos pachola, de atribuí-la ao capitalismo nacional. Complicando um pouco mais nossa equação, recordo que o dito amálgama não era tão insólito assim, o exemplo vinha do alto: refiro-me ao itinerário do próprio Sartre que, a caminho da fusão com o marxismo, principiou por colocar a filosofia da existência a serviço do anti-colonialismo. O arremedo isebiano, que também fundia ontologia existencial e retalhos de marxismo fenomenológico para dar conta do axioma sartreano acerca do caráter sistemático do colonialismo, não deixava de ter consistência: de resto, como resistir, na periferia do dito sistema, ao *pathos* heróico da interpelação sartreana? Seja como for, o fato é que aquele vocabulário sincrético, mais ou menos autorizado por Sartre, inundou uma parte considerável dos ensaios de decifração das anomalias brasileiras. O fenômeno não era novo. Um observador de nossa vida ideológica poderia reconhecer no surto isebiano de fenomenologia aplicada (a torto e a direito, inclusive) um elo numa cadeia de episódios cujo primeiro capítulo remontaria provavelmente ao primeiro ato de nosso “modernismo”, como denominava José Veríssimo o processo de atualização cultural que a partir dos anos 70 do século passado acompanhou e glosou em prosa e verso a agonia do Império, a marcha do Abolicionismo e

outros tantos sobressaltos em nossa modorra secular. Falou-se muito em aurora burguesa, mas isto agora não vem ao caso, porém a constelação familiar: um esforço redobrado de descoberta e revelação do país real, recalcado por um longo passado de bovarismo, com o auxílio, entre outros recursos disponíveis no arsenal ideológico do Velho Mundo, de versões mais ou menos amalucadas (sem prejuízo do rendimento ideológico delas) de filosofias populares como Positivismo, Evolucionismo, Monismo e quejandos. No que concerne às doutrinas em voga, uma espécie de revisão crítica generalizada sob a égide do mais completo desgoverno conceitual. Esse o vício de origem da algaravia isebiana – tudo bem pesado, uma virtude.

Ora, Bento registrou apenas o desajuste, prova cabal de que trilhávamos o caminho justo, e sobretudo contraprova de que a matéria bruta da experiência intelectual acumulada no país não se prestava sem desatino às cogitações filosóficas, sem deter-se, no entanto, na questão espinhosa (ou ociosa) de saber se era o gênero convencional que não comportava assunto tão fora de esquadro, ou se era este que não estava à altura da forma elevada exigida pelo primeiro. De qualquer modo, preferiu ignorar a tradição mencionada há pouco, cuja continuidade o desconjuntamento em questão a um tempo assegurava e mascarava. Exasperado pela fraseologia, Bento não só tomou-lhe a insensatez ao pé da letra, como inverteu o raciocínio, vendo nos evidentes malefícios do nacionalismo filosófico uma decorrência da metafísica da consciência em que este se apoiava e travestia. Nisto estava em casa. Mas se dissesse que Bento Prado simplesmente atendia à voga estruturalista do momento, que mandava destronar as filosofias do Sujeito, verdade que em nome do mais elementar bom senso, ferido no caso pelo constante atentado às noções mais corriqueiras de conhecimento, objetividade, etc., sacrificadas no altar do ponto-de-vista-nacional; e acrescentasse que, embora em nova chave, sua *démarche* dava seqüência a um vezo nacional – mesmo assim, não estaria fazendo justiça por inteiro ao andamento complexo do nosso impulso mimético. Os empréstimos metropolitanos sucediam-se dos dois lados, com a diferença de que não nos passava pela cabeça a transcrição local das teorias que estudá-

vamos – sexto sentido do estrangeirado cujo desconforto íntimo o faz pressentir o passo em falso. Todavia, ao reproduzirmos com escasso fundamento imediato a derradeira reviravolta da filosofia francesa, substituindo a Consciência pelo Conceito, como se dizia nos idos de 60, acompanhávamos também nossa segunda natureza, que embora postiça, como era regra no país, tinha a seu favor o lastro relativo que remontava à continuação do transplante original do qual procedíamos. Trocando em miúdos: no artigo de 68, era com a maior naturalidade que Bento retomava a conceituação filosófica a cujo crivo poucos anos antes Gérard Lebrun submetera os equívocos desconcertantes da “realidade nacional”, e com tanto maior naturalidade quanto o desdobramento recente da filosofia francesa perseverava, com ênfase redobrada, na mesma trilha balizada pelo pensamento universitário à sombra do qual nos educávamos.

Não posso me explicar por extenso agora, nem entrar no mérito da guinada ideológica em questão. Limito-me a lembrar que a lição de Lebrun – ministrada no calor da hora e com tato exemplar por um intelectual europeu recém desembarcado nos trópicos em ebulição – mobilizava contra a “algaravia fenomenológica” de Vieira Pinto a prata da casa, francesa por certo. Em 1962, procurando compreender a aclimatação desastrosa de uma terminologia filosófica num país em que a vida intelectual sempre correu por uma pista mais estreita, pavimentada pela preponderância da forma literária aliada ao ensaio de interpretação social, Lebrun reatava com o ensino de um outro professor francês em missão, Gilles-Gaston Granger, que durante sete anos multiplicara diante de nós as razões para adotarmos o divisor de águas de Jean Cavailles, cujo programa epistemológico contrapunha, às filosofias da consciência, uma filosofia do conceito, à altura das práticas modernas do saber. Por outro lado, era-lhe necessário sustentar que os desmandos nacionalistas do pensador carioca deviam-se a uma escolha filosófica infeliz, que o confinava ao campo minado de uma doutrina do sujeito, para melhor demarcar o terreno (europeu) em que estávamos autorizados a nos separar da maré fenomenológica em refluxo: o radicalismo do professor Vieira Pinto,

observava, não é obviamente de sua lavra, mas decalque do pensamento francês que se formou na escola do existencialismo alemão, uma cultura de oposição fundada em “conceitos éticos e ontológicos sem qualquer base científica”. (Esse o argumento que queríamos ouvir.) Com quem insinua: quase um enxerto, não fosse o talento literário de um Sartre, de qualquer modo a estação fenomenológica representava um interregno no pensamento francês, que afinal voltava a fazer valer o peso da tradição interrompida, repudiando o culto da “experiência vivida” celebrado pelos amigos da Existência, justamente o trabalho de sapa que Granger vinha perseguindo sob nossas vistas, acomodando-nos, entre outras distinções, à separação decisiva de ciência e percepção, amalgamadas pelos adeptos da *Erlebnis*, fustigada em consequência pelo jovem Giannotti, em cujos escritos e cursos o “vivido” era regularmente “triturado”. Está visto que não nos convinha um lapso ao quadrado. A estréia brasileira de Lebrun – derradeiro herói civilizador de uma linhagem fundada por Jean Maugüé – vinha, portanto, recapitular alguns passos de nosso passado imediato, ao qual devíamos a chance de evitar o fiasco da fraseologia nacional-filosófica, além de anunciar, em mais de um momento do seu requisitório, o natural desfecho “estruturalista” da corrente que nos arrastava desde o berço. Prolongando a linha de tiro fixada por Lebrun, não se pode dizer que Bento voltava a abater em pleno vôo observações preciosas se consideradas do ângulo mais geral de interpretação da experiência contemporânea, mesmo porque era muito difícil discerni-las, caso existissem, no cipoal da prosa isebiana. É certo que dava as costas ao possível relevo da paisagem intelectual próxima, deixando de ver que o descolorido dela atingia a todos por igual. Mas também não era menos certo que os fios puxados por Lebrun, revistos em perspectiva, nos amarravam a uma incipiente linha evolutiva local que principiava a se impor no pequeno mundo universitário e cedo ou tarde deveria submeter-se à prova dos nove da realidade.

Tudo isso dito, ficamos na mesma, com uma diferença: desta vez, era a gafe isebiana que punha de quarentena um horizonte real, de tal sorte que durante um largo período as singularidades de nossa

integração dissonante no processo mundial deixaram de falar à imaginação dos filósofos mais aparelhados do país. Até que se quebrasse o encanto, valia o círculo vicioso: como nossa formação filosófica não se completasse e perpetuasse seu lugar subalterno na evolução de conjunto da inteligência do país (questões de talento à parte), vivíamos à míngua de assunto, e na falta deste, a dita formação parecia prolongar-se indefinidamente na aridez do momento técnico bem assimilado, porém sem antes nem depois. Nessas condições, armadas pela dependência, era natural que as ilusões se acumulassem de parte à parte: de um lado, a camisa de força do assunto prescrito, baralhando forma e fundo; de outro, o mal disfarçado sentimento de pairar acima da indigência-ambiente (mais um fato do que um mérito), acompanhado da ilusão complementar de que o nosso público verdadeiro encontrava-se na Europa. Completando o quadro de equívocos cruzados, seria o caso de lembrar que o autor de *Consciência e Realidade Nacional* era um professor de filosofia que nada ficava a dever ao similar uspiano, salvo o parafuso a menos (ou a mais?) que o levou a aceitar a incumbência de elevar à altura da especulação filosófica o programa nacionalista que, para bem e para mal, pusera o país em movimento. Uma combinação que não deu certo, mas também não sabíamos dizer porque. Isto sem falar no equívoco maior, que nos ultrapassava a todos: os estudiosos do período costumam ressaltar o verdadeiro paradoxo ideológico que foi o surto nacionalista de então, não só por cristalizar uma quimera, a do desenvolvimento capitalista auto-sustentado, mas por espriar-se no exato momento em que o país ingressava de vez no circuito internacional do grande capital. Que um professor de filosofia embarque em canoa furada, espanta muito menos (é até compreensível) que o espetáculo em escala nacional de um ideário cuja preponderância política se vê acrescida a cada desmentido que lhe inflige a realidade.

A essa grande ilusão somava-se outra menor, porém igualmente estranhada na inteligência da época, a de que os intelectuais influiriam no curso do mundo. Tanto quanto a prosa especulativa ar-revesada, os conceitos estropiados, o desvio metafísico de fundo e,

sobretudo, a idéia infeliz de passar para a linguagem da filosofia a mitologia difusa da “realidade nacional”, também pesou na aversão de Bento Prado por esse gênero de elocubração a desmesura representada pela entronização do filósofo que tal tipo de especulação acarretava – como lembrava Bento, um funcionário da humanidade, segundo a definição clássica, com a atribuição suplementar de guiar os passos de um Estado desenvolvimentista. A filosofia isebiana trocava, assim, em termos bem graúdos, a vocação dirigente enfaticamente alegada pela *intelligentsia* do período. Se recordarmos o sistema de inibições que inclusive por uma questão de método ainda nos governavam – e aos poucos o tempo foi diluindo –, nada poderia chocar mais a fé de ofício de meu mestre Bento Prado. Se ainda fosse preciso acrescentar uma derradeira e decisiva razão para consolidar a certeza de Bento Prado de que lhe estou impingindo no mínimo um falso problema, bastaria mencionar esta inquietante convergência – ou simplesmente bisonha – de assunto filosófico induzido pela meditação da realidade próxima muito pouco filosófica e a adaptações, local de um *topos* com a idade de Platão, o elogio do filósofo enquanto sal da terra, mote glosado e atalhado em mais de uma ocasião pelo próprio Bento à medida em que seus colegas chegavam à independência especulativa, filosofando por conta própria e risco. Noutros termos, quando se bate na tecla suspeita do instinto de nacionalidade (e não basta evocar a ressalva machadiana), cedo ou tarde soará a nota muito desafinada da função diretora da filosofia. Mais uma vez, seria o caso de observar que os ideólogos do ponto-de-vista-nacional em filosofia voltavam a dar seqüência a um outro vezo nacional; mais precisamente, juntavam ao tradicional empenho iluminista dos letrados da terra (contrapeso da dependência estudado por Antonio Candido no atacado e no varejo), uma versão peculiar de um outro lugar comum da crítica da história intelectual brasileira, a saber, que a inteligência do país não tem mesmo queda para a especulação filosófica. Digamos então, traduzindo essa mistura de constatação e preconceito altissonante para os termos do nosso problema, que traduziam ambos, antes de tudo, uma falha de formação de que ainda não nos curamos inteiramente. Recordo que, ainda

há pouco, esbarrávamos noutra registro desse mesmo clichê, a observação de Mário de Andrade segundo a qual falta envergadura filosófica à inteligência literária brasileira, sem com isso pedir uma literatura de pedantes, apenas que se juntasse à força generalizadora da forma estética uma faculdade de formulação específica. Sociedade amorfa, literatura amena, outra meia verdade corrigida por Roberto Schwarz ao mostrar no caso excepcional de Machado como era possível reconstruir em profundidade a aparente “platitude” do país, começando, como vimos, pela identificação do marco zero da rotina intelectual de todo homem de letras brasileiro: mais uma vez, o fôlego curto que nos infelicita em matéria de pensamento prende-se ao sistema de impropriedades, gerado no seio do primitivo complexo colonial e reproduzido pela nova dependência, mecanismo que, ao encolher e desqualificar a dimensão cognitiva própria da vida das idéias, diminuía nossas chances de reflexão ainda que facilitasse a vida do observador desabusado – como seria o caso mais tarde do nosso Cruz Costa, que não se deixava empulhar, mas pouco conseguia explicar.

Ora, os filosofantes cariocas espartilhados pelo ponto-de-vista-nacional, ao tentarem passar a limpo o passado cultural do país, e ao engrossarem, por conseguinte, o coro da crítica recorrente do bovarismo da inteligência brasileira, tinham notícia de que no campo das idéias gerais não fomos mesmo muito longe, só que, para variar, davam forma desastrada a mais esta manifestação do “complexo colonial”: registrada nossa inapetência filosófica, atribuíam-lhe o condão de retardar gravemente o processo brasileiro, emperrado por falta de filosofia. Lavrado o disparate, era natural que coubesse ao “ponto de vista do infinito”, ocupado pelo filósofo, o apanágio da “formulação dos problemas nacionais no âmbito da visão histórica de conjunto”. Despropósito à parte, se não chegaram a ser a voz da nação como pretendiam, foram no entanto ouvidos, e, no calor da hora, tal audiência chegou a pesar politicamente. Quanto a nós, estudávamos, preparávamos teses e não sabíamos converter nossa supremacia de técnica intelectual e saber acumulado em influência política, a rigor nem cogitávamos disso. Mesmo porque não éramos ideólogos e fa-

zíamos praça disso. Mais uma vez: a macia lentidão muito mais inclinada a resolver os problemas do que enfaticamente interessada em concluir, aliada à modesta consciência das questões preliminares imperativas, emblema do *ethos* uspiano de origem, dava dignidade metodológica à quase nenhuma repercussão da Faculdade de Filosofia no ambiente nacional em ebulição. De qualquer modo, íamos cuidando da nossa “formação”, e se dávamos as costas às elocubrações isebianas era porque elas maltratavam problemas que não estavam em nossos textos, como observou mais tarde, recapitulando a miopia uspiana, um dos principais protagonistas daquele desencontro histórico. Daí à confirmação da nossa vocação de *tímidos* – moral provisória na estratégia do pensamento – era um passo. Repetindo: como se não bastasse a liga abstrusa de “complexo colonial” e fraseologia fenomenológica para os escarmentar e desacreditar de vez qualquer propósito de identificar um assunto significativo fora do repertório clássico, a ambição anacrônica de restauração da visão sinótica da Teoria filosófica na sua antiga enfática acepção (com o cortejo de todas as suas veleidades políticas) vinha arrematar de vez o disparate, além do mais recentemente sepultado pelo eclipse franceses da supracitada fraseologia. A timidez da maneira filosófica professada pela linhagem uspiana, simbolizada superlativamente por Bento Prado Jr., tinha pelo menos a vantagem de preservar-nos da miragem de que os intelectuais, e os filósofos na linha de frente, podiam alguma coisa. Por esta pista não correríamos.

6

Tudo isso dito e repisado, chego ao término desta Digressão sem ter dito nada que Bento não soubesse e muito melhor do que eu, e por isso mesmo justificadamente inquieto com as conjecturas extravagantes do ex-aluno. Restringindo-me ao ponto nevrálgico delas, recordo apenas que lhe devo a sugestão de confrontar a tenuidade da vida filosófica nacional à formação relativamente bem sucedida do sistema literário brasileiro reconstituído por Antonio Candido. A deixa encontra-se no artigo de 1968 sobre o falso problema da filosofia no Brasil. Depois de referir de um modo muito peculiar a dis-

tinção hoje clássica entre simples manifestação literária e literatura propriamente dita, em função da qual cabia finalmente assinalar a “instauração” da literatura brasileira – voltaremos ao termo dissonante –, Bento não escondia a conclusão pouco lisonjeira, mas nem por isso comprometedora, sinal de que no fundo não havia real embaraço à prosperidade do talento filosófico entre nós: se observarmos o panorama filosófico nacional à luz daquele quadro conceitual, veremos que provavelmente nenhuma “escola” deixa de estar representada, mas são “manifestações filosóficas” avulsas cuja resenha nada diria a um leitor europeu. Em suma, no que concerne à filosofia no Brasil, o seu registro de nascimento ainda não foi lavrado.

Um juízo que estava longe de provocar consternação, nem mesmo mudança de rumo. Até porque nem tudo era apenas divulgação: embora manifestações desgarradas, havia entre elas, assegurava enfaticamente Bento, algumas notáveis. Complacência devida ao esforço dos confrades em dotar o país de obras que o emparelhassem aos grandes centros culturais? Os novos tempos já não exigiam mais tal simpatia programada, sinal de que ia bem o casamento de talento local e assimilação dos temas propostos pelo repertório internacional. Deste ajuste (ou desajuste), o juízo em questão era um espelho fiel, um olho posto na terminologia francesa do momento, enquanto o outro refletia, numa fórmula perfeita, o descolorido da paisagem próxima: como, entretanto, não convergiam, o curto-circuito passava despercebido e a reflexão perdia uma chance. Explico-me. Sem exagero, Bento via, na obra clássica de Antonio Candido, não os esquemas conceituais adequados à explicação de um fenômeno capital como os percalços característicos da formação de uma continuidade literária, mas o similar brasileiro da arqueologia de Foucault, cujo ponto de honra era justamente a identificação de descontinuidade: acresce que o Sistema em questão, além de aparentado com a *epistémê* foucaultiana, também tinha todo o jeito de um sistema diacrítico de oposições, como mandava o novo figurino linguístico das ciências humanas, de tal sorte que só haveria sistema literário, quando ler um autor significasse “interpretar a distância que o separa dos demais”.

Ponto por ponto, o assunto de Antonio Candido exigia o raciocínio inverso. Sirva novamente de exemplo o caso extremo de Machado de Assis: “numa literatura em que, a cada geração, os melhores começam *da capo* e só os medíocres continuam o passado, ele aplicou o seu gênio em assimilar, aprofundar, fecundar o que havia de certo nas experiências anteriores. Este é o segredo da sua independência em relação aos contemporâneos europeus”. Além do mais, embora suas fontes intelectuais fossem obviamente européias, como ocorria com qualquer ocidental civilizado, só a consciência literária de sua integração na continuidade dos problemas da ficção nacional poderia esclarecer a dimensão da sua prosa. Inútil lembrar que se torno a bater na tecla da *formação* – abafada no artigo de Bento pela equiparação prestigiosa, com um elenco de idéias que a desautorizava pela raiz – é para sublinhar mais uma vez, refletido na referida incongruência, o ponto de fuga do argumento esboçado nesta Digressão. E como vimos, neste capítulo das comparações entre linhas evolutivas, Machado é duplamente exemplar: primeiro, em negativo, por não ter ainda equivalente no domínio das letras filosóficas nacionais, cuja configuração incipiente é de ontem; segundo, porque “deu o exemplo de como se faz literatura universal pelo aprofundamento de sugestões locais”. Repito a ressalva: o cotejo cessa, na medida em que reparamos de saída que a filosofia não comporta figuração, para voltar à baila tão logo reconhecemos que a força explicativa do discurso filosófico depende da singularidade do ponto de observação no qual não pode deixar de se apoiar. Noutros termos, a sempre mencionada universalidade literária e, com mais forte razão, filosófica, nunca é qualquer, isto é, mera cifra das grandes questões da assim chamada condição humana, reservadas em princípio às velhas culturas, cabendo-nos em consequência, nos confins da civilização, o triste privilégio dos temas exóticos que exorbitam daquela ordem excelsa: se lembro assim meio fora de hora a falta de cabimento dessa divisão do trabalho, é porque a sua refutação, mesmo quando feita em nome da necessária determinação recíproca de universal e particular, continua a conceber o primeiro, reclamado como quem reivindica o direito nacional à profundidade,

nos mesmos termos etéreos da ideologia metropolitana combatida, em lugar de entendê-lo como resultado definido a cada volta do relógio do mundo (o que é um problema universal hoje?). Vai nessa direção uma das lições – entre tantas outras, como se está vendo – do ciclo machadiano de Roberto Schwarz: figurando disparidades nacionais, Machado projetava o acanhamento de nossa diferença muito local no plano universal das grandes questões da cultura contemporânea que, no entanto, saíam arranhadas de um confronto que em princípio nos diminuía; na verdade, uma desqualificação recíproca, que entroncava a sua matéria literária mais modesta na bancarota européia de que se ocupava a literatura mais avançada do tempo; uma convergência que dá muito o que pensar, a um tempo universal e específica, e cuja chave deve ser procurada nas idas e vindas do processo mundial do imperialismo, que se desenhava nas últimas décadas do século passado. Seja como for, são esquemas que não podem ser deixados de lado quando se tem em mente o programa de nossa maioria em matéria filosófica.

O tributo pago às vezes por Bento Prado, naquele artigo hoje longínquo, era em parte um expediente retórico de momento a serviço de um propósito epistemológico mais amplo: como evitar, no estudo da cultura nacional, os preconceitos conjugados do psicologismo e do historicismo que lhe pareciam então inerentes ao gênero, a julgar pelos equívocos complementares de Cruz Costa e Vieira Pinto? A historiografia de Antonio Candido era uma prova de que não se tratava de uma falibilidade de um gênero que, por isso mesmo, descartávamos: “não é, assim, uma ‘alma nacional’ que se exprime nesse sistema – é, ao contrário, nele que indivíduos e grupos interpretam e re-interpretam suas ‘almas’. Anti-psicologista, esta perspectiva é também anti-historicista: é só no interior de um sistema sincrônico deste tipo que a história assume sentido positivo e que a diacronia se torna inteligível”. Em tempo, traído pela terminologia, salvo, porém, pela sintaxe que comandava o raciocínio, enquanto para nós (se cabe a menção), que o acompanhávamos nas sucessivas obediências francesas (e aprender a estudar era em larga medida aprender a imitá-lo), como nos faltasse a perícia retórica com que

juntava o que não podia andar junto, restava apenas o pastiche sem futuro explicativo. Isso posto, torno a recordar que o batismo intempestivo de Antonio Candido era decorrência natural do anátema sobrevindo com os novos ventos filosóficos: com o eclipse recente do “humanismo”, seguramente por razões muito diversas das alegadas pelos críticos parisienses do finado idéario histórico-transcendental, encarnado como se disse pelo interregno francês da fenomenologia e assemelhados, caíam, por conseqüência, em desgraça as noções correlatas de consciência e história, irmanadas pelo insustentável pressuposto comum da continuidade. Como o novo foco recaísse sobre a idéia de “sistema”, estava armado o curto-circuito de que falamos. Nestas rendições de guarda comandadas à distância, os uspianos destacavam-se ao menos pela sobriedade, apresentada oportunamente como apanágio paulistano, que lhes era facultada pelo passado francês, suficientemente remoto para ser ouvido como a voz da própria natureza. Já aludi à dupla fidelidade do nosso impulso mimético, garantia de uma continuidade tão postiça quanto verdadeira. Como Bento tinha em mira o várias vezes falso problema da filosofia no Brasil, a invenção estruturalista dos espectros gêmeos do Sujeito e da História, cuja continuidade se deve à identidade do primeiro, vinha a calhar, pois entroncava, em nosso ponto de honra metodológico, a *autonomia do discurso filosófico*, assegurada, como salientado em mais de uma ocasião, pela disciplina historiográfica, graças à qual os primeiros professores franceses imaginaram enquadrar e polir os maus modos exibidos pelos brasileiros que se aventuravam no mundo das idéias – e como se vê, não nos vacinara inteiramente contra as flutuações do influxo externo. Mais uma vez, não estou dizendo nada que Bento não saiba e não formule inclusive no corpo do mesmo raciocínio, por assim dizer bifronte. Depois de dar a César o que não é de César, Bento voltava a registrar – sem ironia – a preponderância do supracitado influxo externo, patente na dispersão das “manifestações filosóficas” perdidas, como diria Silvio Romero, no toverlinho da nossa indiferença: “essas obras e esses trabalhos” – muitos deles notáveis, embora resenhá-los, como já observou, não implique em nenhuma informação para o leitor europeu

– “não se organizam no tempo próprio de uma tradição, nem se articulam no interior de um sistema próprio: é de fora, como sempre, que lhe vem a sua coesão”. *Não poderia alguém incriminar-se com maior rigor*. É por isso mesmo a acuidade do olho clínico de Bento – novamente o sexto sentido farejando a gafe no ar – esgotava-se nela mesma: tudo bem pesado, uma seqüela da experiência intelectual brasileira, cuja atomização por certo não favorecia a consideração simultânea desse balanço entre observação justa e argumento impróprio.

Acrescento em tempo um detalhe para os maiores de quarenta anos: linhas atrás, chamei a atenção para o uso insólito do termo “instauração” aplicado à formação do sistema literário brasileiro descrito por Antonio Candido – nosso termo de comparação privilegiado segundo a deixa do próprio Bento. Trata-se de uma expressão quase fóssil e imagino que o seu emprego não tenha sido deliberado: vem de um livro publicado em 1940, por um representante muito característico do espiritualismo quase secular da filosofia universitária francesa, Etienne Souriau, *A Instauração Filosófica*, que talvez tenha ficado na memória dissertativa de muitos de nós, graças à incorporação parcial dele aos argumentos de Gueroult acerca da legitimidade da História da Filosofia. Não que este último adotasse o esteticismo do primeiro – muito convencional aliás –, mas o enigma da indestrutibilidade das filosofias era um convite a encarar cada filosofia como a “instauração” de uma realidade própria, uma espécie de “real filosófico”, sustentado por uma “arquitetônica” singular e incomensurável pelo metro do “real comum”. Toda obra filosófica apresentava-se, assim, aureolada por um *éclat propre*: um brilho sob medida, pois para o nosso gosto profissional o seu reino não podia mesmo ser deste mundo. De sorte que, até naquele lapso de pomenor – fundindo, além do mais, filosofia e literatura –, Bento punha no diário a prata da casa, na verdade, resíduo de um transplante mais antigo e agora índice da mitologia pessoal dele.

Deixando de lado o vocabulário enfático da “instauração”, Bento seguramente pensava em nossa alforria especulativa ao visar o extremo oposto: não havíamos nascido para a filosofia, porque o

correspondente sistema de obras, público e tradição ainda não se completara, se dermos uma versão mais prosaica ao que então tinha em mente. Feitas as contas, nossa certidão de nascença já fora de fato passada com os primeiros frutos da missão francesa. Outra coisa era a maioria propriamente dita, hoje menos *introuvable* que nos idos de 60, sobretudo se a julgarmos segundo o padrão convencional da reflexão pessoal. Outro indício seguro do novo estágio, pelo menos conforme os critérios da casa, que favoreciam as tendências à vida intelectual de bicho de concha, refúgio dos técnicos da inteligência, é o fato dos nossos maiores passarem a aceitar sem muito pejo a denominação genérica de “filósofos”. Voltando ao assunto na década seguinte, Bento variava a angulação, trazendo para o primeiro plano o que antes registrara porém relegara, a lógica muito peculiar de nossa formação, cujo marco zero passava então a destacar, mais ou menos, no mesmo diapasão civilizatório de Mário de Andrade e Antonio Candido, a saber, a pequena revolução cultural que foi a instituição de cursos regulares de filosofia em nosso meio universitário. É verdade que também mudavam os ares do tempo. Como declinasse o regime militar, principiava a estação dos balanços e crônicas de origem. Convidado a justificar a vida filosófica perante à nova conjuntura que se delineava, Bento também recapitulava: no Brasil, e particularmente em São Paulo, “a instalação da escola precede e condiciona o exercício do pensamento – ela tornou possível a passagem do puro consumo da filosofia a um esboço de produção”. E isto foi bom, arrematava. Foi, antes de tudo, necessário: o fardo do subdesenvolvimento, na realidade, obrigava-nos a inverter a seqüência natural européia, que subordinava a reflexão filosófica ao andamento vivo da cultura independente, assegurando-lhe envergadura, graças ao vínculo efetivo com o conjunto do processo social. Todavia, a ordem inversa não nos condenava totalmente ao arbítrio da especulação suspensa no ar. Ou melhor, o enxerto civilizatório de que bem ou mal nos beneficiávamos, na figura da cultura escolar francesa, de qualquer modo vinha na esteira da transformação moderna da filosofia em especialidade universitária: uma reviravolta européia datada do oitocentos que afinal nos favorecia, pois o

empobrecimento da experiência intelectual no centro podia muito bem vir a ser a chance histórica da periferia que começava a se associar ao circuito acadêmico mundial. Com isso, era a famigerada “gratuidade” dos que entre nós cuidavam de filosofia que mudava de sinal, de sorte que um zigue-zague sem passado nem futuro deixou-se canalizar, dando início à nossa formação, ainda que no trilho necessário, porém um pouco bitolado da cultura escolar.

Vai nessa direção uma observação de Antonio Candido, a rigor o fio vermelho da presente Digressão: “um lento acumular de trabalhos aparentemente gratuitos, mas que vão formando uma atmosfera, uma tradição, um estilo, dentro dos quais as atitudes adquirem sentido e consistência”. Uma fórmula que descreve (e prescreve), com o conhecimento de causa de quem a viu nascer, “a germinação obscura” da cultura filosófica uspiana, cuja macia lentidão tanto exasperava os espíritos menos disciplinados pela rotina que ia se cristalizando segundo o ritmo das técnicas intelectuais importadas, desta vez de caso pensado. Como a fórmula também comporta uma lição e uma ressalva, não posso deixar de sublinhá-las, sobretudo por nos livrarem da pecha de homens supérfluos. O reparo, que se encontra no artigo de 45 já citado, tinha por alvo o mal-entendimento do instinto de nacionalidade, estreiteza disseminada entre os detratores dos “intelectuais puros”, outro lugar comum de nossa tradição crítica, compartilhado plenamente por Cruz Costa, que nunca perdia ocasião, como se sabe, de fustigar as fumaças filosóficas dos “pensadores” nativos. Convinha, então, lembrar algumas verdades que tanto o empenho de uns, quanto o devaneio de outros, tendiam a mascarar. A principal delas concernia a ameaça que pairava sobre a cultura filosófica naquela quadra de definição de rumos: caso baníssemos a especulação alegando as exigências do dia, secundando, aliás, o que havia de melhor no passado da ilustração brasileira, seria a morte da filosofia, rebaixada à condição de reportagem, sob pretexto de que seus problemas tradicionais nada teriam de brasileiro quanto ao assunto; caso nos desinteressássemos da paisagem próxima em nome da especulação desinteressada e quase sempre adotada fora de propósito, era o risco da mera curiosidade intelectual que

corríamos, também vezo nacional notório. Feito o balanço, cabia a ressalva: “trabalhos *aparentemente* gratuitos”. Uma ressalva que expressava antes de tudo confiança na Teoria, assim mesmo, com maiúscula, tomada em sua acepção mais superlativa. O fato é que a tonalidade ideológica que a nova Faculdade ia assumindo (e Antonio Candido enfatizando), favorável ao espírito de crítica e livre exame, próprio da pesquisa dita pura e desinteressada (coisa inédita num ambiente tradicionalmente imantado pela atração utilitária das profissões que podiam alegar, mas só alegar, benefício público tangível) –, o fato é que esse pendor “radical”, uma brecha no patronato oligárquico, convidava à comparação lisonjeira com a “vida teórica” dos Antigos. Embora predominasse a presença francesa, também procedíamos como se fosse nosso, igualmente, o ponto de honra de qualquer universitário alemão, a saber, que a Teoria bem compreendida encerrava uma força plástica em condições de moldar à sua imagem e semelhança a conduta de quem a ela se devotasse: a *vida justa* era decorrência dessa conversão ao saber, cuja marcha ascendente configura propriamente a *Bildung*, ideal de inteireza ao qual um coração bem formado não podia deixar de aspirar. O que Antonio Candido trocava em miúdos progressistas (o que nem sempre fora o caso na Alemanha) e adaptado ao cenário local, mais ou menos nos seguintes termos: do estudo dos velhos problemas abstratos da filosofia não tardará a conformar-se uma mentalidade incompatível com o cortejo das misérias nacionais. Anos depois, nos momentos de recapitulação e balanço, Antonio Candido nunca deixou de sublinhar a “vigilância intelectual” dos uspianos que cuidam de filosofia – um elogio que tinha a virtude apreciável de contornar a questão delicada dos resultados daquela vigilância, que ainda tardavam, e retardavam nossa integração definitiva na atividade criadora do espírito moderno, como ele esperava e anunciava nos idos de 40. O próprio Cruz Costa rezava pela mesma cartilha, até porque sua hostilidade ao devaneio dos preciosos levava-o a desdenhar a ciranda das doutrinas em favor do dito espírito filosófico – crítico por definição – que paradoxalmente emanava desse “encontro e desencontro das idéias”. Quanto a subordinar a consistência das atitudes re-

fratárias (ao estado de coisas vigente) ao alheamento apenas aparente do intelectual encaramujado, Cruz Costa também não diria que não, apenas acrescentaria (sem o tato de Antonio Candido) que na “germinação obscura” em que deita raiz a mentalidade do contra, tão preciosa num país onde todos são a favor, pesava muito menos o teor das filosofias do que a disciplina exigida pelo estudo delas. Os herdeiros obviamente não discrepariam. Digamos, para resumir e retomar o fio de nossa meada, que essa tradição “radical” onde se combinavam segregação e empenho, a um tempo sancionava e oferecia consolo político à *timidez* entranhada na maneira filosófica que cultivávamos. Refiro-me, voltando ao ponto de onde partimos nesta Digressão, ao período crucial de nossos anos de aprendizagem, em que a história (estrutural) da filosofia ocupava um lugar central na estratégia do pensamento – para recorrer a uma fórmula do próprio Bento Prado. Nossa via suspensiva – cifrada no interesse exclusivo pela arquitetônica das doutrinas e no conseqüente desdém pelo mau gosto dos dogmáticos atrelados à questão indecidível da verdade dos sistemas –, aparecia-nos como o caminho mais seguro para fortalecer o juízo político, inclinando-o naturalmente para a esquerda. Simbiose que um espírito escarminho não hesitou em batizar de *esquerda transcendental*. Estávamos tão convencidos da verdade dessa curiosa convergência, que chegávamos a fazer circular um pequeno mito de origem – possivelmente verdadeiro – que atribuía a Victor Goldschmidt a opinião segundo a qual o estudo rigoroso dos sistemas filosóficos conduzia ao socialismo. Acresce que esta fé política de ofício – cabeça inibida pelo medo do ridículo e coração derramado à esquerda – era confirmada todo dia pelo vexame permanente da filosofia municipal: nossos adversários, que menosprezavam a contenção professoral que nos atava, filosofavam como se tivessem nascido dentro das grandes teorias em voga, perdendo-se em conseqüência na asneira cuja coloração política era francamente de direita.