

# FILOSOFIA FRANCESA E TRADIÇÃO LITERÁRIA NO BRASIL E NOS ESTADOS UNIDOS\*

Paulo Eduardo Arantes

## RESUMO

O artigo reproduz a intervenção do autor num debate com Alexander Nehamas e Bento Prado Jr. Paulo Arantes traça um esboço de história intelectual comparada do Brasil e dos Estados Unidos para discutir as relações entre filosofia e tradição literária.

*Palavras-chave: filosofia; tradição literária; história intelectual; Brasil; Estados Unidos.*

## SUMMARY

This article reproduces the author's comments during a debate with Alexander Nehamas and Bento Prado Jr. Paulo Arantes traces a comparative intellectual history between Brazil and the United States in order to discuss the relation between philosophy and literary tradition.

*Keywords: philosophy; literary tradition; intellectual history; Brazil; United States.*

*"Brazilian Philosophy" has as little international resonance as "American Philosophy" did a hundred years ago.*

Richard Rorty

## I

De minha parte, gostaria de entrar no tema proposto — Filosofia e Tradição Literária — pela porta dos fundos, aproveitando a composição muito significativa desta mesa (está claro que estou me referindo aos dois expositores que me precederam) para tentar um ou outro esquema de uma possível história intelectual comparada. Pois de fato estamos em presença de dois resultados culturais pedindo identificação e, além do mais, por via comparativa, dimensão que é da natureza do problema, como espero mostrar.

(\*) O que segue foi redigido a pedido de Hamilton Santos e Carlos Graieb, organizadores de um debate com Alexander Nehamas e Bento Prado Jr., promovido pelo jornal *O Estado de S. Paulo* em junho de 1993 no auditório do MASP.

*Dois enxertos*

1) O que acabamos de ouvir do lado americano? Entre outras coisas, o prof. Nehamas também nos deu uma breve notícia da transformação pela qual está passando atualmente a filosofia norte-americana<sup>1</sup>. Para sermos mais precisos, nos últimos quinze ou vinte anos, se tomarmos como linha divisória a publicação em 1979 de *A filosofia e o espelho da natureza* de Richard Rorty, até onde posso saber o principal mentor dessa mutação no gosto filosófico americano — pois afinal é disso que se trata<sup>2</sup>. Mais exatamente, como deixou claro o prof. Nehamas, de uns tempos para cá a filosofia analítica (para usar um termo muito genérico porém característico do que normalmente se entende por filosofia anglo-americana), até então absoluta no terreno, vem cedendo espaço e prestígio para alguns ramos da filosofia continental — como os ingleses, e depois os americanos, costumam se referir à indisciplinada especulação de alemães e franceses, a seu ver sempre dispostos a tomar má literatura por investigação conceitual. Este o ponto. A bem conhecida e inapelável condenação local da suposta literarice inerente à filosofia continental — essa mania historicista do permanente comentário de textos enveloados uns nos outros — subitamente começou a refluir e o inconcebível, a tomar corpo, o filósofo americano "literário", como o denomina sem rodeios o prof. Nehamas. A continuarem as coisas nesse passo, a filosofia como estratégia argumentativa destinada a resolver problemas específicos (via de regra extraídos de questões lógico-científicas) estaria aos poucos perdendo a vez para um gênero novo, em que o discurso filosófico se apresenta sem remorso como um empreendimento puramente literário (e a pureza aqui é tudo, pois não se trata apenas de encarecer o inevitável porém residual revestimento retórico de toda formulação filosófica). Em suma, *mudança de paradigma* também nos Estados Unidos. E mais, se a nova concepção da filosofia *as a kind of writing*, como querem Rorty e associados, finalmente se impuser (como parece ser o caso), isto significa que o antigo programa de filosofia científica traçado no imediato pós-guerra por Reichenbach e outros eminentes emigrados europeus, como por exemplo Carnap (desmentindo, se ainda fosse preciso, a alegada distribuição de gêneros entre analíticos e continentais), parece estar de fato chegando ao fim. Mas aqui já começamos a pressentir, não sem surpresa, a presença de alguns laços de família, ponto de apoio da via comparativa sugerida no início destas observações. Convenhamos, nada mais brasileiro do que este cenário: o *deconstructive turn* que finalmente alcançou a produção (geralmente em escala industrial) de *papers* filosóficos com respeitabilidade acadêmica, depois de uma temporada prévia nos Departamentos de Literatura, é mais uma manifestação do peso do influxo externo no rumo das idéias locais (para nós apanágio bem conhecido da tenuidade da vida mental na periferia, e por isso mesmo irrupção surpreendente, admitida a maioria da cultura superior americana, não só no que respeita à articulação interna da sua evolução, mas no que concerne à continuidade social que torna esta última possível — ou nos iludimos quanto à solidez da referida tradição, caso então de reexaminar-lhe os momentos constitutivos?). Está claro que o atual descrédito da filosofia entendida como *problem solving* se deve nem mais nem menos à revoada de um novo bando de idéias novas, no caso a Ideologia Francesa que, depois do Sul, também fez a travessia do Atlântico Norte. Isso não é tudo, no que diz respeito à lembrança da atmosfera familiar que estamos respirando neste momento. Tampouco o estilo anterior, agora desbancado pelo novo surto, era prata da casa. Ocorre — como deve ter ficado claro pelos nomes alemães citados há pouco — que a genuína filosofia americana, analítica, neopositi-

(1) Cf. transcrição de trechos da exposição de Alexander Nehamas, in *O Estado de S. Paulo*, 3 de julho de 1993. Ver ainda sobre a referida transformação, J. Rajchman e C. West, orgs. *Post-analytic philosophy*. Nova York: Columbia University Press, 1985.

(2) Refiro-me aos seguintes livros de Richard Rorty: *Philosophy and the mirror of nature*. Oxford: Basil Blackwell, 1980; *Consequences of pragmatism*. Brighton: The Harvester Press, 1982; *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; *Objectivity, relativism and truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; *Essays on Heidegger and others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; sobre o Autor, ver Jean-Pierre Cometti, org. *Lire Rorty*. Paris: L'Eclat, 1992; Alan Malachowski, org. *Reading Rorty*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

vista, ou que nome se lhe dê, também era produto de um transplante, no caso de um modelo que se pode fazer remontar até o Círculo de Viena, entre outros focos europeus de irradiação. Dessa mudança de posição das peças no tabuleiro ideológico internacional, é tributária a noção de *filosofia literária* que o prof. Nehamas acabou de apresentar, e sobretudo o "espaço literário" (para empregar a fórmula de Blanchot) no qual a filosofia americana em nova chave acaba de ingressar.

2) Se nos voltarmos agora para o lado brasileiro, ou melhor paulista, e mais exatamente uspiano, representado sob medida pelo prof. Bento Prado Jr. — e não que este raio de ação lhe diminua o alcance, pelo contrário, pois foi ali que tudo começou no que diz respeito à moderna cultura filosófica nacional —, verificaremos que neste caso também acabamos de ouvir algo dito de uma maneira tão familiar (na sua perfeição mesma) que já não notamos nem avaliamos mais a sua procedência<sup>3</sup>. É que em São Paulo a matriz francesa é de nascença. Assim sendo (e também por razões que voltarei a lembrar mais adiante), ao contrário dos seus colegas americanos, Bento não precisou redescobrir, ou "inventar", uma outra tradição, incomensurável com a dos pensadores, digamos, epistemológicos, a linhagem dos filósofos escritores, que convertem a matéria vertente numa rede de textos sem espaço exterior. Como acabou de dizer, a ruptura entre filosofia e literatura (que Foucault a seu ver erroneamente subscreve e faz remontar ao conflito que opunha o ideal platônico-aristotélico de *epistême* à semântica irresponsável dos sofistas) não lhe parece irreversível (e se assim fosse estou certo de que não perderia muito tempo com filosofia), ou por outra, de fato ela nunca chegou a se consumir, como demonstrou o trecho que foi buscar em Platão: mesmo no mais intratável dos dogmáticos, reencontraremos a literatura, e ainda por cima justamente no instante dramático da descida aos fundamentos. Mas que literatura? Não por acaso, uma certa concepção de literatura que incluía no seu enunciado o propósito de abolir o "hiato semântico entre as palavras e as coisas", como disse há pouco Bento, repercutindo a inclusão recente da sofística no acervo da filosofia francesa do absoluto literário. Dito isso, preciso acrescentar que esta última foi incorporada com a naturalidade de quem tira consequências de premissas evidentes, a saber, o funcionamento anterior da cultura filosófica, organizada entre nós pelos professores franceses em missão desde os primeiros tempos de fundação da Universidade de São Paulo. Pudemos assim pelo menos economizar o desfrute de uma reconversão de última hora, como parece ter sido o caso nos Estados Unidos da nova era pós-analítica. Tirante a idéia de filosofia literária como forma de vida (que possivelmente Bento não deixaria de levar em conta, caso ainda vivêssemos nos anos Sartre), à primeira vista resultados análogos portanto, sobretudo quanto ao desfecho francês — "il n'y a pas d'hors-texte" — da convergência entre literatura e filosofia. Resta no entanto a tradição literária, de que ainda não falamos — o que muda tudo. Mas primeiro precisamos saber o que se entende por filosofia, mais exatamente o quadro mental que foi transplantado para os dois países, numa palavra, o gênero conceitual cujas relações com a experiência literária nos pedem para examinar.

(3) Cf. transcrição de trechos da exposição de Bento Prado Jr. na já citada edição de *O Estado de S. Paulo*, ver também Paulo Eduardo Arantes. "A musa do departamento — Bento Prado Jr. e a filosofia uspiana da literatura nos anos 60". In: Paulo Eduardo Arantes. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

### *A invenção moderna da filosofia profissional*

A modalidade intelectual chamada Filosofia que há mais de meio século atravessou o Atlântico rumo ao Novo Mundo é coisa relativamente recente. É costume atribuir sua invenção a Kant, mais ou menos nos seguintes termos.

Com a publicação da *Crítica da razão pura*, o antigo parentesco entre ciência e meditação metafísica teria sido a rigor definitivamente sepultado. Deixando de haver entre elas qualquer relação linear de continuidade, entrava em cena uma figura inédita, difícil de enquadrar nos gêneros conhecidos: não se ocupava mais com os objetos tradicionais da Metafísica, a alma, o mundo, Deus e seus derivados, embora pudesse por vezes se apresentar como uma espécie de prolegômeno puramente metodológico daquele ponto culminante do antigo regime filosófico. Sua arquitetura era de estilo demonstrativo, mas seus argumentos contribuem antes para a formação de um saber negativo (se tanto) acerca das limitações estruturais da assim chamada faculdade de conhecer, inventário sistemático que por não ser positivo nem por isso deixava de possuir o curioso privilégio de efetuar aquela delimitação antes mesmo da produção de qualquer conhecimento da parte da supracitada faculdade; suas manobras apoiavam-se assim numa espécie de direito estabelecido, porém estritamente *a priori*. A este novo empreendimento Kant chamava de sistema completo da razão pura, ou mais abreviadamente de filosofia transcendental. Falsa modéstia, como veremos. Quem mexe hoje em dia com filosofia deve sua vida profissional a essa reinvenção do "transcendental". O que se passou de fato? A Razão (ou que nome se dê à nossa faculdade superior de conhecimento) simplesmente deu as costas ao mundo e passou a cuidar de si mesma, do seu modo de emprego anterior a qualquer uso efetivo. Operação delicada, eminentemente "reflexiva", difícil de expor. Enfim, matéria "técnica", requerendo portanto treinamento específico. Voltada assim sobre si mesma, ocupada com suas próprias regras de validação, a filosofia transcendental, doravante filosofia *tout court*, tornou-se enfim uma disciplina autônoma, emancipada da antiga tutela metafísico-religiosa, mas também liberada da obrigação de rivalizar com o saber positivo da ciência, a rigor apenas uma especialização universitária entre outras, entronizada no ensino superior secularizado da segunda metade do século passado com o nome imodesto de Teoria do Conhecimento (primeiro na Alemanha, passando depois para a França, associada porém a uma outra ramificação da herança kantiana, como logo se verá).

Deu-se então o disparate (sobretudo aos olhos revisionistas de Richard Rorty). Um simples *Fach* — na acepção pejorativa em que Max Weber costumava tomar essas repartições funcionais em que se estiolava a vida do espírito, cuja recomposição no entanto o processo mesmo da modernização tornava não só uma causa perdida como pernicioso —, portanto coisa acanhada de especialista confinado, verdade que autônoma, como exigia sua condição moderna, passava a ocupar o lugar eminente de um tribunal de última instância, do alto do qual ajuizava sobre tudo, visto que falava em nome dos *fundamentos*. Nestas condições, os dias do futuro filósofo amador estavam contados. Em contrapartida, a renúncia doutrinária do profissional (apenas um técnico das clarificações e demarcações conceituais), sua ascese antidogmática, constituíam a respeitável fachada acadêmica de uma pretensão sem precedentes: cabia aos professores de filosofia (kantianos, ainda que não o soubessem) a última palavra sobre todas as questões básicas das demais disciplinas, uma vez que ninguém menos do que Kant estabelecera que a possibilidade de representar a realidade era justamente o fato supremo que carecia de uma explicação que só a Teoria do Conhecimento poderia fornecer. Em suma, a filosofia era uma espécie de Epistemologia Fundamental (como Rubens Rodrigues Torres Filho chamou certa vez a Doutrina da Ciência de Fichte), o enunciado fundacional de um conhecimento anterior a todo conhecimento, sem dúvida algo à parte e superior a que só os universitários bem escolados teriam acesso. Embora

exercida por profissionais mornos e cinzentos, a filosofia voltava (pelo menos o seu público cativo assim o pensava) ao posto supremo que a tradição nunca lhe recusou: uma operação de ofuscamento sem dúvida brilhante.

Pois foi esse saber separado (tanto intelectual quanto institucionalmente) que sob a denominação "científica" de neopositivismo lógico (e similares, todos eles centrados no problema crítico do conhecimento) atravessou o Atlântico Norte no imediato pós-guerra e deu corpo, e inconfundível cor nacional, à filosofia universitária norte-americana. — Porém sirva agora de termo de comparação, e ponto de vista historicamente situado sobre o desdobramento ulterior da cena americana (de que há pouco tivemos notícia), uma breve recapitulação da aclimação paulistana dessa mesma filosofia profissionalizada<sup>4</sup>.

(4) Para uma crônica desta aclimação, cf. Paulo Eduardo Arantes, *Um departamento francês de ultramar*, ed. cit.

## II

### *Um caso de dependência cultural bem-sucedida*

A revolução kantiana — mais uma vez: a cristalização de uma disciplina autônoma chamada Filosofia, recambiada de volta para a Universidade devido aos requisitos técnicos de seu aprendizado — não se restringiu apenas ao seu núcleo fundacionista, a Teoria do Conhecimento, mas bifurcou igualmente na direção de uma outra disciplina universitária, a História da Filosofia. Não poderia por certo reconstituir agora a metamorfose operada pela perspectiva transcendental-profissional nesse velho tópico dos estudos filosóficos. Para encurtar, lembro que ao se consolidar, em fins do século passado, o ensino superior da filosofia na França, igualmente impregnado pelo pensamento neokantiano como na Alemanha, o lugar central, ainda que a título de propedêutica, acabou ocupado pela História da Filosofia. Mesmo a Epistemologia, outra especialidade neokantiana da filosofia universitária francesa, também era abordada de preferência por um ângulo histórico.

Pois bem: como lembrado há pouco, fomos em boa hora colonizados por sucessivos professores franceses em missão civilizatória oficial — ao contrário dos alemães e austríacos nos Estados Unidos, sem falar na presença inglesa constante: todos porém escolados pelo mesmo viés fundacionista de extração kantiana, que refluía por igual sobre empiristas e veteranos da assim chamada superação da metafísica através da análise lógica da linguagem. Nossa incipiente cultura filosófica organizou-se então naturalmente em torno da História da Filosofia, praticada segundo métodos e técnicas da Escola Francesa, basicamente concentrados na *explication de texte* e a correspondente dissertação, por certo também à francesa, espécie de alta costura cuja arte consistia em grande parte em tornar invisíveis os alinhavos que emendavam uns nos outros os textos bem escolhidos dos autores que vinham ao caso, evidentemente conhecidos *d'après le texte*. Quanto aos princípios tácitos que comandavam aquela nova maneira de estudar (pois afinal era disso que se tratava: estávamos aprendendo a estudar, pura e simplesmente), poderíamos resumilos a duas certezas. Primeiro: como a filosofia é uma disciplina sem objeto específico, não se ensina filosofia, pois não há doutrina a transmitir, quando muito se aprende a filosofar; e para isto só há um meio, a observação ao vivo dos clássicos em funcionamento, daí o privilégio da perspectiva historiográfica. Segundo princípio:

quando um sistema filosófico é assim posto em perspectiva (dele não se espera nenhuma revelação positiva, nenhuma mensagem, pois afinal o território da filosofia se encontra *partout et nulle part*), constatamos que o essencial dele reside numa certa "estrutura", uma articulação metódica de movimentos demonstrativos que não se deixa jamais petrificar num conjunto de "teses", que em si mesmas nada querem dizer. Pergunta-se portanto pela significação de um sistema filosófico, jamais pela sua verdade, o que seria dar prova do mais imperdoável mau gosto, como também seria do pior gosto teórico a ambição provinciana de refutá-lo: a quem ocorreria arquivar Platão sob a pecha de idealismo ou coisa que o valha? Como Cícero, preferíamos a companhia de Platão à dos seus adversários, tivessem estes últimos todas as razões do mundo. O Método (dito estrutural), praticado indistintamente por todos, era portanto de índole suspensiva, o que tornava indiferente, no que respeitava à proficiência estritamente profissional, eventuais inclinações doutrinárias. Tudo isso, e muito mais que não teria como contar aqui, que não tinha nada de óbvio, pelo contrário, foi encarado com a maior naturalidade, como lembrei há pouco. Por exemplo: esse modo de produzir um certo vácuo histórico em torno dos textos a assimilar, que na Europa menos embotada pela miopia universitária poderia parecer no mínimo arbitrário, aqui nem chegava a espantar, na falta de continuidade visível entre o manejo das idéias gerais e as singularidades da trama social da experiência intelectual.

Ocorreu no entanto o que ninguém esperava. Esse artifício a bem dizer colonial do pastiche sistemático, quanto mais nos estrangeirava segundo os padrões de autenticidade cultural vigente no país, tanto mais nos encaminhava na direção de uma relativa maioria no ramo específico da impregnação refletida pelo grande repertório filosófico. Tudo ponderado, mesmo em regime de estufa, mais para bem do que para mal, uma certa rotina se constituiu, enquadrando nossas veleidades opinativas, acumulando pequenos resultados, compondo enfim um campo bem delimitado e minimamente articulado de assuntos que importavam sobretudo pelo estilo coletivo que estavam ajudando a definir. Paradoxalmente, repito, madrugava algo como um senso moderado das precedências filosóficas, justo à sombra de um método de aproximação caracterizado pela colocação entre parênteses do juízo crítico. Pois foi essa espécie de absentéismo que desautorizou num sentido inesperado o diagnóstico famoso de Tobias Barreto quanto à nossa mais que provada falta de cabeça filosófica, uma constatação muito verossímil apoiada como se sabe em explicações mirabolantes. Não posso evidentemente me deter nas razões históricas que nos diminuíam as chances de reflexão, e com elas, o fôlego especulativo (para muitos um verdadeiro benefício). Basta lembrar de passagem a mais relevante para o nosso problema — à qual aliás aludi há pouco —, a flagrante desconexão entre vida mental e evolução social (ressentida sobre o pano de fundo da norma européia), de que era consequência inevitável a falta de continuidade na marcha das idéias, invariavelmente atalhada pela última reviravolta do famigerado influxo externo, ainda por muito tempo predominante. Ora, a consolidação da jovem rotina franco-uspiana, servindo por assim dizer de anteparo, disciplinando a gula pela novidade, de certo modo estancou os efeitos destrutivos dos surtos doutrinários, a rigor ciclos de leitura que anulavam da noite para o dia esquemas e problemas digeridos e formulados a duras penas. Daí a relativa sobriedade com que encaramos a entrada em cena da Ideologia Francesa lá por meados dos anos 60, sem dúvida por se tratar também de uma reação acadêmica (contra o insólito predomínio do amálgama francês de fenomenologia existencial e militância progressista extra-universitária) que reatava em longa medida com a

tradição que nos moldara o espírito filosofante. Mesmo assim, veja-se o caso notável da resistência local à maré althusseriana, impensável noutros tempos.

*Filosofia ao pé das Letras*

Vimos de relance, no entanto, que tal não parece ter sido o caso no que concerne ao que poderíamos chamar Ideologia Literária Francesa. É preciso porém voltar a dizer (vantagem sem dúvida involuntária) que a adesão local à referida visão literária do mundo (pois era nisto que redundava uma certa mitologia de origem quanto à invenção moderna das letras atribuída a Mallarmé) se consumava sem ruptura com qualquer "paradigma" anterior, na pessoa aliás do aqui presente prof. Bento Prado, a quem podemos atribuir sem medo e sem mito a invenção, na segunda metade dos anos 60, da filosofia uspiana da literatura. Daí a curiosa precedência a nos dar alguma voz neste inesperado capítulo comparativo das flutuações ideológicas contemporâneas. Mas então retomemos por um outro ângulo a aclimação paulistana da filosofia universitária francesa, de modo a compreender melhor essa confluência de que Bento Prado foi o principal protagonista. Como disse, o Kant universitário francês que desembarcou em São Paulo não era bem o da Teoria do Conhecimento (embora até hoje conste de nosso currículo uma rubrica com esse nome), isto é, não era "fundacionista", o que facilitava as coisas para alguém com dupla personalidade intelectual, uma filosófica e outra literária, como era justamente o caso de Bento Prado, e isso desde os tempos em que suas convicções sartrianas por assim dizer pré-universitárias pareciam confirmá-lo nessa vocação de mão dupla. Nosso Kant (como depois Gérard Lebrun se encarregaria de nos ensinar, iluminando retrospectivamente muita idiossincrasia que ficara pelo caminho) era o de uma outra revolução copernicana, que consistia basicamente na substituição da Teoria (entendamos: a ilusão dogmática dos metafísicos fundacionistas desde Platão) pela Crítica que, esta sim, em princípio exerceríamos no domínio da historiografia filosófica, âmbito sem dúvida restrito mas que nem por isso (aqui o ponto) deixava de ser uma verdadeira escola tanto do distanciamento estético quanto do juízo indefinidamente adiado. Uma Crítica portanto que puxava um pouco para a timidez, muito mais amiga de pesquisar do que de concluir. Havia mais ainda na revolução discursiva deflagrada pela Crítica transcendental, devidamente adaptada por Gérard Lebrun, como lembrado: Kant de fato desobstruía o terreno para uma nova disciplina, que podia ser tudo menos uma nova Teoria dos "fundamentos", como se podia verificar pela ausência de objeto filosófico específico. Ora, no lugar deste último parecia irromper a fonte mesma da sua irrealidade, algo que passava a atender pelo nome de Reflexão, uma espécie de puro refletir intransitivo, sem amarras, sem lógica que o delimitasse (era na verdade anterior a toda Lógica, mas aqui rondava novamente o fantasma da fundação an-hipotética, da visão sinóptica platonizante etc.), daí a aparência de viagem metodológica infundável. Essa Reflexão em princípio deveria ter um titular, algo como um Sujeito que a suportasse (o sujeito moderno por excelência, afinal em cena aberta desde a sua invenção cartesiana), no limite dispensável porém, pois ao que parece era ela enfim que o instituía (primeiro passo de uma hipótese à qual sucederia a da Linguagem, como seria de se prever). Por um outro caminho voltamos assim a pisar terreno familiar, mas passamos agora da prosa profissional insípida para a profundidade da experiência-limite. Retomando: desgarrado portanto,

e adotando por comodidade o nome de Filosofia, esse olhar desobrigado de Representar o que quer que seja deveria necessariamente voltar-se com exclusividade sobre si mesmo. Noutras palavras, a partir de Kant a "filosofia" não deve mais explicar a natureza, mas a si mesma. Mas não era exatamente isto o que a partir dos anos 60 a Ideologia Francesa começou a dizer da Literatura? Desfeita a assim chamada ilusão referencial (sem tirar nem pôr — imaginávamos — o sonho dos dogmáticos segundo Kant, em cujo ponto de fuga afinal se recobriam e confirmavam mutuamente "representação" e "figuração"), a Literatura poderia enfim dizer a que vinha (ao encontro dela mesma, assegurava Blanchot, secundado por Foucault): mais uma vez, que a sua verdadeira ocupação era cuidar de si mesma. Estava fechado o círculo e Bento poderia tirar suas conclusões. E sem sair de casa, ao contrário de Rorty e seus amigos americanos.

Dito isso, preciso abrir um parêntese, na verdade para ir direto ao ponto. Mais ou menos pela mesma época (para ser preciso, em 1968), Bento recebeu de uma revista italiana que preparava um número especial sobre o Brasil a encomenda de um artigo sobre a filosofia que se andava fazendo por aqui. Nada que um especialista europeu não esteja cansado de saber, respondeu. Por isso renunciava a resenhar mesmo os dois ou três livros de valor existentes sobre o assunto, por absoluta falta de originalidade. Noutras palavras, à sua maneira acatava sem maiores considerandos o velho lugar-comum acerca do reboquismo nacional, que não fazia justiça ao que se passava à sua volta e sobretudo nele mesmo, pois agora se copiava com competência, o que mudava tudo. Mas por outro lado, como um bom francês da rua Maria Antônia, era cidadão do mundo e nesta condição resolveu concentrar o argumento crítico no equívoco compensatório daquele complexo colonial, a busca da cor local a todo custo, no caso a ilusão a um tempo historicista e psicologizante (sem falar no disparate lógico da expressão) de uma filosofia nacional, de cuja sempre perseguida formulação se sentiriam devedoras as vocações especulativas que vergavam sob o peso do referido complexo. Um falso problema cuja irreabilidade se propunha demonstrar, mas que nem por isso, e era o primeiro a reconhecer (e de fato era mesmo o primeiro), deixava de exprimir ao seu modo equívocado uma experiência particular da filosofia no Brasil, experiência de uma falta, de uma carência a ser preenchida num futuro próximo — acrescimento de minha parte que no estilo dessas tentativas recorrentes, no momento a de equipar o país com um dos ramos mais nobres da cultura ocidental, se pode reconhecer o movimento característico de nossas modernizações frustradas, sempre adiadas para serem retomadas logo mais em nova chave, e assim por diante. (Mas esta história ainda não vem ao caso.) A ser assim, prosseguia, compreende-se que no Brasil a coruja de Minerva levante vôo ao amanhecer, à procura justamente da filosofia que melhor nos exprima: numa palavra (dele, Bento), num país de temporalidade cultural invertida, a reflexão curiosamente precede a percepção (acrescimento novamente que numa sociedade de veleitários a regra geral não poderia mesmo ser outra). Daí o traço que me interessava ressaltar: estamos na terra da filosofia ao quadrado, quer dizer (como lembrava Bento, enunciando sem prestar muita atenção o *seu* problema), aqui a filosofia da filosofia precede a própria filosofia, portanto na pátria da metafilosofia e outras metas correlatas. Para variar, mais uma vez um país condenado ao moderno, e neste particular já nascido no posto avançado da vanguarda. Tivesse se detido nessa idiossincrasia nacional, Bento Prado sem dúvida mataria a charada do nosso eterno ponto morto filosófico: pois esse filosofar em dobro, esse discurso dobrado sobre si mesmo anterior a qualquer discurso possível não é a própria Reflexão kantiana, a Filosofia em pessoa,

verdade que em estado bruto, mas em todo caso ao alcance da mão? E mais (em 68 já se sabia disso tudo, era questão fechada), não era nisso mesmo, nesse eterno retorno reflexivo do mesmo, que a nova filosofia francesa concentrava a quintessência da Literatura? A equação não só estava armada como nela se encontrava a fórmula completa de nosso personagem: no Brasil, a procura sempre recomeçada da filosofia é decorrência necessária e moderna da própria filosofia, e com ela se confunde; mas apenas sancionado o que antes parecia mero girar em falso, a fórmula continua e conclui: assim sendo, só quem se deixa empurrar por essa Reflexão intransitiva cuida verdadeiramente de Literatura (sempre com maiúscula), mais ainda, a procura da Filosofia já é Literatura em ato (puro). E vice-versa. Enfim, também no extremo da periferia podíamos deparar com o centro de gravidade de uma vida filosófico-literária plena — evoluindo aliás até com maior desenvoltura, tal a escassa resistência que o meio por isso mesmo favorável oferecia à pureza formal do sopro novo que o pressionava.

### III

#### *Uma outra renascença americana?*

Ocorre — para voltarmos ao nosso primeiro termo de comparação — que a vida do espírito nos Estados Unidos já não era mais assim tão tênue nos tempos do enxerto neopositivista. Bem ou mal havia um sistema cultural em funcionamento e o novo repertório filosófico não poderia sobreviver muito tempo sem levá-lo em conta. Por isso preciso voltar atrás e nuançar o que ficou sugerido acerca do caráter intempestivo do transplante continental na origem da atual transformação da filosofia norte-americana. Noutros termos, quero lembrar que a hegemonia da filosofia profissional importada não se exerceu sem atritos, por mais que o seu espírito antiespeculativo encontrasse ressonâncias locais óbvias, e que em vista disso os principais beneficiários da irrupção da *French Theory* no cenário americano não se acanharam em apresentá-la como uma espécie de reencontro nacional. Estou pensando por exemplo na engenhosíssima reconstrução de Richard Rorty, da qual apresento a seguir os principais passos, justamente na direção do nosso problema, as relações entre filosofia e tradição literária.

A história que Rorty costuma contar (e que nem sempre acompanharei ao pé da letra) principia, como já sabemos, nos primeiros anos da década de 50, quando os mais prestigiosos departamentos de filosofia das universidades americanas começavam a adotar com sucesso acadêmico crescente o programa neopositivista de emigrados ilustres como Carnap, Reichenbach, Tarski, Hempel etc. Por volta de 1960 a "modernização" da cultura filosófica norte-americana se completara sem deixar restos (do antigo regime espiritualista herdado por exemplo de Harvard). Ninguém duvidava (pois afinal não se tratava da sociedade mais avançada do planeta?) de que se estava no limiar de uma nova era filosófica, a Idade da Análise, no caso a "análise lógica", foco em torno do qual gravitaria a investigação filosófica que finalmente atingira sua maioridade científica. Na plataforma da nova geração constava um preâmbulo histórico em que se explicava a passagem da especulação filosófica para o seu estágio propriamente científico. De fato essa evolução só encontrara o seu rumo com a revolução científica dos séculos XVII e XVIII, quer dizer os verdadeiros

problemas filosóficos são no fundo epistemológicos e têm a idade conceitual da Nova Ciência. Só que faltavam aos filósofos da antiga escola os meios lógicos para resolvê-los: foi preciso esperar pela revolução suplementar do pensamento "lógico" para começar a ver claro nas questões apenas confusamente entrevistas no período áureo da epistemologia filosófica, inaugurado por Descartes, retomado por Hume e encerrado por Kant. O mais que viria adiante não passaria de recaída especulativa (veja-se o interregno obscurantista entre Kant e Frege) ou tentativas de restauração sem futuro num mundo onde já não havia mais lugar para "intuições" privilegiadas de algum "sentido" oculto do mundo. Aliás essas "iluminações" filosóficas começaram a definir sem remissão a partir do momento em que esse processo de depuração eliminou operações exclusivas da explicação filosófica tais como uma "síntese *a priori*", para citar a mais famosa delas. Como sabemos o que temos pela frente, não deixa de ser curioso observar que, pelo menos enquanto durou o programa neopositivista, ficava de quarentena, anulada em sua raiz, a invenção kantiana da filosofia enquanto conhecimento separado e supracientífico. Filosofia era algo como uma expansão da ciência, e nada mais. Era no entanto o quanto bastava para justificar os departamentos de filosofia, pois agora sim podia-se dizer no que consistia um problema filosófico genuíno e sobretudo que cara tinha a sua solução (por exemplo, a distinção fregiana entre sentido e referência, a teoria da verdade em Tarski etc.). Na Idade da Análise quem procurava um departamento de filosofia era porque estava decidido a resolver problemas filosóficos (por exemplo, o problema de Quine acerca da "analiticidade"), e resolvê-los em equipe, na base do acordo sobre resultados obtidos em função de programas de pesquisa específicos: de costa a costa, todos os interessados concordavam que filosofia só podia ser essa "problem solving discipline", ou seja, um conjunto finito e perfeitamente identificável de problemas e paradigmas. — Ora, uma geração depois do seu triunfo (continua Rorty), esse programa "modernista" monolítico já não tinha mais futuro.

Formação à paulista interrompida? Sim e não, como veremos. Não se tratava nem de longe de uma recaída especulativa, afinal mais ou menos "analíticos" todos continuavam — quer dizer a *Aufklärung* deflagrada pelo neopositivismo lógico prosseguia em marcha acelerada, só que tomava uma outra feição, por assim dizer menos ortodoxa, mais *soft*. Simplesmente do programa único, cooperativo e cumulativo, interuniversitário, sobravam cacós espalhados pelos *campi* em competição feroz (nesse meio tempo o filósofo analítico também se tornara um "academic entrepreneur"). Noutras palavras, havia tantos "paradigmas" quantos departamentos de filosofia: o que para um Ph.D. de Cornell poderia ser um *outstanding* problema filosófico não era considerado coisa séria por um outro Ph.D. do Illinois, e assim por diante. Nestas condições também encurtara drasticamente a vida média das correntes em disputa. Nos breves quinze anos que testemunharam a ascensão e queda da Filosofia de Oxford, ou a emigração do Oeste para o Leste da West Coast Semantics, um sem-número de "programas de pesquisa" (em competição aberta por subvenções), tão logo entravam em cena, brilhavam por duas ou três temporadas para em seguida caírem em esquecimento. Não havendo mais consenso acerca dos problemas e dos métodos em filosofia, a continuidade "iluminista" projetada por Reichenbach e Cia. no quadro da evolução da filosofia de seu estágio pré-científico até a Era Analítica — uma certa relação com o passado, uma genealogia comum que entranchava a lista contemporânea dos problemas por resolver nas formulações desaparelhadas dos clássicos modernos da Teoria do Conhecimento — era capítulo encerrado, coisa de europeu de entre-guerras, ingenuamente apegado à objetividade das tarefas filosóficas e à sua consequente disseminação como uma espécie de Estilo

Internacional da cultura teórica mais elevada, acabamento sob medida para sociedades em dia com os Tempos Modernos. No lugar desse programa exaurido, na sua forma original, a coreografia que todo brasileiro conhece: ao lado da carreira meteórica dos programas substituindo-se uns aos outros, o reconhecimento tácito de que um problema filosófico nada mais é do que o último *paper* de um professor de prestígio. Rorty porém não vê mal nenhum nessa disseminação, desde que encarada noutra chave, mais exatamente que se compreenda no seu real significado essa passagem da filosofia analítica do estágio positivista para o pós-positivista, pois é dessa transição que se trata uma vez esgotada a etapa exógena da modernização da cultura filosófica americana. Antes de passarmos à "relaxed attitude" que ele recomenda, duas palavras sobre a "má" reação corporativa a esta situação (onde curiosamente vamos encontrar outra figura familiar). Uma vez estabelecido que a filosofia analítica em sua fase pós-positivista apresenta uma unidade puramente estilística (além de obviamente sociológica: que tipo de professores entram no orçamento de tal ou tal departamento de filosofia), resta precisar o caráter dessa mudança de acento, do assunto para a maneira de tratá-lo, sendo de resto a matéria, no limite, indiferente (por onde voltamos à formalização própria do Esclarecimento *in progress*). Assim, a virada "científica" reclamada pela revolução neopositivista culminou de fato numa espécie de cristalização "argumentativa": tudo somado, o que distingue de fato o filósofo analítico é uma habilidade específica, um certo "skill at argumentation". Portanto um corpo de elite que trocou sua participação numa certa área da investigação científica pela posse mais exclusiva de um raro talento, no caso o de "putting together arguments". Aqui o deslize nessa nova autodescrição do filósofo na recapitulação de Rorty: nem *scholar* (como nos tempos da cultura livresca), nem "cientista" (como na época da hegemonia positivista), mas uma espécie de fiscal de última instância em virtude de sua mestria peculiar na resolução de questões conceituais graças à posse de uma matriz heurística, a capacidade retórica transfigurada em manipulação de superconceitos, de sorte que os filósofos, sobretudo quando solicitados a analisar e clarificar noções empregadas a esmo pelos não-filósofos, acabam não por acaso encarnando novamente o personagem que sabe das coisas nelas mesmas, enfim "what is going on". Em suma, pelo atalho pós-positivista do vezo argumentativo elevado à enésima potência, voltamos à invenção kantiana da filosofia profissional, com direito à última palavra sobre qualquer assunto. — Descartada a reação corporativa fundacionista, Rorty volta então à dimensão afirmativa da atual proliferação de paradigmas, simplesmente o avesso de uma renúncia tácita à idéia de "expertise" filosófica, avalizada por uma espécie de acesso privilegiado a um quadro categorial sem território específico, por assim dizer uma gama de conceitos superiores inerentes a todos os demais conceitos cuja análise justamente facultam: outras palavras, a lição que se deve tirar dessa disseminação historicamente constatável pode ser resumida lembrando, entre outras coisas, que ter um conceito nada mais é do que uma certa aptidão a empregar uma palavra, que a habilidade argumentativa na manipulação de conceitos (a atividade mais indicada para ofuscar o leigo) é apenas a competência no uso de uma linguagem, que aliás se cria mas não se descobre. E assim por diante.

O reencontro de que falei há pouco estava portanto maduro, mediante a seguinte interpretação. Tudo se passa como se a "análise lógica", voltando-se sobre si mesma (na melhor tradição "reflexiva" continental), graças em particular à pragmática do segundo Wittgenstein, à crítica de Quine à semântica de Carnap, à demolição do mito empirista do "dado" por Sellars, somados ao holismo de Davidson, ao "historicismo" de Kuhn etc. etc., tenha finalmente arquivado a

fraseologia do cânon Platão-Kant (como se diz na língua franca atual) acerca da autoridade final da filosofia enquanto disciplina autônoma acerca da significação e racionalidade de nossas asserções e ações. Vai nessa direção, por exemplo, a discussão de tópicos centrais da tradição analítica nas duas primeiras partes do livro de 1979, *A filosofia e o espelho da natureza*: quer dizer (aí o ponto sensível de toda essa manobra estratégica) esse *anti-representacionalismo* radical se apresenta como o resultado de uma evolução interna ao próprio *corpus* temático da filosofia analítica hegemônica na cena americana; nada se passou portanto impulsionado por algum influxo externo qualquer. Deu-se exatamente o contrário: esse desfecho imanente na verdade reatou, com a evidência dos processos naturais, quem diria, justamente com a tradição filosófica americana relegada pela profissionalização, a saber o Pragmatismo do velho John Dewey, descartado pelos novos-ricos do neopositivismo lógico por ser demasiado provinciano e amadorístico. Ora, Rorty empenhando-se em desenvolver a gradual pragmatização da filosofia analítica estava simplesmente preparando o caminho para esse *coup de théâtre*: no bazar cultural dos paradigmas em decomposição, o *pathos* de um *revival* onde todos deveriam reconhecer o melhor da experiência americana. Assim um filósofo americano profissional, na virada dos anos 70 para os 80, imaginava reverter, sem se desacreditar por completo, o crescente sentimento de irrelevância que afinal aquela mesma operação de desprovincianização de que descendia acabava despertando no momento mesmo do seu triunfo.

Esta reconversão não é fato isolado. Ou por outra, ela decorre em larga medida dos ares do tempo, e o mérito de Rorty consistiu em tê-lo pressentido na hora certa, procurando entroncar a virada pragmática da filosofia analítica à sensibilidade do momento. Como se sabe, não é de hoje o dilema do intelectual americano: confrontado com a aridez filistina de uma sociedade aquisitiva, ensimesmar-se, ruminando em estilo profético a "alienação" em que se encasulou longe das convenções de uma ordem regida pela ética do trabalho, ou procurar assegurar respeitabilidade à vida desinteressada do espírito, porém integrado como um adulto responsável, numa palavra, um empregado de colarinho branco como outro qualquer. Essas alternativas dividem o letrado americano desde os tempos de Emerson e Thoreau em Concord e, ao que parece, se tomarmos o livro de Russell Jacoby sobre os "últimos intelectuais" como sintoma fidedigno, estão novamente na berlinda, centradas agora na figura em extinção do intelectual público — o cidadão letrado que escreve sobre e para um público esclarecido —, tragado pela maré privatista da assim chamada "cultura do narcisismo", tendo como referência exemplar os anos 50, idade de ouro dos intelectuais independentes, círculo utópico do qual Wright Mills foi o principal intérprete e esteio moral, o qual por sua vez ia procurar seus modelos na década de 30 (quando a seu ver generalizou-se um tipo de intelectual como agente político, reformador radical), ou ainda mais longe, num refratário irredutível como Thorstein Veblen<sup>5</sup>. Ora, no imediato pós-guerra, a ameaça à independência do escritor público, condenado a viver da mão para a boca escrevendo resenhas e se virando em cursos noturnos avulsos, vinha não só da servidão burocrática possível, na condição de técnico ou *expert* qualificado, mas sobretudo das cidades universitárias, onde os insubmissos de ontem estavam começando a se enterrar. Nos anos 80, os nostálgicos do intelectual público *introuvable* voltaram a bater na mesma tecla: o professor teria engolido a autonomia do publicista. Não por acaso, depois de um longo interregno (os livros de Parrington e Schneider foram publicados entre os anos 20 e 40)<sup>6</sup>, começaram a aparecer novamente estudos sobre a evolução da filosofia americana, desnecessá-

(5) Cf. Russell Jacoby. *Os últimos intelectuais*. São Paulo: Trajetória/Edusp, 1990.

(6) Cf. Vernon Louis Parrington. *Main currents in American thought*. Nova York: Harcourt, Brace and Company (1ª ed. 1927-1930); Herbert W. Schneider. *A history of American philosophy*. Nova York: Columbia University Press, 1946.

rio lembrar, assunto inteiramente desprezado pelo positivismo lógico dominante, pois em princípio um problema filosófico genuíno não tinha história, ou melhor, sua genealogia era supérflua. Num deles, de William M. Sullivan, essa convergência já se pode ler no próprio título, *Reconstructing public philosophy*, que deve ser entendida por oposição à "filosofia técnica"<sup>7</sup>. Outros dois livros dos anos 70 sobre o mesmo tema consagram igualmente capítulos reticentes ao período em que principia a idade profissional da filosofia nos Estados Unidos<sup>8</sup>. Esse o cenário intelectual da grande manobra executada por Richard Rorty. É bem possível que nosso Autor, impregnado por esse novo clima de opinião (no entanto recorrente, como assinalado), tenha então reparado que no mesmo ano de 1951 em que Reichenbach expunha sua plataforma de conversão da especulação filosófica numa "problem solving discipline" exercida por profissionais da argumentação, Wright Mills publicava seu requisitório contra os intelectuais de terno e gravata (o *White collar* apareceu de fato em 1951). Mas em seguida deve ter se lembrado que em sua tese de doutoramento Wright Mills estudou exatamente o processo de profissionalização da filosofia nos Estados Unidos (como também recorda o já citado Russell Jacoby), e a atrofia que daí se segue — mas sobretudo deve ter registrado o elogio final de Wright Mills ao pragmatismo de John Dewey, a seu ver o último filósofo público americano, responsável pela derradeira tentativa de trazer de volta o raciocínio filosófico para a trama diária da vida social e cultural. Estava lançada a pedra fundamental do reencontro planejado por Rorty ao retomar a crítica do "argumento profissional" em filosofia.

Mas para redimir a sensação de irrelevância cultural do professor de filosofia em tempo integral, não bastava apelar sem mais para um dos capítulos mais populares da tradição local de crítica à filosofia universitária, a rigor mais uma das tantas variantes do antiintelectualismo americano. Sabendo muito bem disso, uma das primeiras providências tomadas por Rorty foi a filtragem da ganga metafísica ainda presente nas exposições um tanto rudimentares de Dewey, para só então encaixá-lo na sequência a ser recontada da vida filosófica americana correndo ao encontro do seu destino pós-analítico. Mais ou menos nos seguintes termos. Quem reler hoje os escritos de Dewey não poderá deixar de notar — acredita Rorty — uma oscilação característica: ora o "pragmatismo" se enreda na aspiração duvidosa de converter a filosofia num empreendimento sistemático, construtivo, graças aos métodos experimentais do novo espírito científico etc., ora (mas ainda animado pelo mesmo impulso iluminista de desencantamento do mundo) se apresenta como atividade meramente terapêutica, a saber, uma análise e conseqüente dissolução caso a caso dos pseudoproblemas herdados da tradição filosófica. Sendo assim bifronte o naturalismo de Dewey, poderemos compreender melhor o confronto com a voga neopositivista subsequente e, por aí, os últimos quarenta anos da atividade filosófica na América. Uma antiga observação de Sidney Hook, nas primeiras horas do enxerto universitário, deu a deixa de que Rorty precisava: Dewey, segundo o discípulo desafiado pelos críticos profissionais da Metafísica, mostrou que a maioria dos grandes problemas filosóficos são falsos problemas; o empirismo lógico recém-desembarcado também o faz, só que de um modo muito mais formal, e ainda por cima fica por aí mesmo; ora, ao invés de se contentar com a demonstração da futilidade lógica dessas controvérsias, Dewey dá um passo a mais na direção dos conflitos que estão na base dessas disputas verbais. Se assim é, comenta Rorty, podemos entender no seu plano próprio o eclipse que se abateu sobre o velho pragmatismo nas duas décadas seguintes. Simplesmente Carnap e Cia. estavam fazendo uma faxina mais eficiente ao demonstrar a vacuidade das

(7) Cf. William M. Sullivan. *Reconstructing public philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1982.

(8) Cf. Bruce Kuklick. *The rise of American philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1977; Albert William Levi. *Philosophy as social expression*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

grandes questões metafísicas, pois tinham as virtudes dos seus vícios: levando os pressupostos comuns a Descartes, Locke, Kant etc. à sua conclusão lógica, acabaram reduzindo ao absurdo a temática filosófica tradicional, programa que dependia justamente dos dogmas do empirismo lógico que hoje nos parecem insustentáveis (depois das críticas de Quine, Sellars e congêneres). Mas assim procedendo, ia cavando sua cova com as próprias mãos, como logo a seguir demonstrou a ainda mais efêmera escola de Oxford: ao contrário da crítica radical da tradição a partir do famoso ponto de vista lógico (supostamente neutro) que imaginava ser, o empirismo lógico era nada mais nada menos do que a *reductio ad absurdum* daquele mesmo *cânon* representacional. E inversamente, a estreiteza filosófica característica do dualismo inerente ao empirismo lógico habilitou-o justamente a fazer o que Dewey não podia devido à maior amplitude do seu propósito (desenterrar o contencioso real por debaixo dos problemas filosóficos, a seu ver os mesmos conflitos que se expressam de preferência nos estudos sociais e na experiência estética), desse modo pouco aparelhado para perceber na linhagem epistemológica Descartes-Kant, quando tomada nos seus próprios termos, a tendência à auto-refutação. Por onde se vê mais uma vez que o enxerto profissional, quando revisto à luz da "pragmatização" imanente da filosofia analítica, era mesmo uma ilusão necessária. Este mesmo enquadramento retrospectivo permitirá enfim reler Dewey e encadear os elos de uma tradição local até então inexistente. Assim depurado e rejuvenescido, o velho pragmatismo trazia de volta consigo o impulso de reconstrução social dos tempos do New Deal e com ele a promessa de romper o confinamento, o horizonte raso do filósofo burocratizado pela divisão do trabalho de "pesquisa" em equipe. Neste quadro sob medida, o empório estilístico, o bazar de paradigmas de alta rotatividade, acrescidos da cor local rediviva, convergiam num pragmatismo *soft*, em dia com a revelação da contingência da linguagem, do Eu e dos vínculos sociais, virada antifundacionista que agora sim podia abrir uma janela para o mundo. Encerrado o ciclo profissional (cujas virtudes profiláticas acabamos de apreciar), veremos que o novo filósofo público é um outro nome para as virtudes de edificação pessoal concentradas de direito num velho tipo intelectual, habilmente trazido à cena no passo seguinte. Rorty surpreenderá então uma segunda vez.

#### *O novo scholar americano (I)*

Primeira ressalva: evitar o lugar-comum que costuma ver no pragmatismo, de William James a John Dewey, o equivalente filosófico da paixão nacional predominante, fazer dinheiro e tudo o mais que daí se segue; por isso Rorty faz questão de lembrar que pragmatismo e "sentimento trágico da vida", como queria Sidney Hook, podem muito bem andar juntos — aliás uma repartição de encargos que é da natureza mesma do processo, cabendo ao primeiro, arquivando a noção enfática de verdade e seus correlates, sancionar com alma leve a inocência quase natural do vir-a-ser capitalista, entregando-se então ao arbítrio decisionista do segundo, à esfera politeísta dos valores, como diria Weber. Mas voltemos: Dewey portanto, por mais "pragmático" que possa ter sido em sua profecia "progressista", não achava que a conjunção de Revolução Americana e Revolução Industrial tenha tornado obsoleta a "agonized conscience" do sujeito moderno entregue a si mesmo. E mais, era justamente essa consciência agoniada, herdada da crispação puritana dos

ancestrais, que se tratava a um tempo de consolar e *formar*, fornecendo-lhe — em que termos, logo se verá — uma espécie de conforto estético e edificante. Reatar então com a "genteel tradition" (bem compreendida) que no início do século, interpretando as chances da especulação filosófica nos Estados Unidos, Santayana distinguiu da ênfase agressiva do mundo desenfreado dos negócios: um temperamento por assim dizer feminino, mais amigo dos livros e da conversa polida do que das *matters of fact* e da energia empreendedora correspondente, que ao arranha-céu preferia a casa colonial, ao escritório, justamente o ambiente acadêmico, mas está claro que nos tempos da modorra pastoral de Harvard. Como vimos, a profissionalização da vida intelectual mudou tudo. Segunda observação: Rorty deve ter percebido muito bem que o modelo de intelectual independente nessas recapitulações por contraste com a esterilização universitária era sobretudo o *crítico literário*; nessas enumerações, seu patrono sempre aparece flanqueado, por exemplo, (à direita) por um Lionel Trilling, (à esquerda) por um Edmund Wilson, e assim por diante. Entendamos, um tanto livremente: por que não imaginar em consequência que a independência de juízo de um filósofo público, e portanto a sua relevância de princípio, além do mais "pragmatista" por convicção — quer dizer, operando sem regras, pois abandonou a pesquisa dos fundamentos — bem poderia pertencer à mesma família do juízo de gosto literário, e como este vincularia a experiência estética ao caráter necessariamente público da apreciação crítica, que não funciona se não pedir aquiescência? Veremos que não foi bem esse o raciocínio feito, quem sabe por ainda resvalar na noção perigosamente fundacionista de Crítica — mas algo que passa, entre outras coisas, pela estilização romântica do juízo (kantiano) de gosto. Seja como for, o fato é que Rorty, tendo registrado a inegável audiência dos críticos literários independentes, e reparado sobretudo que a conformação do senso moral dos intelectuais americanos, encerrados os anos Dewey, se dava sem que se prestasse a menor atenção aos professores de filosofia, não hesitou em forçar um pouco a mão e completar a previsão de Dewey, segundo a qual a filosofia americana se afastaria da rota cartesiana exaurida, isto é, dos problemas herdados da tensão setecentista entre o pensamento físico-matemático e o senso comum, para se consagrar aos novos problemas suscitados pelas ciências sociais então emergentes e pelo novo rumo tomado pela arte, sustentando que ela tinha enfim se cumprido na *american highbrow literary culture...* E isso depois de Dewey ter passado a vida pregando democracia, naturalismo, reconstrução social etc., contra o ranço aristocrático da citada "genteel tradition" — nela incluídos (por Dewey, está claro) espiritualistas de todos os bordos, dos transcendentalistas da Nova Inglaterra ao idealismo de segunda mão de um Josiah Royce. Bastavam no entanto alguns ajustes. Por exemplo, uma redefinição da vitória de Emerson sobre os calvinistas. Neste caso, um filósofo pós-positivista como Stanley Cavell dera o sinal havia algum tempo, mostrando, por exemplo, como se poderia fazer refluir um certo *Emerson's mood* — afinal o estado de ânimo que melhor resumia a plataforma do *american scholar* — sobre a filosofia da linguagem ordinária conforme o segundo Wittgenstein, Austin etc. Com um duplo e inestimável benefício: a vida filosófica americana não só era um fato cultural tangível, como poderíamos não por acaso fazê-la recuar até os pais fundadores Emerson e Thoreau; e mais, os solitários de Concord justamente pertenciam a uma espécie de terra de ninguém onde não se poderia dizer ao certo o que era literatura e o que era filosofia. Esse o marco zero doméstico<sup>9</sup>. Estava assim balizado o caminho que a filosofia — mas agora em nova chave, cujo desfecho "pragmático" conhecemos — deveria trilhar (por analogia com esse passado alternativo) para voltar a desempe-

(9) Cf. Stanley Cavell. *The claim of reason*. Oxford: Clarendon Press, 1979; idem. "Emerson, Coleridge, Kant". In: *Post-analytic philosophy*, ed. cit.; idem. "L'Humeur Emerson". *Critique*. Paris: Minuit, n° 541-542, 1992.

nhar um papel cultural de relevo. Restava justamente redefinir aquela nova chave, a cultura literária do americano "highbrow", um híbrido surpreendente, ao mesmo tempo herdeiro do turbulento e provinciano Dewey e futuro protagonista da *french connection* por vir. Providência imediata: refazer a genealogia do personagem, mais exatamente, as ramificações da cultura "highbrow" do novo *american scholar*, as malhas da rede na qual se apanhará o grande peixe continental da "écriture".

### *O novo scholar americano (II)*

Recapitulemos por outro ângulo o cenário idealizado (em todos os sentidos) por Richard Rorty. Em meados dos anos 70, sendo ele mesmo um filósofo profissional, mudando entretanto de hábito, foi dos primeiros a secundar, e tirar as devidas consequências, a seguinte observação programática de Harold Bloom: ao que parece, atualmente nos Estados Unidos, como os filósofos e demais professores encarregados de zelar pela "presença do passado" abandonaram a Cena da Instrução, tal tarefa acabou nas mãos ainda um tanto desorientadas dos teóricos da literatura. Quanto a Rorty, já naquela ocasião estava convencido, à vista do fiasco de público da filosofia profissional (de teor kantiano, como sabemos, acrescido de sua versão anti-historicista), de que nos Estados Unidos a filosofia já fora deslocada de sua principal função cultural pela crítica literária. Essa a evidência sociológica de que se revestira a convicção mais geral a ser então reconstituída historicamente, a saber que o centro arquitetônico da cultura já não estava mais na filosofia (como pretendia Kant ao transformar a Crítica do Conhecimento num tribunal de última instância) mas se encontrava agora na Literatura, por certo não na literatura na acepção trivial do termo, porém compreendida como uma cultura literária suficientemente abrangente e renovada no seu funcionamento para poder abarcar em sua esfera de definição, por exemplo, a ciência e a filosofia, mas entendidas agora, no melhor dos casos, como gêneros literários. Numa palavra (mais radical e à feição dos antigos diagnósticos de época), estaríamos ingressando numa cultura *pós-filosófica*, da qual já podemos dizer que um dos seus traços mais salientes consiste numa espécie de *ethos* que eleva nada mais nada menos que a Crítica Literária à condição de disciplina intelectual dominante. E mais, também naquela mesma ocasião Rorty começou a notar que, não por acaso, no que dizia respeito à mencionada ascendência cultural, a irradiação dos teóricos americanos da literatura se aproximava e se assemelhava cada vez mais à exercida pelos professores franceses de filosofia, pelo menos a partir do momento em que romperam com a rotina neokantiana de Brunschvicg e Cia., neles incluídos, não sem paradoxo, os protagonistas da reação acadêmica que foi o "estruturalismo" — aliás convém observar que os novos organizadores americanos da cultura, os críticos literários, são igualmente professores, e que portanto a relevância pública, tão procurada, no fundo se resumia à hegemonia paroquial nos *campi*, revistas especializadas e correspondente indústria de colóquios entre quatro paredes. Em meio portanto da década de 70 a convergência francesa já estava visível a olho nu: compreendamos, do lado do continente, a filosofia "as a kind of writing", do lado americano um certo uso "pragmático" da cultura literária da parte dos seus consumidores "highbrow", prática com um passado nobilitador a ser ressuscitada e da qual os professores de literatura detinham a chave teórica.

A equação estava armada, bastava desenvolvê-la. Com muito senso das manobras a executar, Rorty começou então pela árvore genealógica da cultura "highbrow" americana. Já sabemos onde deita sua raiz mais remota, na mescla estilística de Emerson, escrita aforismática onde uma certa filosofia de orientação, de direção (como a qualifica o já citado Stanley Cavell) se confunde com uma sorte de fervor literário, seja na forma mais resistente do sermão, ou do diário meditativo etc., o conjunto banhando numa atmosfera de elevação espiritual e consequente repúdio à prosperidade vulgar dos caçadores de dólares. É bom lembrar ainda (para ressaltar um pouco a estranheza da filiação — mas agora já é costume aproximar Emerson de Nietzsche, da mística do primeiro Wittgenstein, enfim de não importa qual dissidente em voga) que o *Walden* de Thoreau, sendo uma resposta ao apelo de Emerson dirigido ao American Scholar, também é o manifesto fundador da *alienação* do intelectual americano, alheamento deliberado de quem se sente entretanto exilado no deserto cultural da sociedade norte-americana. Transformar isolamento em profecia foi se tornando assim uma especialidade nacional — tópico obrigatório de todas as histórias intelectuais americanas, ao qual também precisei me referir momentos atrás. Agora volto ao assunto para observar que a visão inaugural de Rorty nada tem a ver com a ilusão retrospectiva simétrica, como a alimentada por um Irving Howe, entre outros, que, confrontado no início dos anos 50 com o irreversível enquadramento do extinto intelectual pele-vermelha (como denominava Philip Rahv os maus modos literários de uma linhagem de escritores oitocentistas que desembocam em Whitman), recuava a secessão que culminara na turbulência alcoolizada dos anos 20 até a pasmaceira de Concord, na qual entrevia a sementeira da futura boêmia, por certo uma estranha boêmia, "tranquila, subversiva e transcendental". Não era bem este o cenário para o nascimento do "highbrow" americano (a família intelectual dos caras-pálidas, ainda na classificação pitoresca porém exata do mesmo Philip Rahv). Mas Rorty também não gosta muito (acompanhando Cavell) que Santayana associe o desaforo transcendentalista da consciência calvinista da depravação humana ao decoro beletista da "genteel tradition". Esse todavia o ponto. Historicamente as discrepâncias eram mesmo muitas: para começar, numa vida literária ordenada sob medida para o aconchego das bibliotecas e as reticências do *boudoir* (se estou certo em acreditar na versão de V.L. Parrington), empenhada portanto na edificação de barreiras contra os intrusos (os "chatos" como diria Mme. Verdurin), não haveria de fato lugar para a ênfase de pregadores rústicos como Emerson ou Thoreau, sobretudo se faziam muito barulho por nada, a saber o antagonismo romântico entre dinheiro e refinamento espiritual. Não é que essa incompatibilidade de fundo fosse propriamente recalçada naquela tradição de *scholarship* urbanidade, pelo contrário, e ainda que a virtude suprema consistisse na arte de fechar os olhos para os fatos desagradáveis, era certamente de bom tom, sobretudo quando se era *rentier* (como os frequentadores da casa de Henry Adams), dar ostensivamente as costas à cara mais pedestre da "economic age". Veja-se que a "alienação" (sempre na acepção americana do termo) corre agora por outra pista, mas persiste assim mesmo o *pathos* da distância, no caso porém expressão de uma classe ociosa que de fato podia se considerar apartada e acima do mundo. Como lembrou Richard Hofstadter (de quem acabo de aproveitar uma deixa)<sup>10</sup>, cultura retraída de uma classe sitiada, de sorte que prezavam muito mais a posse da inteligência literária (de resto convencional por definição) do que o seu uso efetivo. Juntando esse traço veleitário (em que se resolvia a aspiração inconclusiva pela "culture for its own sake") à mencionada altitude artístico-social (e tudo o mais que se pode ler na *Education* de Henry Adams), sem esquecer

(10) Cf. Richard Hofstadter. *Anti-intelectualismo nos Estados Unidos*. Trad. Hamilton Trevisan. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

obviamente do principal, a tendência a estetizar a obsessão religiosa da "riqueza benevolente", teremos uma introdução clássica ao *highbrow*, que o nosso filósofo pós-analítico consideraria sem dúvida preconceituosa, mas quem sabe poderia acatar caso lhe acrescentássemos, contrabalançando o recheio mais desfrutável do personagem, o tal sentimento trágico da vida, *supplément d'âme* do pragmatismo reabilitado (mas também pode ser a epistemologia naturalista de Quine), depois de ter inspirado para o bem e para o mal o sombrio ímpeto inconformista dos ancestrais puritanos. Seja como for, o fato é que Rorty não se acanha de incluir em suas inumeráveis listas de heróis culturais (logo veremos que Carlyle tem a ver com isto) vários protagonistas da tradição na qual Santayana entroncou a especulação filosofante americana em sua fase pré-científica. Como estava empenhado em passar o bastão filosófico da "arquitetônica cultural" para as mãos dos "literary intellectuals", ponderou que, pelo sim pelo não, se havia algo ainda que remotamente análogo ao amálgama de Santayana (o enxerto da falsa boêmia transcendentalista na tradição cavalheiresca), era coisa que se poderia encontrar nos atuais Departamentos de Letras, pois seus membros em princípio seriam tudo menos "academic entrepreneurs". Seja dito de passagem que não é bem este o caso, se é que jamais o foi. Como todo mundo sabe, a curiosidade literária também se profissionalizou (*ou melhor, como veremos, a falta de interesse real pela literatura*), e no capítulo mais específico da ascensão dos estudos ingleses é costume associar sua crescente respeitabilidade acadêmica à difusão do New Criticism, que justamente impressionava pelo aparato de procedimentos técnicos que mobilizava. A bem conhecida evolução ulterior, à medida que sucediam as alegações teóricas do juízo crítico cada vez mais rotinizado, não precisou de muito tempo para enturmar os herdeiros do ensaísmo polido inglês do século XVIII na lamentável família (nas próprias palavras de nosso Autor) dos seus "well-funded" e "businesslike" colegas tarimbados na arte de faiscar "grants" e montar "research teams", sem falar no ramo mais próspero dos "advisors" de todos os calibres etc. Tudo isso é arqui-sabido, sobretudo dos fãs de congressos de literatura, e tem mesmo fornecido a matéria-prima para um novo gênero literário, que Umberto Eco, catedrático nessa coreografia, batizou de picaresco acadêmico<sup>11</sup>; e portanto dispensaria de menção específica o seu ingrediente mais picante, não fosse precisamente a proliferação anglo-francesa dos pequenos paradigmas concorrentes nesse *campus* global, e cujo sucesso mundial se deve em grande parte à feliz circunstância de fornecerem eles mesmos, quando combinados na dosagem certa, a "théorie d'ensemble" (como se diria nos tempos de *Tel Quel*) desses incontáveis expedientes *ad hoc*, que afinal se multiplicam por vivermos em condições ditas pós-utópicas, como costumam falar os que se sentem visivelmente mais aliviados com o clima de fim de linha em que nos achamos. — Lembrado de relance o desfecho da "genteel tradition" pelo seu ângulo decerto mais desfrutável, voltemos ao Transcendentalismo, primeiro breviário americano do intelectual, ou melhor, do *american scholar* segundo o gosto retrospectivo de Rorty, a saber: um intelectual que nem mesmo nalgum momento de abandono jamais cogitou tornar-se um profissional, e que portanto já não se deixa mais persuadir de que sua justificação depende da matriz conceitual definidora de um gênero ou disciplina científica; assim, nele não se exprimiria o portador de um corpo doutrinário, por exemplo, acerca da verdadeira natureza do mundo ou coisa que tal, mas antes de tudo um simples ponto de vista, a partir do qual então não importa que objeto poderia ser abordado por um observador dotado de uma autoconsciência tarimbada nesse método de aproximação por circunvoluções. Pelo menos era assim que Santayana via o nosso personagem, mais

(11) Cf. David Lodge. *Un tout petit monde*. Prefácio de Umberto Eco. Paris: Rivages, 1991.

exatamente, o que nele merecia ser recuperado e transmitido aos herdeiros, e que à certa altura teve a inspiração de assimilar à tradição *romântica*. Ato contínuo, Rorty aproveitou a deixa inesperada, tratando de lavrar a certidão de nascença do *highbrow* americano, cujo singular estofa literário deveria em princípio falar à imaginação do filósofo nativo pós-analítico à cata de um novo paradigma.

#### IV

##### *Origens do paradigma literário*

Ocorre que boa parte da originalidade do tipo intelectual em questão, bem como a evolução ulterior de sua aclimatação americana, nos escaparão se não remontarmos por um momento à sua terra natal, uma certa fatia do oitocentos inglês e seus desdobramentos no século XX. Aliás a ponta dessa meada estava bem à vista: como se há de recordar, a falsa boêmia de Concord estava encharcada de Coleridge, Carlyle e Cia., referência que encerra todo um programa de época. Trata-se, como os nomes citados já indicam, de uma bem conhecida tradição (pelo menos depois do estudo definitivo de Raymond Williams<sup>12</sup>) que se poderá chamar literária (numa acepção mais ampla do termo, que a nós interessa justamente precisar) de crítica social (porém obviamente de predominante conotação moral) da nova ordem capitalista-industrial emergente, aliás justamente visível a olho nu na Inglaterra do tempo. Pois bem: se tem razão o principal intérprete contemporâneo dessa tradição muito característica, o mencionado Raymond Williams, é nela que devemos procurar, por assim dizer em primeira mão, alguns esquemas básicos da experiência intelectual que estamos tentando identificar, a começar pelo mais ostensivo deles, menos um conceito do que uma longa alegação de mais de um século, a idéia de Cultura, senha e álibi do nosso *highbrow* na berlinda.

Muito resumidamente, a evolução que interessa evocar seria mais ou menos a seguinte. Do nosso ângulo, podemos começar pela invenção inglesa do termo "intelectual", personagem do qual se começou a falar ali pela segunda década de 1800, e justamente nos círculos encarregados de advogar a causa de uma nova ordem social em que o referido personagem, embora rigorosamente contemporâneo dela, se ajusta mal ao destino adverso que ela parecia lhe reservar: quer dizer, a difusão do termo que passava a designar a condição moderna do "intelectual" deveu-se em grande parte a publicistas mais ou menos familiarizados com os primeiros princípios de uma outra especialidade nacional, a Economia Política, os quais, com uma desenvoltura até então desconhecida pelo cinismo, volta e meia lembravam que indivíduos especializados em oferecer ao público poemas, resenhas ou argumentos, na verdade também produziam para o mercado como qualquer fabricante de linho ou alfinetes. Assim exposto sem piedade aos caprichos impessoais do mercado, o *polite writer* do Antigo Regime, acostumado a evoluir em salões e clubes, cafés e congêneres, espaços protegidos (havia concorrência, porém de outra ordem) onde se fazia o aprendizado de uma mescla estilística original, uma combinação regida pelo imponderável do gosto, entre conversação mundana e instrução erudita bem dosada, acabou cedendo aos poucos o lugar a uma outra espécie local, comumente denominada *literary intellectual*, protagonista de um outro drama, desenrolando-se no campo de batalha de uma sociedade antagonica

(12) Cf. Raymond Williams. *Cultura e sociedade*. Trad. Anísio Teixeira. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1969; ver ainda Lesley Johnson. *The cultural critics — From Matthew Arnold to Raymond Williams*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1979.

baseada no sistema de fábricas. Estava inaugurada a "idade do desespero", como dirá Shelley. Daí a defesa da Poesia (que passa a significar muito mais do que mera versificação), destacando-se contra a paisagem de fundo de um divórcio irreversível: de um lado, um público burguês sem dúvida leitor, porém cada vez mais recalcitrante, do outro, a crispação dos *learned few*, no caso o artista romântico. Mas não era ainda o estereótipo bem conhecido que entrava em cena e sim um tipo portador de um traço de nascença muito peculiar, possivelmente na origem daquela curiosa apelação inglesa. Nele convergiam formalização literária da experiência e, coisa rara entre escritores, consciência intelectual desperta. Aqui um dos pontos originais assinalados por Raymond Williams, contrastando com a imagem convencional da efusão lírica encasulada, pois segundo o Autor, a expressão consequente desta última configurava ao mesmo tempo um ponto de vista particularmente contundente sobre a nova ordem social. Para Blake, Wordsworth, Shelley, Keats etc., iluminação poética e crítica social eram operações explicitamente indissociáveis — a compartimentação, que é da lógica do processo, viria depois. Esse o traço idiossincrático nacional, facilitado sem dúvida pela proximidade traumática da Grande Transformação (é bom lembrar que antes de ser consagrada por Karl Polanyi, que tinha em mente, como se sabe, a instituição moderna e calamitosa do mercado enquanto esfera autônoma regida pelo mito da auto-regulação, a expressão vinha de Burke, quer dizer, do confronto entre as reminiscências de um veterano do Antigo Regime e os estragos progressistas do Industrialismo, outra expressão inglesa da época), a saber, a imediata conversão da experiência pessoal em conclusão geral sobre o momento histórico vivido, uma viragem de que ninguém tinha dúvida. Compreende-se então que nessas condições a recém-nascida noção de Cultura tenha se apresentado como a antítese natural do mercado, e que a auto-sagração do letrado romântico, sal da terra e luz orientadora da vida comum, tenha sido mais um entre os mitos compensatórios de uma situação de segregação e exílio interior. Seja como for, estava lavrada a certidão inglesa de nascença dos "literary intellectuals".

Menciono rapidamente os próximos passos (na reconstituição de Raymond Williams, está claro) dessa fusão entre imaginação estética e faculdade social de julgar. A inovação decisiva data do tempo de Coleridge, momento em que a idéia de Cultura entra por extenso no pensamento social inglês, definindo-lhe de vez o caráter e o destino. E entra na condição de supremo tribunal a que todas as instâncias sociais de uma civilização industrial cada vez mais estreita e insatisfatória deveriam submeter-se. Mas Coleridge renova o assunto sobretudo em duas direções. Por um lado, sempre contraposta ao verniz utilitário da civilização (o progresso, na acepção filistina do termo), se não é o primeiro a lembrar é um dos pioneiros no emprego da expressão, recorda que a cultura deve ser entendida como o fruto de uma *cultivation*, que por sua vez se expressa antes de mais nada pelo desenvolvimento harmonioso de uma personalidade em condições de se impor então como padrão superior da saúde do organismo social. Transformado numa verdadeira corte de apelação, diante da qual uma sociedade fundada nas relações de mercado comparece para ser condenada, um espírito cultivado não é mais, como nos tempos em que apenas germinava a Revolução Industrial, a cifra de uma qualificação pessoal, senha para o livre trânsito numa sociedade polida: como já foi lembrado, o trato ameno entre corações bem formados passou para um remoto segundo plano, cabendo — aqui a nova demasia — à generalização da *cultivation*, enquanto resposta ao impacto da mudança radical, a tarefa de reordenar o edifício social à sua imagem e semelhança. Este então o outro lado: ao mesmo tempo em

que consolida a presença da idéia normativa de cultura no pensamento social inglês, Coleridge não se acanha de reintroduzir, pelas razões que acabo de resumir, um novo sentimento institucionalizado da hierarquia, encarnada no caso por uma clerezia, uma espécie de Igreja Nacional da Cultura, a corte suprema que alimentara a fantasia da geração romântica anterior. Assim, em lugar de emigração interior, uma intervenção social positiva, ainda que descalibrada para o gosto moderno. Neste mesmo rumo, Carlyle, como se há de lembrar, cogitará de alguma coisa como uma "classe literária orgânica", depois de ter tomado o cuidado de apresentar o "literary intellectual" como o verdadeiro herói da vida moderna. Enfim Matthew Arnold, a quem se deve a doutrina de conjunto acerca da ascendência social da cultura e seus profetas. E assim por diante, até meados deste século, quando Raymond Williams encerra seu relato.

O desfecho é curioso e interessa observá-lo mais de perto — aliás foi pensando nele que demos esta pequena volta. Sem ser o último do livro, pode-se dizer que o capítulo conclusivo se concentra de fato nas páginas que Raymond Williams dedica à militância de F.R. Leavis e do grupo reunido em torno dele na revista *Scrutiny*, quer dizer, a um simples (por assim dizer) programa de renovação da crítica literária (verdade que acompanhado de intervenções práticas inéditas no âmbito da educação literária e da difusão cultural), baseado não só no óbvio repúdio da tagarelice grã-fina sobre os escaninhos do gosto literário e na concomitante condenação da experiência estética confinada a *coteries* — como fora o caso do estetismo de Walter Pater e assemelhados em fins do século passado, e ainda se podia ver nos anos 20 na doutrinação de um Clive Bell, principal ideólogo do círculo de Bloomsbury —, mas reatando ostensivamente (em 1930, Leavis abria seu manifesto acerca do enfrentamento da civilização de massa pela cultura minoritária invocando o patrocínio de Matthew Arnold) com a referida tradição oitocentista inglesa de crítica do enrijecimento social moderno mediante apelo ao tribunal superior da Cultura. Só que agora — aí o nervo de nossa questão — o centro de gravidade dessa última instância condenatória passara a ser a Literatura, sem a qual não seria possível uma vida livre, variada e sem desperdícios, como dizia o precursor dessa sagração inglesa do caminho crítico, I.A. Richards. O confronto básico continuava o mesmo, o conflito entre a mutilação em que culminava o utilitarismo da civilização industrial, exterior e mecânica, e a vida plena que o exercício da *cultivation* prometia, mas o estreitamento do horizonte era evidente, quando se deveria esperar o contrário, pois à ameaça por assim dizer mais simples (inclusive de refutar) do filistinismo burguês em ascensão (conjugado, é verdade, à turbulência das novas classes trabalhadoras, a cuja anarquia virtual cabia justamente antepor a integração orgânica que só a cultura propiciava) no tempo dos primeiros profetas da salvação pela cultura, sucedera um quadro muito mais complexo, no qual a principal surpresa era a entrada em cena de uma massa de consumidores de bens culturais (ninguém previu que esse poderia vir a ser um dos usos possíveis da "literacy", para falar como Richard Hoggart, não por acaso discípulo de Raymond Williams), responsável por um barateamento de mão dupla e pela conseqüente magra resposta meramente defensiva da parte dos curadores da memória armazenada na grande tradição literária. Segundo nosso Autor, esse afunilamento (de que a bem dizer foi contemporâneo, testemunha em mais de um ponto mobilizada pelo impacto provocado pelo radicalismo cultural dos primeiros anos da cruzada empreendida pelos "scrutineers") era indício seguro e óbvio da crescente fragilidade daquela tradição alternativa de cultivo de um modo de vida superior em polêmica com o assim chamado progresso da civilização. Assim, a

minoría cujo ofício deveria ser o cultivo geral já não tinha mais a abrangência da clerezia extemporânea imaginada por Coleridge, mas nem por isso a busca de perfeição harmoniosa, em que consistia a Cultura enquanto resposta à Grande Transformação, corresponderia ao simples desenvolvimento da "cultura literária", como viria a ser depois o caso dos Leavis e seus adeptos. Ou melhor, já era o caso, porém a fraseologia ainda era alimentada pelas antigas ambições, pois um leitor do *Scrutiny* jamais concederia que a literatura na sociedade moderna era uma especialidade entre muitas — com o que Raymond Williams, que estava justamente revelando o caráter oposicionista da tradição "culture-and-society", poderia até concordar, embora continuasse batendo no ponto cego em que afinal se concentrara tal tradição, a saber, que em matéria de processo social de continuidade e mudança, justamente porque implica desintegração, a experiência literária não pode ser considerada o único teste, nem mesmo o teste central, ao qual submeter o seu andamento. Mas voltemos à demasia que nos interessa. Tratando anos depois do mesmo momento *Scrutiny*, Terry Eagleton (ex-aluno dissidente de Raymond Williams) resumiu-o nos seguintes termos: em princípios dos anos 20, as razões pelas quais se deveria estudar literatura (inglesa, está claro) eram desesperadamente obscuras; na década seguinte, F.R. Leavis e Cia. haviam persuadido uma geração inteira de que não valia a pena perder tempo com qualquer outra coisa. Estando as coisas nesse pé, bastava um passo para o disparate final: os legítimos herdeiros daquela tradição de mal-estar cultural na sociedade capitalista inaugurada pela fronda romântica eram nada mais nada menos do que os... *críticos literários*. Nesta derradeira minoria cultural se refugiara enfim a consciência da espécie. Na raiz deste desenlace apoteótico, a convicção de que a literatura é o registro supremo da experiência social e por isso mesmo, de acordo com a tradição radical-conservadora que estamos recapitulando, a fonte original dos padrões que vão ordenar a vida evidentemente mais fina e mais alta de uma época. Ocorre — mais uma vez — que a massificação contemporânea (a ameaçadora americanização da sociedade inglesa) vem confirmando que de fato não são muitos os que ainda têm acesso àquele centro vivificador, de cuja irradiação emana a última barreira contra a banalização da existência, esvaziada pelo cálculo econômico predominante numa civilização utilitária etc. A ser assim, haveremos de compreender que a consciência civilizacional mais aguda seja mesmo apanágio de uma minoria capaz não só de apreciar Dante, Shakespeare, Donne (relido por T.S. Eliot, com certeza) etc., mas também de reconhecer quais são os seus sucessores (pois não há talento individual que não grave na órbita de uma tradição). E como vimos, o discernimento estético refluí igualmente sobre o conjunto da vida social: a capacidade de emitir um juízo rápido e de primeira mão sobre matéria literária (enfim, coisa de profissional, porém miraculosamente imune à alienação das rotinas modernas) é em princípio inseparável da acuidade que permite discriminar no campo mais amplo da experiência coletiva o que presta e o que não presta socialmente. Esse enfim o fundamento — a saber, uma espécie de amplificação singela do trânsito sem dúvida espontâneo entre juízo literário e senso das proporções sociais, como se um não fosse sem o outro — dessa curiosa e descalibrada preeminência cultural da Crítica Literária. Como acabamos de recordar — tomando ao pé da letra vagas alusões genealógicas do próprio Rorty —, dogma final dos ideólogos ingleses da "cultura minoritária", em princípio uma cultura de resistência ao nivelamento característico de uma civilização de massas; e mais significativo ainda, arremate, e estreitamento, como se viu, de uma linhagem intelectual específica, responsável pela cristalização, na cena inglesa do século passado, de uma resposta "cultural" à alienação moderna, própria

do capitalismo industrial, resposta que com o tempo foi compondo os traços de um novo gênero, o *culture criticism*.

Dito isso, como ficamos? À primeira vista, diante do termo de comparação mais próximo da principal alegação de Rorty, segundo o qual, como já sabemos, o mundo intelectual hoje viveria à sombra de uma mudança histórica de paradigma: teria ficado para trás o antigo molde epistemológico dos primeiros tempos de "esclarecimento" da sociedade moderna, desbancado por uma arquitetônica cultural emergente, a seu ver pós-iluminista, centrada numa espécie de generalização da experiência literária, não qualquer, mas especificamente *highbrow*, como de resto atesta a supremacia cultural crescente da Crítica Literária, elevada então por nosso Autor à condição de pólo dominante da cultura superior nas sociedades contemporâneas. É certo que estas últimas já não têm muito a ver com a Inglaterra dos tempos de *Scrutiny* e da poética cultural de Eliot. Mas essa evidente diferença de fuso histórico é justamente parte central do problema: o parentesco contrastante entre repertórios ideológicos análogos sobre o fundo das transformações culturais do capitalismo recente. Só para antecipar, o que aliás é visível a olho nu: está claro que o registro do desconforto mudou; em plena maturidade da ordem burguesa internacional, Rorty não parece se sentir propriamente em terra inóspita, como seus ancestrais Coleridge e Arnold. Mas ainda não direi que se encontra inteiramente à vontade, obedecendo portanto à oscilação entre os extremos da segregação e da integração, como é de praxe na tradição intelectual americana, sobretudo porque arranjará um meio astucioso de se reconciliar com a "alienação" sem romper com o *establishment* (mas não era este um dos segredos da *genteel tradition* nos seus momentos de ousadia aristocrática?), uma espécie de virtuosismo *highbrow* a que dará, não sem uma boa dose de malícia involuntária, o nome romântico de *ironia*. Veremos.

Recebido para publicação em agosto de 1994.

Paulo Eduardo Arantes é professor do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP. Já publicou nesta revista "Ideologia francesa, opinião brasileira" (Nº 30).

---

Novos Estudos  
CEBRAP  
N.º 40, novembro 1994  
pp. 31-53

---