



sempre quis saber sobre a vida intelectual no Brasil e nunca teve coragem de perguntar” –, o leitor dificilmente poderia resistir a tal convite, não à filosofia, é claro, pois é esse o problema em questão, mas a algo que, como em certos gêneros de suspense, não se sabe muito bem aonde vai dar e cuja verdadeira natureza não se mostra de imediato (com efeito, um gênero a ser definido). Todavia, uma vez mordida a isca, o mesmo leitor não demora muito a perceber que, afinal, o novelo diante de seus olhos é mais enrolado do que parece – há mais cifras e códigos sob a pele das palavras do autor (como diria o poeta) do que à primeira vista se poderia esperar de uma obra “didática” (pelo menos na sua forma convencional). Desarmado diante da novidade do gênero, que mescla crítica de filosofia, cultura e vida nacional (mas com alcance histórico-mundial, para falar na língua da esquerda hegeliana, recorrente no livro), articuladas internamente por meio de relações nada lineares, tudo isso num estilo (imposto pela forma “conversa”) a um tempo fragmentário, descontínuo e simultaneísta, operando em vários registros e com materiais heteróclitos, o leitor, mordida a isca, dizíamos, vê-se irremediavelmente enredado numa... meada sem fim. Ou melhor, cujo fim (se houver) estará condicionado a que se desembrulhe ao menos alguns de seus incontáveis fios.

Tarefa difícil, vê-se logo, tanto mais se observarmos que o nosso novelo está enrolado por dentro. A ponta mais visível da meada desfiada por Paulo Arantes é antes um nó onde se pode reconhecer alguns dos mais importantes assuntos de uma linhagem que vai da esquerda hegeliana, no século passado, ao assim chamado (por Korsch e Merleau-Ponty, antes de Perry Anderson) marxismo ocidental. Noutras palavras, que assinalam uma das pistas por onde corre a “conversa” de Paulo Arantes: o autor vai reconstituindo (na verdade, filtrando, por um prisma sobre o qual falarei adiante) as várias tendências mais significativas da crítica filosófica desde a época da dissolução do sistema hegeliano até os nossos dias – mais precisamente: dos jovens hegelianos (problema do “fim da filosofia”, que alcançará o jovem Marx) ao Marx da Crítica da Economia Política, chegando ao jovem Lukács da *Teoria do romance* e de *História e consciência de classe*, à Escola de Frankfurt (em particular a dialética negativa de Adorno) e, ainda, à dessacralização da filosofia em Sartre (quando a filosofia já não é mais pássaro crepuscular, e muito menos teoria do







última palavra sobre qualquer assunto na ordem do dia”, p.313), torna-se possível recuperar o ponto de vista da totalidade, mas agora reatando com a cultura viva, fora do âmbito da filosofia (*stricto sensu*).

É desse trabalho conceitual do luto que, a meu ver, nasce *O fio da meada* – mas aqui o que reencontramos é nada mais, nada menos, do que a mola propulsora do marxismo ocidental (justamente o principal quadro de referência teórico de Paulo Arantes). Com efeito, se fosse possível identificar o tênue fio (talvez muito mais tênue do que imaginou Perry Anderson) que amarra alguns dos momentos mais significativos do marxismo ocidental, iríamos quem sabe surpreendê-lo na busca comum – por caminhos diversos, se não opostos – da Totalidade perdida pela filosofia. Se o jovem Lukács julgou vê-la rediviva no romance como forma narrativa, Sartre, compreendendo que não se pode mais narrar, vai deslocá-la para a Revolução (o que foi também o caso do Lukács de *História e consciência de classe*); Adorno, por sua vez, para o ensaio-come-forma (onde a totalidade deve brotar de um “traço particular”). (Na perspectiva do nosso capítulo brasileiro do marxismo ocidental, levando-se em conta o eclipse da Revolução – só que em Paulo Arantes não há nenhum *attentisme* filosófico ou político, ainda que a resposta, como a de Merleau-Ponty no imediato pós-guerra, não se separe das determinações da história –, a Totalidade reaparece fincada na Crítica da Economia Política, em particular no momento negativo da crítica do fetichismo da mercadoria, e em suas ramificações como por exemplo o teatro de Brecht ou mesmo a forma literária de Kafka, cf. *O fio da meada*, p.39.) É como se no ponto de partida do marxismo ocidental reencontrássemos o ponto de chegada da filosofia hegeliana, tal como Marcuse o demarcou: “Um passo a mais em direção ao concreto e Hegel teria ido além da própria filosofia” Não por coincidência, o problema da forma de sobrevivência da filosofia após a “decomposição do Espírito Absoluto” (para usar a expressão de Marx e Engels) é o caroço duro incrustado no âmago do marxismo ocidental (daí sua obsessão pelo tema “marxismo e filosofia”). Isso não significa, evidentemente, que no seu conjunto o marxismo ocidental tenha superado a forma filosófica. Pelo contrário, o que ocorreu, sobretudo na vertente frankfurtiana (sem falar do último Merleau-Ponty), foi antes uma reabilitação da filosofia. A fórmula – ambígua – que melhor define o dito

Como era calmo nosso jardim

marxismo ocidental talvez seja aquela de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*: “crítica da filosofia que não quer abrir mão da filosofia” (Essa ambigüidade, inútil dizer, nem de longe caracteriza o caso de Paulo Arantes.) Mas se há um fio comum percorrendo essa tradição que nasce com *História e consciência de classe* ele poderia ser localizado na busca de um sucedâneo capaz de atingir o “núcleo temporal” (para falar como Adorno), ou o “ideal do concreto” (na linguagem do jovem Lukács), que a filosofia encerrara no seu fastígio hegeliano. Numa palavra: a busca de um sucedâneo (o que equivale a dizer: uma forma) capaz de incorporar o melhor da herança filosófica burguesa. (Se pensarmos no Baudelaire de Benjamin, no Flaubert de Sartre e nas análises musicais de Adorno, veremos que P. Anderson, malgrado os esquemas estreitos em que enfeixou o marxismo ocidental, viu o essencial quando observou que “a estética é a ponte através da qual a filosofia tem se aproximado do mundo concreto”.) Após o declínio da *Erfahrung* (invisível na noite escura do capitalismo tardio), que leva consigo as condições necessárias para o trabalho de narração (filosófica e/ou literária), a filosofia perdeu os instrumentos que lhe permitiram outrora delinear um diagnóstico de época. A mesma modernização capitalista que terminará por inviabilizar, nos nossos dias, a narração literária (à maneira do “grande realismo” do oitocentos francês) já inviabilizara, em meados do século passado (mais exatamente após 1848, conforme a periodização de Paulo Arantes), a narração filosófica nos moldes de Hegel (se considerarmos a filosofia hegeliana como a narração da Revolução Francesa e seus desdobramentos nas guerras napoleônicas). Esquematizando ao extremo: se na Idade de Kafka não dá mais para narrar à maneira do “romance tradicional” (o que só pode ser compreendido no quadro dos problemas da literatura pós-realista), tampouco é possível fazer filosofia na acepção tradicional do termo. O esgotamento das formas filosófica e literária tradicionais são dois aspectos de um único problema histórico objetivo. (No caso da literatura, esse esgotamento foi muito bem configurado por Beckett, para quem a crise moderna da narrativa é a “expressão de que não há nada a expressar, nada com que expressar, nenhuma capacidade de expressão, nenhum desejo de expressão, junto com a obrigação de expressar”.) Desta perspectiva – e aqui reencontramos o ponto de vista de Paulo Arantes, se não estou enganada –, qualquer



Como era calmo nosso jardim

determinada (e datada) de filosofia, tal como Kant a demarcou, que *foi se tornando* obsoleta no decorrer de um processo histórico igualmente determinado. O que interessa na “conversa” não é, evidentemente, essa “abstração hipostaseada” (para falar como Sartre) – a filosofia –, mas o processo (histórico) de transformação da forma filosófica, de Kant aos nossos dias. Trata-se de expor a necessidade interna dessa mudança. Em vez do risco de dogmatismo inerente a fórmulas do tipo “a filosofia é”, ou de uma crítica da filosofia de maneira geral (que poderia levar ao erro oposto, porém simétrico, do tradicional elogio da Filosofia), o que se vê em *O fio da meada* é, pelo contrário, um constante movimento que, dissolvendo qualquer cristalização de fórmulas preestabelecidas, vai buscando as mediações entre o processo histórico em curso e a transformação da forma filosófica (sem falar da literária) – daí a passagem ininterrupta, característica do livro, entre filosofia, literatura e conjuntura político-econômica, como se o autor quisesse confirmar que “não há mais nada entre o céu e a terra que não esteja mediatizado” (para utilizar os termos de Adorno, relendo Hegel).

Retomando. Se o livro de Paulo Arantes é, deste ângulo que estamos examinando, um trabalho de “matar o morto”, com instrumentos emprestados (mas devidamente filtrados) da tradição do marxismo ocidental, seria preciso descartar não só as leituras que nele vêm apenas uma vontade niilista de tudo destruir (aliás nada mais distante do estilo do autor do que qualquer voluntarismo teórico-político), ou uma mera denegação da filosofia (inclusive no sentido freudiano, pois muitos não resistiram à tentação de interpretar uma tal queda das altas esferas do idealismo clássico alemão em direção à paisagem bem rasteira dos prosaicos assuntos da vida social e cultural em chave psicanalítica, isto é, como a história de uma paixão mal resolvida pela filosofia¹), mas também aquelas que o reduzem ao discreto charme de uma inversão dos termos do tradicional elogio da filosofia, e cujo resultado seria um igualmente tradicional livro de filosofia para acabar com toda a filosofia (por que *não* filosofia?). Neste último caso, estaríamos diante de mais uma reabilitação

¹ E mesmo se quiséssemos pensar a dita “recusa” da filosofia como um *sintoma*, mas agora no sentido da “neurose objetiva” que Sartre viu em Flaubert, ainda nesse caso estaríamos diante de uma resposta negativa e tática a uma urgência histórica.

da filosofia, só que pela porta dos fundos (espécie de revanche do reprimido – um gênio maligno que voltaria como que para confirmar a sinistra profecia de Adorno: “a filosofia vê-se condenada a criticar-se desapiadadamente depois que deixou de cumprir a promessa de coincidir com a realidade”). Se todas essas leituras estão a meu ver fora de foco é porque o registro do livro é outro: trata-se apenas (mas um *apenas* que, para Hegel, encerrava o sentido da filosofia) de fazer um diagnóstico do tempo presente e, ao fazê-lo, de evidenciar o fim da hora histórica da filosofia. Em resumo, trata-se de mostrar que mais água rolou nos subterrâneos da história da filosofia (e da história social e política), desfazendo radicalmente sua forma tradicional, do que imaginam aqueles que, à margem do mundo, continuam fazendo a apologia *da* filosofia (de forma tão abstrata quanto anacrônica).

Mas se esse ponto de chegada (ou de partida) de nosso autor – o simples (ou muito complicado) diagnóstico de que não dá mais para fazer filosofia no sentido tradicional do termo – se localiza no eixo em torno do qual gira também o pêndulo de alguns dos momentos decisivos da tradição do marxismo ocidental, por que seu livro escandaliza tanto (inclusive muitos que têm grande familiaridade com essa tradição)? A novidade radical, nas análises de Paulo Arantes, é a seguinte: ao mesmo tempo em que junta várias pontas da meada do marxismo ocidental (nas suas vertentes alemã e francesa, sem esquecer da italiana), fazendo-as convergir num núcleo central, onde, já livres das barreiras entre os gêneros (filosofia, literatura, história social e política), convivem diversas tendências teóricas, o autor submete (aqui o escândalo maior) seu feixe inteiro – essa constelação de vanguardas internacionais – à “refração de um prisma nacional” (para adaptar, não por acaso, como logo se verá, uma idéia de Vinicius Dantas sobre o nosso modernismo literário e artístico). Explicando de outra maneira, o que diferencia o novo retrato, pintado por Paulo Arantes, das outras figuras da galeria do marxismo ocidental é a cor local que lhe vai matizando os traços: da ironia do narrador machadiano (revido por Roberto Schwarz) à irreverência dos nossos modernistas (em particular a provocação oswaldiana, mas muito também do “matavirgismo” de Mário de Andrade), incluindo ainda a implicância de João Cruz Costa com o “intelectual puro”, e a de Paulo Emílio S. Gomes com quem estuda para

Como era calmo nosso jardim

ser “um aristocrata do nada”, tudo isso balizado pela idéia de “formação”, na acepção brasileira mais forte do termo, particularmente na versão de Antônio Cândido. Nesse novo capítulo do marxismo ocidental, no qual, diferentemente de alguns de seus predecessores, não se vê qualquer sintoma de recaída nos problemas da filosofia tradicional – sintetizados por Merleau-Ponty nos seguintes termos: hoje, como sempre, a “interrogação fundamental” da filosofia é: “onde estou, que horas são?” (cf. *Le visible et l’invisible*) –, não só não há lugar para nenhum “como sempre” (pensável apenas na ótica da *philosophia perennis*, que é de fato a do último Merleau-Ponty), como essa “interrogação fundamental” já passou pela câmara de decantação de uma certa “experiência brasileira”, isto é, a hora histórica vem sendo acertada conforme os ponteiros da vida nacional (“jamais entendida em chave nacionalista ou outro emparedamento qualquer”, como esclarece o autor, p.175). (Seja dito de passagem que nesse estudo de um caso nacional, numa perspectiva a um tempo cultural e política, Arantes acaba recuperando dois momentos cruciais do marxismo ocidental: Lukács e Gramsci.)

Eis, portanto, a grande reviravolta valorativa deste trabalho de Paulo Arantes: enquadrar os mais avançados assuntos da atualidade mundial no ângulo periférico de uma certa experiência acumulada na vida intelectual brasileira, trazendo-a enfim para o centro do ensaio filosófico (*lato sensu*). Sem dúvida, um *tour de force* inédito em nosso meio filosófico, mas herdeiro da imensa tarefa que a geração de Antônio Cândido, na esteira da redescoberta modernista do Brasil, empreendera no âmbito da literatura (abarcando o teatro e o cinema), a saber: a “penosa construção de nós mesmos” (para retomar os termos com que Paulo Emílio definiu a plataforma de sua geração). Já reatualizada por Roberto Schwarz, ainda no âmbito da literatura, essa tarefa reativa o que houve de melhor no nosso modernismo literário e artístico: colocar a conflituosa e problemática experiência brasileira – a mata virgem de que falava Mário de Andrade – no primeiro plano do debate intelectual, sem todavia abrir mão do mais intransigente internacionalismo. Noutras palavras, que retomam aquelas com que o mesmo Mário de Andrade resumiu o propósito do movimento modernista: trata-se de situar a cultura brasileira no “presente do universo” Ainda que em outro registro (pois agora, estando o Brasil “em adiantado

estado de desmanche”, cf. *O fio da meada*, p.133, não há mais lugar para qualquer ilusão numa chance de modernização capaz de recompor o país), são traços dessa moda caipira (mas que em sua caipirice encerra o que há de mais avançado na cultura contemporânea) que reencontramos em Paulo Arantes (em quem ecoa ainda vivamente o “quê de brincadeira”, ou o “ar de piada”, que Roberto Schwarz e Vinicius Dantas tanto enfatizam em nossos modernistas). Trocando em miúdos: é com feixes da mata virgem, incidindo numa determinada confluência da herança hegeliana (naquilo que abriu caminho para a Crítica da Economia Política) com a tradição do marxismo ocidental, que nosso autor vai juntando as pontas de sua meada.

Tal resultado do itinerário intelectual de Paulo Arantes torna-se ainda mais surpreendente se pensarmos que esse vivo “modernismo filosófico”, encharcado dos problemas da época contemporânea, e em particular da vida nacional, saiu – quem diria? – de dentro da clausura da tradicional escola francesa de história da filosofia, que, como sabemos, não tem portas nem janelas para o mundo. Estamos portanto diante de um efeito descontraído, ou melhor, de uma mutação: cultivando o tradicional gênero filosófico uspiano, nosso autor fez brotar ao lado “uma plantinha incômoda que não estava prevista” (para usar num outro contexto uma idéia de Antônio Cândido) – tanto mais incômoda porque, ao “desenrolar o novelo do mal-estar na cultura filosófica” no Brasil (p.206), vai desfazendo nossas mais arraigadas ilusões (filosóficas e políticas) provincianas. – “Eu não sabia que devia tudo à cultura filosófica uspiana cuja formação enfim se completara e por isso mesmo me extraviara por uma pista inexistente”, afirma o autor (p.130). Ao se extraviar, acaba, involuntariamente, redescobrimo o Brasil. Só pôde fazê-lo, contudo, à condição de romper com suas fontes de ultramar, que serão submetidas a uma verdadeira devoração oswaldiana (efetivada particularmente em *Um Departamento francês de ultramar*, de 1994). Mas uma devoração feita de um ângulo muito determinado: as transformações sociais do mundo contemporâneo. Tudo se passa como se Paulo Arantes (que aqui bem poderia parafrasear a famosa *boutade* de Sartre: “não é minha culpa se a realidade é marxista”) nos dissesse, não sem o contrapeso brincalhão próprio dos modernistas dos bons tempos: não é minha culpa se a força das coisas destroçou impiedosamente o calmo jardim que com tanto esmero cultivávamos (“ce



Com isso, voltamos ao (difícil) problema do gênero praticado por nosso autor, pois esse trabalho de dessublimação da filosofia, dissolvida na cultura viva, já é a meu ver sua “filosofia”, só que metamorfoseada em outra coisa. Com efeito, uma das poucas certezas que *O fio da meada* nos deixa desde o início é a de que seu abre-te-sésamo jamais será encontrado nos meandros da filosofia profissional. Daí a pergunta – epicentro do livro – sobre o que-fazer filosófico na época atual, e em particular nesse nosso canto do mundo. Se, como escreve Bento Prado Junior, Paulo Arantes “faz filosofia como se estivesse fazendo outra coisa” (cf. “Prefácio” a *Ressentimento da dialética*, p.14), é talvez porque já esteja *mesmo* fazendo *outra coisa*. Uma “outra coisa” cuja primeira definição não poderia ser senão negativa, pois começa anunciando o fim da filosofia clássica uspiana. Fechando *O Fio da meada*, o leitor vê, no lugar de um calmo jardim, apenas uma terra devastada pelo curso do mundo (o que só acentua o incômodo do livro). Mas é justamente nesse terreno (social) tão inóspito – “um país que está deixando de existir sem nunca ter sido para valer” (p.132) – que foi capaz de brotar a delicada sementinha da renovação da cultura teórica entre nós.