

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.15012020153-165>

## EMPLASTO SÍSMICO? SEISMIC POULTICE?

Gabriel Salvi Philipson<sup>1</sup>

**Resumo:** A intenção é abordar o pensamento brasileiro e o pensamento do brasileiro a partir de uma consideração equívoca da sua forma literária e suas determinações técnicas e midiáticas em relação com o processo de constituição da prática filosófica, em um momento específico em que ambos os pensamentos coincidiram: o sistema uspiano de filosofia universitária. Para tanto, conduz-se a análise de *O fio da meada* (1996), entrevista, conversa (fiada), aula e encenação entre Paulo Arantes e três “alunas”, a partir da reflexão sobre a relação entre mídias e corpos, entre os gêneros (literários, mas não só), e entre o texto e os dispositivos de escrita e de fala que indicam, na passagem da fala para a escrita por uma transcrição feita “graças a uma fantasia exata”, os modos de autoinstitucionalização que vigoram no campo filosófico e em sua relação com o teórico literário.

**Palavras-chave:** Pensamento brasileiro. Filosofia universitária. Paulo Arantes. *Fio da Meada*.

**Abstract:** The aim of this paper is to consider Brazilian thought from an equivocal consideration of its literary forms. The technical and media determinations are in relation to the process of constitution of philosophical practice, in a specific moment: the system of university philosophy at University of São Paulo. For this purpose, we analyze *O fio da meada* (1996), interview, dialog, lecture and interaction between Paulo Arantes and three “students”. Based on the reflection of the relationship between media and bodies, between genders (literary, but not only), between the text and the devices of writing and speech. In the passage from speech to writing is shown, by a transcription made “due to an exact fantasy”, the modes of self-institutionalisation that operate in the philosophical field and in its relation with the literary-theoretical one.

**Keywords:** Brazilian Thought. University Philosophy. Paulo Arantes. *Fio da Meada*.

Recebido em 03/02/2020. Aprovado em 28/04/2020

A apresentação de um muito “distinto professor” de filosofia uspiano, filho pródigo, que à época publicava em livro seus frutos proibidos, chega aos seus finalmentes ao ser formulada, por uma de suas alunas-entrevistadoras, uma implicação de uma impossibilidade de escape a um nós que até então reinava soberano:

**ICC:** Eu acho mesmo que *ninguém* escapa, nem nós. Mas a pá de cal: a atual combatividade do intelectual engajado tem muito mais de *lobby* de si próprio do que de advogado gratuito dos “de baixo”.

**MEC:** Iná, que horror! Você simplesmente não en-ten-deu na-da! (ARANTES, 1996, p. 232)

<sup>1</sup> Graduado (2013) em Filosofia e mestre (2017) em Teoria Literária e Literatura Comparada pela USP. Atualmente, desenvolve pesquisa de doutorado em co-tutela entre o programa de Teoria e História Literária da UNICAMP e a Romanistik da Freie Universität Berlin, fomentada pela Fapesp (2017/ 27004-7) e pelo DAAD, e orientada pelo Prof. Dr. Márcio Seligmann-Silva e pela Profa. Dra. Susanne Zepp. E-mail: [gsphilipson@gmail.com](mailto:gsphilipson@gmail.com).

A apresentação, que de um preâmbulo se tornara um livro à parte, um *Fio da meada*, “uma conversa” (à quatro), escrita graças a uma estranha “fantasia exata”, termina, aí, em aporia – sem terminar, pois se alonga, com o professor em *off* ou na sombra (um superego?) ainda por algumas dezenas de páginas.

Na medida em que é apresentação, a entrevista em forma de diálogo, aparentemente não tem nada de socrática: trata-se de apresentar e fazer as honras devidas a tal professor que se alçava, com as suas publicações pela mesma editora carioca, a um lugar importante na história intelectual brasileira. Esse o *ethos* aparente da entrevista, ou ao menos das entrevistadoras, duas professoras de letras – Iná Camargo Costa, de teoria e história literária, a segunda, Maria Elisa Cevasco, de literatura inglesa – e a terceira, Christine Röhrig, editora da “casa”, a editora “Paz e Terra”. É também a armadilha da qual o entrevistado, posto assim contra a parede, procura subterfúgios para escapar, apenas para se enredar ainda mais em suas teias. Falando como escreve, ou escrevendo como fala, PA desconversa, simulando com todas elas uma defesa de tese que poderia aportar uma terceira via para o que chamam de um falso dilema do intelectual brasileiro, digo, uspiano:

**ICC:** Nem pensar. Vejamos: você desconversou, ciscou o que pôde, mas ainda não desfez a má impressão inicial, a alternância de assuntos nobres e corriqueiros, autores maiores e menores, sem falar numa visível inapetência para questões teóricas. Dá para notar até na conversa. Aliás, ultimamente você anda escrevendo como fala, e vice-versa, o que no seu caso ainda não sei se é bom ou mau - é que de um relógio pra outro *as hora vareia*...

**PA:** Vocês estão mesmo querendo me comprometer de vez, me expondo nas tais súmulas brasileiras caipiras. Tudo bem, esse risco é mesmo parte do problema e, por se encontrar no miolo do meu assunto, me arrasta para a tarefa sempre delicada de registrar em primeira pessoa uma experiência coletiva, foco aliás inevitável no gênero misto entrevista-conversa fiada. O dilema seria então o seguinte: ou tiro da cartola uma impossível evolução à europeia, ou então entrego os pontos confessando que, como todo mundo, venho zigzagueando como uma ventoinha.

**ICC:** Pois nós achamos que o dilema é falso e não estaríamos aqui se não pensássemos assim, só por amizade. Achamos, além disso, que há uma terceira via, o que não garante que você também não esteja correndo por uma pista de fantasia (ARANTES, 1996, p. 26-7).

Sob certa ironia, nem tão implícitos nessa conversa ao mesmo tempo íntima e pública, ficam expostos os sinais distintivos da sociabilidade acadêmica que reinava nos corredores da FFLCH. Residentes da “cidade dos fedorentos” (PHILIPSON, 2017, p. 289), por demais paulistanos são os seus valores, sem os quais alguém poderia se comprometer, por exemplo, contra o clima caipira ou provinciano que, se intui, reinaria em outras instituições do saber pelo Brasil afora. A vontade de cosmopolitismo, contudo, mantém a estrutura de uma caipirice por demais caipira que lhe é congênita ou recessiva (o que, aliás, percebem):

**PA:** Não só confere, como fico agradecido. Se essa ficha técnica tivesse ficado por minha conta, teria sido muito difícil não cair no ridículo, mesmo com a atenuante da meia-idade, de ficar fazendo a torto e a direito balanços da própria “obra” - e ponha-se aspas nisso. Aliás, nem sei se já não caí de vez. Seja dito em minha defesa, que esse vezo provinciano é histórico, por assim dizer integra a carga genética de todo intelectual brasileiro e quando não aparece é porque deve ser recessivo (ARANTES, 1996, p. 16-7).

A terceira via, a saída, seria então a seguinte. Trata-se de formular um dilema que desse um caráter único de especificidade para as questões quase que existenciais do intelectual uspiano. Cria-se os próprios termos da equação que, assim feita, já apresenta de saída sua solução. Seria esta a possibilidade de fantasia do seu possível escape, a saber a tentativa de fazer funcionar oposições dialéticas do clima provinciano local contra o qual se voltam e do impossível romance de uma *Bildung* à europeia que seguisse um modelo evolutivo segundo o gosto dialético-teleológico? No entremeio dessa filosofia ficcional parece ecoar toda uma miríade de relações midialógicas que informam e produzem o pensamento. São expostas, assim, as estruturas e relações de poder como se fossem questões de teoria ou filosofia, ficando interditas como ideologia ou blábláblá qualquer outra saída que não passe por esses termos assim equacionados, mas sem que tal recusa se deva da leitura ou do convívio com outras saídas, mencionadas amiúde sempre de maneira superficial e distante. Ficam interditas, assim, na conversa, a possibilidade da Europa ser ao mesmo tempo centro e província <sup>2</sup>, ou saídas como a percepção da modernidade como ao mesmo tempo arcaica baseada no trabalho escravo e negro, para citar apenas alguns exemplos:

**PA:** [...] acontece que o desejo dos paulistas de ver a cultura filosófica funcionando segundo padrões civilizados de pertinência técnica nunca chegaria a se realizar, caso os pais fundadores e seus descendentes não tivessem tomado algumas providências drásticas, como por exemplo cortar relações com o passado amadorístico local. [...] Era então natural que dessemos as costas ao ambiente acanhado em que evoluíam os diletantes, no geral vítimas das leituras da véspera, ocasião de conversões fulminantes. [...] Agravando o futuro desencontro, é preciso lembrar que os novos técnicos da inteligência filosófica eram de esquerda, na acepção radical-uspiana do termo, enquanto as "capacidades" filosofantes locais preteridas no geral eram de direita. E, como tal, patriotas. [...] Confirmado o divórcio por evidente incompatibilidade de gênios, ficava estabelecido que qualquer interesse filosófico pela marcha inexistente das idéias no Brasil era politicamente suspeito e, além do mais, epistemologicamente nulo. Sobre este ponto sem dúvida tínhamos razão, mas era uma razão mortal. (ARANTES, 1996, p. 92-3).

Para não recair em blábláblá ideológico por demais concessivo ao mercado ou ao sistema, era preciso torcer o nariz, por um lado, para os outros intelectuais que atuavam no Brasil, o “resto” caipira do que passarão a chamar de periferia identificado segundo determinados hábitos, retóricas, trejeitos ou gostos que passariam a indicar "em geral" inferioridade, conservadorismo ou simplicidade. Não importa o caso a caso, ou que gente como Oswald de Andrade e Flusser fugissem à regra generalista do "passado [ou margem] amadorístico [nem tão] local". Aqui, a periferia seria uma só, adjetivada como do capitalismo. Por outro lado, era preciso também que se compreendesse que o modelo europeu era impossível de ser seguido por um intelectual da periferia, mesmo se se fizesse parte de um projeto de poder de uma elite então em decadência. Como ao mesmo tempo escapar da caipirice e da idealização de um centro do qual seriam subalternos? Um dilema existencial crioulo, ao mesmo tempo subalterno e subalternizante, que logo passaria a ver

---

<sup>2</sup> O que acabariam por concordar, insinuando como motivo para tanto a mudança no capitalismo global a partir do fim da década de 1980.

como sua originalidade a manutenção obsessiva e obcecada de uma prática e um sistema filosóficos que passavam a ser abandonados na Europa. Como os judeus ortodoxos ou certas colônias alemãs pela América Latina, que se vestem à moda do século 18 e 19 europeus, a saída de PA era uma aposta em um sistema obsoleto como se com ele a filosofia brasileira passasse a ser aquilo que ela é, quer dizer, “se formasse” e se tornasse uma ameaça à cultura e à filosofia europeias como um todo:

[...] de fato, estava se dando um caso singular de dependência cultural bem sucedida [...], pois a decantação na filial confere um direito inesperado e muito específico de opinar sobre as mazelas da matriz. Ora, custa a crer que esta inversão de perspectiva por via comparativa ainda possa ser confundida com a via de mão única do reboquismo característico do ofuscamento provinciano. A graça involuntária do trocadilho de Foucault estava na sua cegueira para o fato novo: nossa colonização estava aos poucos nos desprovincianizando, e mais, o cotejo entre metrópole e periferia, em princípio desfavorável a esta última, poderia no limite implicar uma certa [sic] desqualificação das duas. Por exemplo: graças à nossa providencial incompetência criativa em copiar, a existência paródica que vem levando o Desconstrucionismo no Brasil, depõe menos contra o apêndice local, do que contribui de forma demolidora na revelação do fundo falso do original prestigioso. Enfim, um Departamento Francês de Ultramar, visto de perto pode fazer sorrir, recuando-se alguns passos, é uma ameaça (ARANTES, 1996, p. 274).

Assim, o “desejo dos paulistas de ter uma filosofia finalmente se realizou” (ARANTES, 1996, p. 276), o bonde da filosofia, seja qual for seu destino “vai na mesma direção dos demais bondes estrangeiros de primeira linha, o circuito já é o mesmo”. Não à toa Foucault preferiria ir para o Rio de Janeiro nas próximas viagens, e Rancière “assustadíssimo”, se tornaria “a primeira vítima da maioria da filosofia uspiana que madrugava” (ARANTES, 1996, p. 282). Não seria essa a única vez que PA compararia o desenvolvimento da filosofia em terras paulistanas ao desenvolvimento de uma pessoa – isso quando não está usando metáforas da área de higiene e saúde (como veremos, adiante, Bento Prado Jr. usar) –, como se o ato de violência contra Rancière se equiparasse à perda da virgindade, que caracteriza a entrada na maioria. Vale também ressaltar como não apenas era obsoleta a tecnologia do bonde ali nos anos 60 a qual está apegado, como pode se falar o mesmo a respeito dos aparatos teóricos oriundos de certa sociologia e geografia na qual seu pensamento está estruturado. Recusando o culturalismo e, por consequência, a antropologia e sua provocação para todas as áreas do saber, não teve ouvidos ao “topete” dos modernistas paulistanos que passará a ser a língua dos europeus que desejavam ameaçar no momento mesmo em que a instituição filosofia se consolida entre os paulistas.

Ocorre, então, que o próprio conceito de filosofia oscila no interior desse pensamento entre duas concepções que nunca entram em conflito, embora haja certa consciência da própria contradição. Por vezes, a filosofia é concebida como um bem civilizacional, um *soft power* nacional capaz de ser exportado, produzido apenas por nações civilizadas “de primeira linha”, equiparável ao bonde ou à locomotiva (da história), que segue, provavelmente sem os freios que seriam a revolução para W. Benjamin. Um ideal de salão, de poder, portanto, a guiar o para onde se desenvolver e baseado numa concepção de desenvolvimento por demais oitocentista. Já que “no momento mesmo” em que “a engrenagem” do bonde da filosofia “se azeitava”, na Europa

se andava de avião ou já se fazia críticas ao desenvolvimentismo, e como se fosse de propósito passavam a imitar (à esquerda, "detalhe" que PA esquece de tecer comentário) os brasileiros de antigamente, os caipiras ou provincianos, vale lembrar. Aqui, uma fala de PA para Ricardo Musse, na qual tudo isso fica ainda mais explícito:

Não é que no momento mesmo em que finalmente os filósofos paulistas emparelhavam com o ideal europeu da continuidade orgânica na marcha das idéias, os ideólogos franceses se punham a imitar os brasileiros de antigamente? Se fosse o caso de extrapolar um pouco, está aí uma boa ocasião para se reconsiderar o destino e o caráter de nossas modernizações tardias. Assim – para dar um exemplo bem enfático -, nosso capitalismo periférico demorou quase cem anos para alcançar a Segunda Revolução Industrial, quando sobreveio a Terceira, sem que no entanto o capital nesse meio tempo mundializado dê a entender desta vez que as fronteiras tecnológicas serão estáveis o suficiente para esperar mais uma vez por nós. Ora, a engrenagem bem azeitada de um Departamento de Filosofia não era precisamente um dos últimos melhoramentos no concerto internacional da cultura? (ARANTES, 1996, p. 282-3)

Essa a lógica de professarem a impossibilidade de existência da filosofia propriamente dita no Brasil antes das universidades, o que quer dizer, para bom entendedor, antes do surgimento por implante “bem-sucedido” da tecnologia filosófica da qual se formavam tecnólogos:

Ocorre que a leitura filosófica dos brasileiros não podia mesmo formar tecido, não só por evidente falta de lastro social e objeto local identificável, mas porque fazia tempo, pelo menos desde a segunda metade do século passado [19], era coisa de profissional, matéria que se ensina e se aprende em colégio [...] O fato é que a cultura filosófica para funcionar tem que viver no circuito fechado de uma instituição especializada. Ora, a cadeira de Filosofia regida por um professor europeu na recém fundada Universidade de São Paulo era justamente a estufa de que tanto carecíamos. Deu-se então um disparate a que devemos nosso ganha-pão: a formação que não houve enquanto nossas cogitações filosóficas levavam vida pública porém arrevesada, subitamente engrenou graças a um transplante organizado (um detalhe decisivo). Não de um corpo doutrinário (a ser assim, continuaríamos na mesma, na eterna ciranda da doutrina-contra-doutrina das polêmicas no Brasil velho), mas de um conjunto de métodos e técnicas intelectuais cristalizado na tradicionalíssima cultura filosófica universitária francesa (ARANTES, 1996).

Outras vezes, contudo, e às vezes nas mesmas vezes, fala-se da filosofia como uma atividade que teria que lidar com as estratégias do poder de neutralizar seu potencial disruptivo ao se tornar uma profissão após 1848 e, assim, fazer parte da ordem social e da própria estrutura de poder do sistema econômico e político.

É assim que o argumento se desenvolve em duas direções. Ao mesmo tempo inserindo o fazer filosófico brasileiro, ou melhor, uspiano, na grande história “concreta” da filosofia “mundial”, ou melhor, europeia, e comparando seus estágios aos estágios anteriores desse mesmo desenvolvimento nesse mesmo centro do mundo mais desenvolvido, PA (1996, p. 31) está preocupado em datar o que chama de “eclipse da filosofia” “entre a morte de Hegel em 31 [sem colocar o século, é claro] e, justamente, o monumental contravapor de 1848”, o triunfo da burguesia sobre o povo, massacrando “o campo popular já derrotado em todos os terrenos” que levaria a um “estado de sítio moral em que se encontram desde então as classes proprietárias (e massacradoras)”. Seguindo

a análise de Lukács e a provocação anti-heideggeriana de Lebrun sobre o fim da metafísica em Kant (e, ao menos neste momento, PA parece não diferenciar metafísica de filosofia), a analogia se constrói do seguinte modo: se o romance a partir de então teve que perder sua dimensão épica, tendo de se tornar “tão exigente quanto uma construção poética sem resto [...], incorporando à pureza da forma o *bas fond* ideológico da luta de classes”, à filosofia, “reinventada não fazia muito por Kant”, por sua vez “aconteceu o pior”, quer dizer, “ela literalmente ficou sem assunto, perdeu de vez o seu objeto, a integridade do processo”. O desenvolvimento do assim chamado Ocidente faz o filho pródigo do tecnicismo filosófico paulistano confundir o desenvolvimento do capitalismo com o desenvolvimento da filosofia, como se a filosofia ao mesmo tempo só pudesse existir em civilizações mais avançadas, i.e. mais capitalistas, e tivesse que ser abandonada nessas mesmas civilizações por quem compreendesse a sua “verdade”, qual seja, a continuação da Revolução Francesa para além da burguesia. Para isso, falar de filosofia oriental ou mesmo ameríndia não seria apenas um contrasenso, mas seria sobretudo inconcebível. Além disso, aqui filosofia precisa ser confundida com o desenvolvimento moderno da metafísica de Descartes a Kant e Hegel. Que posteriormente se fale em metafísicas canibais é um outro problema relacionado a outro tipo de elogio à filosofia, aqui se trata de uma postura filosófica pródiga de elogio da filosofia por uma postura cinicamente antifilosófica. Tendo o mundo já sido interpretado e impondo-se a necessidade de modificá-lo, quem ainda se mantivesse no time dos contemplativos só poderia mesmo estar fazendo o jogo dos adversários.

Sem levar adiante uma reflexão sobre as consequências das crises do final do século 19 na Europa para a relação entre a filosofia e outras áreas do saber, e em específico para o surgimento da teoria literária ou para autores como Valéry e Bakhtin, Paulo Arantes (1996, p. 30-1) tornado PA na conversa-entrevista transcrita faz uma espécie de crítica à instituição filosofia por ter se profissionalizado sob domínio da burguesia. Que a filosofia tenha morrido nessas condições significa que ela deixou de responder às demandas sociais. Ela passa à irrelevância, à tagarelice, a uma mera aparência de distinção ligada a um fetichismo pouco ruminante como forma de ganha-pão desses profissionais em má-consciência. Este o sentido da crítica que se pretende radical e do desprezo em bloco do que na conversa-entrevista fiada chamam de “ideologia francesa” dos anos 60, do “Frère Jacques” e sua “diferença pela diferença” - esse “lixão ideológico internacional” (ARANTES, 1996, p. 199), mas também das teorizações em torno do sublime perpetradas por Lyotard e das correntes de reflexão pós-coloniais (ainda não conheciam a des-colonial, na qual poderiam encontrar alguma recepção e repercussão): não passariam de vogas entre tantas, serviriam para vender livros e justificar o honorário por demais honesto do profissional, deixariam de lado o principal, aquilo que, é claro, os envolvidos na conversa-conspiratória, esta sociedade secreta depois transcrita e publicizada, seriam os últimos e únicos guardiões. Quando formulada uma implicação autorreferente por uma das participantes, como se eles também pudessem fazer parte dessa pantomima e merecessem participar como objetos da crítica que endereçavam aos outros, a reação só pode ser, como visto, “Ina, que horror! Você simplesmente não en-ten-deu na-da!”.

Não entendeu nada talvez porque sua fala parece renunciar a dar corda à engrenagem do escape ou do elogio da filosofia. Colocando todos indistintamente no mesmo bonde ou locomotiva, puxa o freio de mão dos desejos de potência dos paulistas que passava pelo domínio do saber fazer filosófico. Não entendeu nada, então, porque a tentativa de escape era ao mesmo tempo um ir ao encontro – PA abandona o projeto de uma *Mimesis* auerbachiana da filosofia que pensasse seu desenvolvimento dialético em relação ao real para adotar uma anti-filosofia ao molde das anti-poesias, professando um escape para a prática que se tornaria seu ganha-pão e o alçaria a autor, e não mais tecnólogo da filosofia.

É a esta mesma conclusão que chega Rui Fausto em um artigo de jornal da época do lançamento do livro, que depois viraria artigo. Seu ponto de partida, contudo, é outro, embora próximo: a passagem de *Ressentimento da dialética* para *O fio da meada* é também a história do abandono de uma perspectiva adorniana – que se mantém no terreno ambíguo contra e à favor da filosofia, já que preocupado em pensar o pós-Auschwitz –, mas não marxista-lukacsiana por parte de Paulo Arantes que teria como consequência uma negatividade em nada negativa (já que não critica todas as filosofias, mas resguarda uma), uma crítica em nada crítica. Adiante, ao tratarmos rapidamente do problema da voz no livro que analisamos, chegaremos a termos semelhantes a partir de outro aparato teórico. A passagem a seguir se perde no texto de maior fôlego e a escolho pelo seu caráter sucinto:

A tendência antifilosófica, que se desenhava apenas, se radicaliza ao extremo. A filosofia seria "coisa do passado" (cf. a "falência do gênero filosofia em geral"). O tom é de novo o de "A Ideologia Alemã", de Marx, mas para pior. Como assinalei em outro lugar, se Arantes não deixa espaço para a filosofia, é porque também não deixa para a crítica do marxismo. As duas coisas vão juntas, e essa ligação se revela se refletirmos sobre o que ele escreve a respeito de Theodor Adorno, tanto no plano político (a propósito de 68) quanto no plano teórico.

Nesse último registro, Arantes se pergunta: "Por que diabos um tipo como Adorno continuou a falar em filosofia?". Na realidade, se Adorno se indispôs com um certo "fascismo vermelho", que teve curso no interior do movimento de 68, é porque sabia que também a partir do anticapitalismo podem surgir formas brutais de exploração e dominação. Mas, para levar esses fenômenos a sério, é preciso tomar alguma distância em relação ao marxismo e pensar de maneira crítica a história da esquerda neste século, o que, apesar de algumas referências ao stalinismo, Arantes não faz (o livro é "fixado" na derrota de... 1848). Inversamente, se Adorno "continua a falar em filosofia", é porque sabe que, para pensar Auschwitz, e mais ainda o Gulag, isto é, as sociedades burocráticas, o marxismo não basta. E o recurso à "história" (não estou citando) não nos tira da dificuldade, como Arantes parece pressupor sem inteiramente pressupor (esta ambiguidade está por trás da sua análise da intelectualidade) (FAUSTO, 1997a)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Ou ver ainda a lúcida e esclarecedora nota 2 em que Rui Fausto (1997b, 206-7) argumenta que o adeus à filosofia se estendendo também à dialética negativa de Adorno significa aqui um "adeus à análise crítica do marxismo": Aqui se toca no segredo dos textos anti-filosóficos de Arantes. Arantes não pensa o marxismo: pensa *no interior* do marxismo, o que é outra coisa. [...] Mas *pensar para além do marxismo* – eis o que realmente está em jogo – não entra no seu projeto nem no seu universo. Observemos que uma perspectiva mais heterodoxa não excluiria – pelo contrário reforçaria – a projetada crítica do pensamento francês-alemão-americano, trabalho importante que uma visão muito ortodoxa pode em parte comprometer". Resumido assim, em uma nota de rodapé que cita uma nota de rodapé (como se pudesse ser um acontecimento desse texto), toda uma parte essencial do percurso argumentativo da tese que temos tentado defender no horizonte da qual este artigo se insere.

Repisemos, partindo de onde paramos: o projeto de uma *Mimesis* filosófica. Não seria exagerada a afirmação de que o projeto de realizar, com suas variações de contexto e alguns reformismos, ou de se igualar a *Mimesis* de Auerbach no Brasil paira como uma sombra sobre as tentativas de desenvolvimento das mais autorais teorias desenvolvidas por certo núcleo duro uspiano. A afirmação não é novidade, nem motivo de muita contenta, já Leopoldo Waizbord, no visceral *A passagem do três ao um* (2007), aponta e analisa como isso se dá em Antônio Cândido – que, caso pudesse ser quem quisesse, queria ser Auerbach para ter carro conversível e paquerar<sup>4</sup> – e Roberto Schwarz. Se Waizbord é bem competente em traçar as origens teóricas dos críticos literários que procuravam pensar o Brasil a partir da tríade literatura, realidade e sociologia, em nenhum momento de seu texto de fôlego há espaço para questionamentos (por demais metafísicos?) da noção de real ou de realismo herdada de Auerbach e, sobretudo, de Lukács, leitor de Hegel e Marx.

É dessa falta de questionamento que surgiram recentemente questões como o "sequestro do gótico no Brasil" (FRANÇA, 2017), apenas para citar exemplo de tradições literárias (e críticas também, por que não?) que teriam sido escanteadas pelo núcleo duro daqueles que se colocavam a si mesmos a tarefa de pensar o Brasil. Tão árdua que também esqueceram, em geral, de se perguntar qual o sentido de tal nacionalismo para um pensamento que se pretendesse crítico – e a espacialização do tempo, ou a temporalização da espacialização, ou, ainda mais, a espacialização do espaço, quando reduzido à formação do Brasil, especificamente do Brasil, se assemelha, mais do que gostariam seus autores, ao misticismo que acusam provir da floresta negra (com razão, embora por vias tortas). Ou seja, o espaço abstraído ao gosto hegeliano e pensado em termos nacionais, aproxima-se por demais de uma retomada da metafísica da pior maneira, pelas portas do fundo, o que é o mesmo que dizer que de maneira impensada. Daí que não seria "regressiva" (para falar com tais jargões) a bandeira da reflexão metafísica, já que tal dimensão permanece em geral de modo acrítico determinando a crítica que se põe a fazer e publicar com seus nomes como Autores não de Quixote, como Pierre Menard, mas de *Mimesis* – já Rui Fausto apontava para isso ao ficar do lado de Adorno, como vimos.

Mas aqui já vamos nos adiantando ou mesmo nos perdendo e será preciso acalmar o passo: não apenas permanece inquestionada a noção de nação, como também as de real e realidade. Uma boa pergunta seria como pensar a partir da noção de real lacaniana a *formação* brasileira – se quisermos, podemos ficar apenas com a *formação* da literatura brasileira a título de argumento. Mesmo na superfície do que quer que se entenda por "real lacaniano" – o real que não se deixa entrever senão por acontecimento traumático – , um projeto crítico que visa pensar sobre a formação brasileira em sentido forte teria que ser modificado em suas estruturas mais íntimas, a começar, talvez, pelo mantra basilar trotskista do mesmo processo de modernidade que ocorre de maneira desigual em diferentes partes do mundo (o centro e a periferia). Não que se tenha qualquer predileção especial pela teoria lacaniana de modo geral: o que se queria demonstrar é a fragilidade metafísica – para não dizer teórica – do pensamento da formação. Se pensarmos na

---

<sup>4</sup> Waizburg faz pouco caso dessa revelação desastrosa de Antônio Cândido, sugerindo que a maior revelação seria a de querer ser Auerbach, e que Cândido lança mão dessa "tirada" apenas como modo de esconder seu íntimo. Já eu prefiro pensar que a derrapada é dupla e a ementa é ainda pior que o soneto. A falta de atenção à ementa seria imperdoável, não dissesse pelo que cala – e consente.

filosofia como uma máquina (nenhuma novidade), o entendimento de real aqui está por demais preso ao horizonte de expectativas de filosofias do século 19 na Europa.

Seria possível ainda falar como a ideia de "acabamento" (finalizou ou não a formação do Brasil? É uma questão que já até mesmo foi respondida, sem sequer haver qualquer questionamento sobre ela enquanto tal. Seria mais uma das determinações metafísicas dessa teoria, mas o que interessa aqui é antes propor um motivo pelo qual o projeto de transpassar a *Mimesis* para o Brasil pode até funcionar em alguma medida – o *Formação e o Mestre na periferia do capitalismo* estão aí para provar –, mas uma transposição nos mesmos termos para o terreno da filosofia, mesmo que como "só raciocinando para efeito programático-demonstrativo" (ARANTES, 1996, p. 100), como a que queria PA (que se mantém para todos os efeitos em geral acrítico dos ídolos de seus ídolos, será que a ele também interessaria um carro conversível?), teria que se manter inacabada.

"Ora, ora ora": para "exibir o nexó interno à armação filosófica dos conceitos e processo social" – o "pecado sem remissão segundo o evangelho da casa", quer dizer "[re]juntar] filosofia e sociedade" – em "livre trânsito" com "o que Auerbach entendia por representação literária da realidade", PA diz ter se enroscado com as questões "o que poderia ser 'realismo sério' em filosofia? O que poderia ser enfim o equivalente filosófico da ideia de 'imitação' literária da realidade, descartada [...] a noção corriqueira de realismo filosófico?" (ARANTES, 1996, p. 101-2). Questões, pode-se ver, de perspectiva: o que seria da perspectiva da filosofia a *Mimesis*, o realismo, a adjetivado como "sério" (o "autêntico" do "materialista vulgar assumido"?)?

O último dos Menards e "[suas] veleidades em torno de uma *Mimesis* filosófica", o "apêndice muito lateral" do "capítulo Auerbach/Antônio Cândido" (ARANTES, 1996, p.115), não veria, é claro, segundo essa perspectiva. Também desconsideraria Bakhtin e sua outra história Ocidental da relação entre filosofia e literatura a partir de suas considerações da sátira menipeia – uma história, se quisermos do gênero na periferia eslávica-oriental da formação do Ocidente. Para "nosso herói", Filosofia e Literatura, com F e L maiúsculos, na transcrição, só teriam passado a se imiscuir (ou "se [cruzar] com algum conhecimento de causa", e se "algum conhecimento de causa" não for ou purismo ou autenticidade...) após a filosofia ter passado de "ingênua" para "sentimental", a partir de Kant, e a consciência histórica da literatura ter se cristalizado de Mallarmé para frente.

Agora é só ligar os pontos, o que, na conversa, faz a voz transcrita de MEC, seguindo sua vocação de encenação de aluna modelo que de fato é:

**MEC:** Ora, ora, ora. Deixe que eu antecipo seu próximo passo, livrando-o do constrangimento de se repetir. A seguir viria, segundo as minhas anotações: fica cancelada no berço qualquer *Mimesis* filosófica, pela simples razão de que o arco Platão/Heidegger é uma construção ideológica, aliás habilmente alimentada não só pela paranóia do alemão aí (gente: só pode ser coisa de paranóico um negócio chamado "Platão e Eu sobre a Verdade", né?), mas também pela atual voga desconstrucionista, com todo mundo formando lisonjeiramente na linha de frente do combate ao Cânon. No caso dos filósofos, aliás incorporados pelos profissionais dos estudos literários (estou pensando, é claro, nos americanos e sua imensa colônia multinacional), combate à herança logocêntrica, da onipresente Metafísica do Ocidente, como prega o *Frère Jacques*. Nesse entrevero, o pobre Auerbach deve sair com fama de onto-teólogo-da-Presença-da-Origem, etc. Porque, como eles ensinam, realismo sério é coisa de cristão, macho, branco, ocidental, etc (ARANTES, 1996, p. 104-5).

A entrevista-conversa fiada poderia ser, por sua vez, a versão "franco-uspiana" (e etflica) do episódio fáustico da tradução da Bíblia: pois não é que tudo na *Mimesis* filosófica soa *heideggeriano* demais? – E, como que aterrorizados com a sagacidade do diabo, passam a chamá-lo de "paranoico". Como o cão que late enquanto Fausto procura silêncio para a tradução do Logos bíblico "para além de toda diferencialidade" (KITTLER, 2003, p. 19, tradução do autor), Heidegger e *Frère* Jacques assomam à cena da tragédia não dos eruditos paulistas "vencidos" por eles, mas dos tecnólogos que procuravam escapar e conspirar contra a própria sina não abandonando a hermenêutica, mas radicalizando-a de modo fetichista. Quem é o cão e quem são os espíritos que habitam o quarto de estudos-bar do Autor em solilóquio ecoante?<sup>5</sup>.

A pergunta pode ser que ecoe ao leitor, enquanto aquela voz feminina continua, reforçando o bloqueio de via, a sublimação, que poderia levar o monólogo conversado a uma outra direção:

[MEC:] Além do mais, a classe aqui presente, não sendo propriamente tapada (nunca se sabe...), manda avisar que entendeu muito bem que você *não* quis dizer pra gente prestar atenção no fato de que filosofia se diz em muitos sentidos: uma coisa é um filósofo, grego; outra, um teólogo medieval; outra, um *philosophie* iluminista; outra, um idealista alemão ou a sua anêmica descendência profissional no fim do século passado; outra, enfim, alguém da espécie brasileira, tipo franco-uspiano, etc. (ARANTES, 1996, p. 104-5).

Uma das contradições performativas, em suma, que assolam a peça. De uma conversa-entrevista transcrita que se mostra aula de uma só voz em quatro bocas a uma afirmação de autocrítica à lukácsiana, mas que silencia sobre aqueles pontos mais desconcertantes dessa estranha fuga da filosofia composta em uníssono, passando por uma "alergia sincera" (ARANTES, 1996, p. 87) à ideologia francesa transformada em argumento. Por aqui já se vai alguns passos à frente do que se queria demonstrar, mas aproveitemos a deixa. Para dizer com todas as letras: encontra-se um paralelismo evidente entre o *heideggerianismo* e o "combate ao Cânon", por um lado, e o *Fio da meada*, por outro, no sentido de um interdito desejado, uma negação daquilo que se faz: "PA: [...] meu dever socrático: esconder o leite sempre" (ARANTES, 1996, p. 65).

Mas PA não se faz de rogado e, embora sua aluna tenha procurado lhe poupar o esforço, após se dizer provocado pela própria 15 páginas adiante, se põe ele mesmo a apresentar as ligações entre seu projeto de *Mimesis* e Heidegger, percebendo como aquele projeto em tal momento histórico de profissionalização da filosofia só poderia ser tão alienado quanto o "*revival*" impossível, fetichista e estilizado da filosofia operado por este último:

---

<sup>5</sup> "*O fio da meada* se apresenta como uma conversa que reúne o autor e três interlocutoras, e que segue o curso do itinerário intelectual de Arantes; mas até onde as interlocutoras falam em seu nome próprio ou funcionam simplesmente como 'heterônimos' do autor não fica bem claro. [...] Se o hábito de dar entrevistas que são na realidade auto-entrevistas se tornou corrente, confesso que o procedimento de *Fio da Meada* me incomoda, porque é de outra ordem. Nas pseudo entrevistas, o interlocutor é uma figura anônima que representa o jornal; e quando não é anônima, é a de um jornalista que, perguntando sobre aquilo que o entrevistado X quer falar, faz pouco mais do que facilitar o andamento do texto. No *Fio da Meada*, as interlocutoras têm nome, obra, e fazem longas intervenções de importância substancial, que vão no sentido dos seus trabalhos. Mas ao mesmo tempo há indicações de que quem fala é sempre o autor [...]. O autor se permite mesmo certos efeitos dramáticos, de gosto duvidoso. Assim, ele desaparece nas últimas páginas, as interlocutoras – abandonadas a elas mesmas – se perguntando onde ele está" (FAUSTO, 1997b, p. 204). Comentário de Rui Fausto no ponto, com exceção de que, preocupado em analisar a teoria do texto, não aprofunda as consequências da forma, limitando-se a uma questão de gosto. Aproveito para dizer que sua consideração sobre "sua" predileção sobre filosofia ou anti-filosofia é o ponto baixo de um texto que, no geral, como se disse, vai ao ponto. Ali, bem como na sua consideração também em tom personalista, do grupo Clima, muito mais fica dito do que o próprio Autor considerou.

**P.A.:** [...] Posso tentar dizer de outro modo a mesma coisa: embora rigorosamente contemporâneas, a "representação séria da realidade cotidiana na filosofia", o que em última instância não deixa de ser o caso de uma hermenêutica da existência como a do Heidegger dos anos 20, por assim dizer, dado o desnível histórico assinalado, reduplica a alienação que sai engrandecida com a chancela da experiência-limite incontornável (ARANTES, 1996, p. 120-1).

É que para PA, autor de uma tentativa de uma *Mimesis* filosófica "séria" e não fetichizada, esta só poderia ter um capítulo, uma vez que, já vimos, a tentativa da "finada filosofia" de ser "guardiã da integridade do processo" teria nascido "com Hegel e [morrido] em 48" (ARANTES, 1996, p. 117).

Estamos em meio a um acontecimento da voz que se coloca ao mesmo tempo dentro e fora da lei, dentro e fora da profissão filosófica e daquilo que define o que a filosofia é ou pode ser. O lugar paradoxal da voz que se propaga pelas bocas de um sistema universitário como afirmava Nietzsche – uma boca, muitos ouvidos, metade de mãos anotando a penas (e uma transcrição). O excesso e a exceção estão aqui, assim como fica confundida, por negação do que é igual, aquela "banalidade paradoxal do cruzamento entre público e o privado" (ZULAR, 2019, p. 375). "Temos ao mesmo tempo a afirmação da lei e seu escamoteamento pela voz e a afirmação da voz e sua negação da lei", escreve Zular (1996, p. 374-5) sobre o discurso de Bolsonaro na Av. Paulista de 2018, o que não poderia ser mais preciso para dar conta do que está em jogo aqui – se o que foi dito até agora não for suficiente, frases como a seguir abundam o texto: “[PA:] Não custa repetir, pois pode acontecer desta conversa chegar aos ouvidos dos menores de trinta anos” (ARANTES, 1996, p. 93).

Se tudo não lembrasse, assim, um jogo de cena, a entrevista pareceria se tornar aula expositiva à moda francesa que repete (repetindo-se), com outras palavras, o que escrevera em seu texto que estava sendo publicado, *Departamento francês de ultramar*. Enquanto PA fala pelos cotovelos, as alunas-entrevistadoras ouvem e anotam segundo uma pedagogia conteudística os monólogos do professor interrompidos apenas para que elas se gabem (em tom de joça que blefa o apreço em se fingir ser quem se é) das boas alunas que são:

**MEC:** Até aqui está certa a lição de casa, professor?

**PA:** Parece...

**CR:** Mas, afinal, o que foi que nós entendemos, mesmo?

**MEC:** Bom, aí a gente pode negociar. Basicamente, só para repisar o ponto da prova: [...].

**ICC:** Nossa! Ela fez direitinho a lição de casa! (ARANTES, 1996, p. 105)

O tom cômico-irônico parece procurar encenar um extremo domínio técnico e do conteúdo do que se fala, mas mal esconde nem os pressupostos sociais no qual isso pode se dar – o “nós”, transcrito por uma delas posteriormente em itálico –, nem os aspectos acentuadamente sádicos da paródia da sala de aula e da sala de defesa que dão à entrevista, o que naturalmente revela por repetição realística a violência do real e o real violento. Mas o trauma aí de fundo não é neutralizado ou ressignificado, como o laciano Hal Foster (2014) sugere que é o caso em Andy Wahrol. Ao contrário, é aprofundado,

desejado, perpetrado e repetido, quase como se fosse impossível haver outro modo de comportamento e de relações sociais entre pares universitários. Do trote às defesas, passando por qualificações, seminários e situações constrangedoras – sem falar de assédios e racismo –, a universidade parece introjetar e repetir rituais violentos, traumas que, de geração a geração, vão sendo passados como se fossem parte essencial desse universo, como se fossem necessários e benéficos ao processo de amadurecimento da pesquisa e de formação. E, aqui, esses personagens não apenas fazem pouco caso, como têm prazer nessa encenação da violência que de fato se exerce.

É o tom irônico que faz com que as vozes femininas finjam ver o que não veem – PA, o guru que foram procurar: "saímos à procura do último dos marxistas – pelo menos consta que assim seja – e encontramos um senhor conformado com a divisão social do trabalho intelectual" (ARANTES, id., p.61) afirma lá pelas tantas ICC, como que reencenando cinicamente (mais uma vez, sem perceber, com o mesmo fetiche que acusam Heidegger de ter com a filosofia) o fragmento de Heráclito em que este é encontrado abrigado no forno de um padeiro, e diz: "também aqui, junto ao forno, os deuses estão presentes".

"Também aqui, junto aos técnicos da filosofia, há Revolução", parece querer ser o sentido geral da tentativa de escape de PA de sua má-consciência enquanto funcionário do Estado que nunca deixou de ser. Há, de fato, alguma ironia, i.e. distância (ou tentativa de se distanciar) da atividade da filosofia transformada em profissão (uma crítica-elogio da filosofia profissionalizada, como procuramos mostrar, um elogio velado na forma de uma crítica, bem ao gosto dos dialéticos): esse capítulo não de *Politik* ou *Wissenschaft*, mas de *Philosophie als Beruf*, no entanto, se mantém conservando algo que Weber não fazia: a instituição, como aquilo que media a sua própria relação com o poder. Sem ela, a "autocrítica", que se insere no quadro que analisa como objeto, só pode ser cínica, como aponta Rui Fausto ao perceber que falta atenção às estruturas:

Um advogado do diabo poderia dizer ainda outras coisas: por exemplo, que a análise sociológica da cultura é atenta às classes mas não propriamente às estruturas (mesmo se as primeiras pressupõem as últimas). Isto é, é atenta à consciência que os agentes têm (ou não têm) da sua situação e dos seus interesses, mais do que à emergência de objetos sociais que induzam o desenvolvimento de tal ou qual forma de pensamento (FAUSTO, 1997b, p. 203).

É assim que pode afirmar, comentando artigo de Bento Prado Jr. sobre a "profissão filósofo", um "efeito cômico da fala de Derrida sobre as relações perigosas entre pensamento e instituição", já que "em nosso meio devíamos tudo ao artifício do transplante que produzira a instituição esperando que o tempo se encarregasse de fornecer-lhe o recheio". Mas ambos concordam, PA e Bento Prado Jr. que foi preciso "cauterizar feridas do pensamento que prometiam virulência maior" (PRADO JR., 1980, p. 24), ou seja, que já havia "recheio" filosófico anterior ou às margens. Em outras palavras: PA quer restaurar alguma virulência à filosofia assim institucionalizada, mas sem questionar mesmo o processo de institucionalização – pelo contrário, elogiando-o (LUCAS, PHILIPSON, 2019, p. 174-5). Mas não servia, contudo, para uma *Mimesis* filosófica, já que o real que procurava – o processo histórico, a Revolução ou o trauma –, talvez pudesse ser encontrada naquele abalo sísmico ou freio de mão do bonde, sem o

qual instalaram o bonde da filosofia nas terras tupiniquins. Nesse sentido, "o fenômeno Paulo Arantes" não estaria mais para terremoto do que para emplastro, como escrevia Rui Fausto (1997b), mas ficaria entre os dois: não seria, digamos assim, um espécime, bem típica das florestas de pedras subtropicais sul-americanas, de um emplastro sísmico?

## REFERÊNCIAS

ARANTES, Paulo E. *O fio da meada*. Uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e vida nacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FAUSTO, Ruy. A política do fio da meada. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 1 de julho de 1997a. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs010625.htm>. Acesso em janeiro de 2020.

FAUSTO, Ruy. Entre Adorno e Lukács: dois livros de Paulo Arantes. *Lua Nova*, São Paulo, n. 42, p. 201-213, 1997b. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451997000300008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451997000300008&lng=en&nrm=iso). Acesso em janeiro de 2020.

FOSTER, Hal. *O retorno do real*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

FRANÇA, Júlio. O sequestro do gótico no Brasil. In: FRANÇA, J, COLUCCI, L. (Org.). *As nuances do gótico: do Setecentos à atualidade*. Rio de Janeiro: Bonecker Editora, 2017.

KITTLER, Friedrich. *Aufschreibesysteme 1800/1900*. München: Fink Verlag, 2003.

LUCAS, Fábio Roberto; PHILIPSON, Gabriel S. A crise do ensino filosófico de J. Derrida. *Ipseitas*, v. 5, n. 2, dez. 2019. Disponível em:

<http://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/309>. Acesso em janeiro de 2020.

PHILIPSON, Gabriel. Cidades brasileiras (selecionadas). *Magma*. São Paulo, 13, 277-292, 2017.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/magma/article/view/125388>. Acesso em janeiro de 2020.

PRADO JR., Bento. Profissão: Filósofo. *Cadernos PUC - EDUC/Cortez Editora*, nº1, março de 1980, págs. 15 a 44.

WAIZBORT, Leopoldo. *A passagem do três ao um: crítica literária, sociologia, filologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ZULAR, Roberto. O núcleo pivotante da voz. *Cadernos de tradução*. Florianópolis, v. 39, p.372-402, dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2019v39nespp372/42154>. Acesso em janeiro de 2020.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.