

A SEREIA E O DESAVISADO

Ideologia Francesa, crítica dialética e a “matéria brasileira”

Raphael F. Alvarenga

A maior desgraça deste mundo é ser Fausto sem Mefistófeles...

Álvares de Azevedo, Macário, 1852

[...] the most tragic condition a man could find himself in – not to know what he is and to know that he will never know.

William Faulkner, conferência, 1957

La Nuance, encor

Desde os anos 1970 não foram poucas as tentativas de colacionar ou mesmo fazer concordar nietzschianismo parisiense e *Kulturkritik* frankfurtiana¹. Um argumento bem conhecido para a aproximação – no caso um juízo negativo – sugere que as figuras de proa de ambas as correntes compartilham uma postura essencialmente pessimista em relação à modernidade e ao progresso, ainda que não apresentem alternativas para o estado de coisas ao qual se opõem e tampouco explicitem o lugar de enunciação da crítica, os critérios normativos sustentando a denúncia. Objeções metacríticas à parte, no campo literário às vezes tem sido notado que tanto a estratégia desconstrucionista quanto a crítica imanente alemã procedem no interior dos textos, buscando desencavar tensões, fissuras, deslocamentos, discordâncias entre os significados que ali ocorrem e aquilo que resiste à interpretação, ou excede o domínio do conceito. Daí o paralelo estabelecido por alguns entre desconstrução e dialética negativa, entre “diferença” e “não-identidade”, etc. Assim, semelhanças são encontradas, por um lado, entre as duas modalidades de crítica ao pensamento da identidade e à noção de sujeito proveniente do Iluminismo (ambos associados às ideias de controle e dominação), e, por outro, entre a concepção da linguagem (tanto literária quanto filosófica) como esfera afastada do releu uso cotidiano (que conviria àquilo que Mallarmé chamou de “reportagem universal”) e a defesa da autonomia da forma estética diante das dinâmicas de incorporação sistêmica.

Alguns leitores, mais perspicazes, diriam que, como em toda filosofia, a diferença está nas nuances, as quais, no entanto, são decisivas. Assim, não se deve confundir a postura

¹ Ainda que a responsabilidade pelas ideias expostas no presente texto seja toda minha, o seu desenvolvimento deve bastante à conversa de muitos anos com Cláudio R. Duarte. Agradeço a Daniel Cunha e Frederico Lyra pelos comentários e sugestões.

unilateralmente antimoderna de uns com a crítica *moderna* da modernidade praticada por outros; nesta última, a censura da primazia do sujeito não resulta necessariamente na abolição do próprio sujeito ou da sua oposição ao objeto (o que se critica, de *modo imanente*, é antes a *forma* que contrapõe sujeito e objeto); a crítica da identidade e do conceito tampouco resulta no seu abandono (deve-se procurar ir além do conceito *mediante* o conceito; na não-identidade de objeto e conceito, divisa-se ainda a possibilidade de uma “identidade”, a qual contém um elemento de liberdade); a crítica à teleologia do progresso e à instrumentalidade da razão não redundam em negar a história e endossar uma forma qualquer de irracionalismo, tampouco implica apagar a heterogeneidade de discurso filosófico e literatura, ou a diferença entre lógica e retórica; da atestação de que não existem fatos puros, aquém ou além de qualquer interpretação, não se postula a não existência de fatos; da afirmação de que só temos acesso à realidade através da linguagem não se deduz que a própria realidade não passe de um componente linguístico; por fim, a abstenção em fundamentar a crítica da ossificação das estruturas públicas e institucionais liberais nas próprias normas invocadas em sua legitimação não significa necessariamente resvalar no antinormativismo, mas sim que se busca noutro lugar os potenciais de emancipação, notadamente através de uma crítica desmistificadora de obras de cultura capaz de liberar a sua carga utópica latente.

Ao repassarmos sumariamente essas concordâncias e discordâncias, não deixamos ainda o terreno vago e batido dos confrontos doutrinários, que neste caso ocorreram principalmente na década de 1980². Para tanto, devemos dar um passo suplementar e sopesar na prática as implicações das duas orientações. Porque a principal diferença, por assim dizer, entre Ideologia Francesa e *Ideologiekritik* frankfurtiana não se resume no contraste *teórico* entre dois métodos de leitura de textos, duas opções disponíveis ao lado de uma série doutras nas prateleiras do “grande supermercado californiano de ideias”, para usar a boa expressão de Terry Eagleton; trata-se, mais fundamentalmente, de “uma questão de luta política sobre o significado e a função da própria crítica”³. Alguns, como Eagleton ainda, dirão que, apesar do gosto pelas margens e da conseqüente simpatia por

² Cf. entre outros Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental* [1976]/*Nas trilhas do materialismo histórico* [1983], trad. F. Fernandes, São Paulo: Boitempo, 2004; Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation*, Baltimore: The Johns Hopkins University, 1982; Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade* [1985], trad. L. S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000; Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischer Gesellschaftstheorie* [1985], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000 (em francês: *Critique du pouvoir. Michel Foucault et l'École de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*, trad. M. Dautrey et O. Voirol, Paris: La Découverte, 2017); Martin Jay, “Adorno in America”, em *Permanent Exiles*, New York: Columbia University, 1986, pp. 133-6; Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University, 1986; José Guilherme Merquior, *De Praga a Paris. Uma crítica do estruturalismo e do pensamento pós-estruturalista* [1986], trad. A. M. Gibson, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991; e Peter Dews, *Logics of Disintegration. Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London: Verso, 1987.

³ Eagleton, “Fredric Jameson: The Politics of Style” [1982], em *Against the Grain*, London: Verso, 1986, pp. 70 e 78.

marginalizados de todo tipo, a ideologia da teoria como criação – da interpenetração de função crítica e função poética – baseia-se afinal numa epistemologia que não releva do melhor interesse dos condenados da terra. Por outras palavras, o culto da linguagem como naufrágio, ou de uma fala que não expressa nada além de sua impotência em significar o que quer que seja, o fetichismo do discurso puro, sem sujeito ou destinatário, da “escritura” plena, extrínseca ao tempo, acaso não seriam marcas do privilégio da leitura acadêmica especializada, da afirmação tácita da posição vitoriosa na divisão social do trabalho? Quem é que se beneficia da alegação de que não há verdade ou fatos, da tese da “morte do homem”, do anti-historicismo radical, da linguagem alambicada, ou da contestação das “grandes narrativas” de emancipação? Embora seja uma objeção que talvez não convença de todo, por presumir quem sabe um utilitarismo imediatista do discurso teórico, não deixa de tocar num ponto sensível e da maior importância para a constituição de qualquer movimento emancipatório digno do nome, que é justamente o da possibilidade de uma aliança entre o valor cognitivo do pensamento e a esfera prática da sua efetivação socialmente interessada: sem ter no horizonte o uso por aqueles que dele carecem para enxergar com clareza sua posição numa sociedade antagônica, o saber sempre corre o risco de derivar em sabichonice⁴. Quando de fato ocorre, a “conjugação de interesse e raciocínio é subversiva, tanto para a objetividade acadêmica, desinteressada e desinteressante, quanto para os interesses vigentes, incompatíveis com o raciocínio crítico”⁵.

Se é verdade que nos ideólogos franceses a renúncia à argumentação – cultivada em virtude da “necessidade de designar incansavelmente o *nada* do *eu* que eu sou”⁶ – tenha sido compensada, em certa medida, pelo alinhamento com minorias sociais e indivíduos e grupos marginalizados, não é menos verdade que tal alinhamento foi acompanhado, desde o início, por uma inclinação pela exploração puramente estética de novas formas de vida desviantes⁷. Buscando na “transgressão” algum calafrio ou emoção viva numa época em que nada mais parece chocar, muitos vieram a colocar um selo positivo sobre a dissolução, a dispersão, a

⁴ Cf. Roberto Schwarz, “Para a fisionomia de *Os demônios*” [1961], em *A sereia e o desconfiado. Ensaios críticos*, São Paulo: Paz e Terra, 1981, p. 79, e Paulo E. Arantes, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira. Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, São Paulo: Paz e Terra, 1992, p. 104.

⁵ Ruy Fausto & R. Schwarz, “Apresentação a *Teoria e Prática*” [1967], em Schwarz, *Seja como for. Entrevistas, retratos e documentos*, São Paulo: Duas Cidades/34, 2019, p. 335.

⁶ Roland Barthes, *Critique et vérité*, Paris: Seuil, 1966, p. 71.

⁷ Cf. Paulo Arantes, “Tentativa de identificação da Ideologia Francesa”, *Novos Estudos Cebrap*, n° 28, 1990, p. 90. A bem dizer, algo que já nos idos dos anos 1940 era um traço característico dos escritores *beatniks*, nesse sentido protótipos (ainda que consideravelmente mais interessantes) da esquerda multiculturalista politicamente correta pós-moderna. Cf. por ex. Jack Kerouac, *On the Road* [1957], London: Penguin, 2000, pp. 163-4: “At lilac evening I walked [...] in the Denver colored section, wishing I were a Negro, feeling the best the White world had offered was not enough ecstasy for me, not enough life, joy, kicks, darkness, music, not enough night. [...] I wished I were a Denver Mexican, or even a poor overworked Jap, anything but what I was so drearily, a ‘white man’ disillusioned. [...] I was only myself, Sal Paradise, sad, strolling in this violet dark, this unbearably sweet night, wishing I could exchange worlds with the happy, true-hearted, ecstatic Negroes of America.”

dissociação, a marginalidade, as experiências-limite de despossessão em geral – tudo aquilo que arranca o indivíduo de si mesmo –, enquanto que, contra o pano de fundo da história contemporânea, da desintegração em curso, é difícil não ver que se trata em realidade, no mais das vezes, de experiências *negativas*, resultantes precisamente do processo de modernização abominado pela Ideologia Francesa, a qual, sob este prisma, se assemelha, malgrado ela, a uma *descrição vulgarmente empírica* dos efeitos práticos atroztes do avanço avassalador da lógica da mercadoria (uma metafísica muito real) sobre toda a vida social⁸.

À maneira de Hegel – para quem a Filosofia, que sempre chega tarde, não deveria voltar seu arcabouço conceitual para o futuro – e de Marx – cujas reservas em descrever a sociedade comunista são bem conhecidas – os marxistas ocidentais de língua alemã não ignoravam que o pensamento que intentasse saltar em direção ao futuro passando por cima das contradições do presente tendia a dar de cara novamente com o passado. A verdade para eles não estava nas formas *negativas* que assume a vida sob o capitalismo – a totalidade social burguesa é falsa, pois contradiz e debela as possibilidades libertárias abertas pelo desenvolvimento das forças produtivas da sociedade –, mas no Outro, naquilo que não é imanente *ainda que emergja da imanência*⁹. Noutros termos: “Não há duas verdades, a da sociedade existente e a da outra sociedade; a verdade desta é inseparável do movimento real no interior do existente, e de cada um de seus momentos.”¹⁰ Conquanto o elemento da crítica seja a liberdade, seus assuntos são a opressão e a alienação reais; diante das formas concretas que assume a ausência de liberdade na sociedade capitalista, a liberdade só pode ser apreendida numa negação determinada; não há outra expressão da verdade senão o pensamento que nega a injustiça, a repressão e a desumanidade... Como as experiências contemporâneas de Brecht no palco de seu teatro, o tipo de crítica praticada aí supõe a existência de algo *na realidade* “que não se traduza em cinza sobre cinza; um correlato material que, ao ancorá-la no mundo, lhe dê força para se elevar acima dele”¹¹.

Ao restringir o conceito de verdade ao pensamento conceitual e à lógica coercitiva da identidade, em uma palavra, à “metafísica” que rejeitam de A a Z sem poder dela se livrar, os aficionados da “escritura” não veem de bom grado na contradição um índice de algo que é da ordem da verdade. Os praticantes da crítica dialética, por outro lado, tentam justamente evidenciar que a ilusão da identidade, ou da primazia do conceito sobre a coisa, não é algo

⁸ Cf. Schwarz, “Fim de século” [1994], em *Seqüências brasileiras*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 158-9.

⁹ Cf. Adorno, *Mahler. Eine musikalische Physiognomik* [1960], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, p. 24.

¹⁰ Adorno, “O ataque de Veblen à cultura” [1941], em *Prismas*, trad. A. Wernet e J. de Almeida, São Paulo: Ática, 1998, p. 89.

¹¹ Lars Quadfasel, “Adornos Leninismus: Kritische Theorie und das Problem der Avantgarde”, *Jungle World*, Berlin, 23 mai 2013. Daí a falar num “leninismo de Adorno” – como bem salientou Amaro Fleck na resenha que escreveu de *Dar corpo ao impossível (Princípios. Revista de Filosofia da UFRN*, vol. 26, n° 51, set.-dez. 2019, pp. 353-67) – vai um passo e tanto...

constitutivo apenas do pensamento, mas tem a ver com a própria lógica antagônica da sociedade mercantil. Se a lógica social da “troca de equivalentes” está por trás da miragem da identidade, a supressão prática do antagonismo deve de alguma forma coincidir com a dissipação da ilusão, o que implica que a própria noção de verdade não se limite ao pensamento (ou ao texto, à linguagem, ao discurso), apontando na direção da práxis política¹², que ponha, para além do engodo objetivo, a verdadeira identidade, compreendida como espaço em que as diferenças – ou as diferentes determinações individuais – possam coexistir enquanto tais¹³.

Seja como for, em lugar de seguir debatendo a alternativa algo vaga entre teoria parisiense e crítica frankfurtiana nos termos da discussão e da bibliografia acadêmica internacional, acredito ser mais proveitoso retomar o problema de sua articulação na feição que assumiu entre nós. Dentro do limite de minhas forças, me inspiro para tanto em Antonio Candido, para quem, num país culturalmente dependente como o Brasil, o estudo das coisas locais – que querendo ou não carregam o peso da experiência social periférica e de ex-colônia – ajuda a guardar distância da ilusão universalista de que, saltando sobre a sombra da improvável formação nacional, possamos nos vincular *imediatamente* às tradições estrangeiras hegemônicas, o que implicaria deixar “escapar os tópicos relevantes, sempre ligados a uma história particular”¹⁴.

Loving the alien, ou: a paixão pela não-identidade

O pensamento de Vladimir Safatle se situa deliberadamente no centro desses debates, os quais em parte retoma e aos quais dá seguimento de forma original. Desde a tese sobre Lacan, na qual a figura de Adorno já era mais do que simples coadjuvante¹⁵, trata-se para ele de conduzir o travo do negativo de volta à dimensão pulsional, entrelaçando o melhor do pensamento filosófico francês e alemão no intuito (louvável) de mostrar os limites das perspectivas antidialéticas contemporâneas e, pelo mesmo movimento, ensejar uma revitalização do próprio pensamento dialético. Neste sentido, praticamente em cada um de seus livros, o autor vem há anos tocando na tecla da “superação dos modos naturalizados de

¹² Cf. Dews, *Logics of Desintegration*, p. 44.

¹³ Neste ponto é forçoso concordar com a observação certeira de Slavoj Žižek, *For they know not what they do. Enjoyment as a Political Factor* [1991], London/New York: Verso, 2002, p. 88: “Derrida permanece prisioneiro da concepção – em última instância um ‘lugar-comum’ – que visa a libertar a heterogeneidade das restrições da identidade; de uma concepção que é obrigada a pressupor um campo de identidade constituído (a ‘metafísica da presença’), a fim de poder deslanchar o trabalho sem fim de sua subversão. A resposta hegeliana a isso seria a seguinte: nós ‘desconstruímos’ a identidade verificando retroativamente como a própria identidade é uma ‘determinação reflexiva’, uma forma de aparência de seu oposto – a identidade como tal é a mais alta afirmação da diferença; é o próprio modo como a diversidade, o espaço das diferenças ‘como tal’, se inscreve ou se reflete dentro do campo das diferenças (da série de diferentes determinações).”

¹⁴ Schwarz, “Saudação *honoris causa*” [1987], em *Seqüências brasileiras*, p. 11.

¹⁵ Cf. *A paixão do negativo. Lacan e a dialética*, São Paulo: Unesp, 2006.

determinação” ligados à “forma autoidêntica do eu”, o que segundo ele supõe a assunção, de parte do sujeito, de “um risco vinculado à confrontação com aquilo que se coloca como puramente indeterminado”¹⁶. A insistência recai, de modo enfático, “no potencial disruptivo do reconhecimento de si no campo de pulsões não socializadas”, as quais, do ponto de vista do eu, representariam “uma potência de indeterminação e de desagregação por não se submeterem à forma da identidade”¹⁷. Na trilha do modo de subjetivação despersonalizado perseguido por Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, as fichas são recorrentemente colocadas no *reconhecimento do impessoal* como *condição da felicidade*, que deve ser buscada “lá onde o eu não consegue mais projetar a imagem de si mesmo, lá onde ele deve ser superado”¹⁸.

O pensamento pós-estruturalista lhe serve para introduzir e elaborar problemas que ou não aparecem como tais nas formulações correntes ou não são tratados do mesmo jeito na tradição dialética, que Safatle de fato nunca deixa de reivindicar¹⁹. Por isso talvez a crítica da economia política acabe cedendo o passo à necessidade de pensar sobre novas bases a possibilidade de um sujeito político constitutivamente negativo, vale dizer, cuja constituição implique a desintegração de identidades e formas de vida naturalizadas²⁰, tudo no bojo de um questionamento que não deseja perder de vista as lutas e insurreições presentes e por

¹⁶ *Grande Hotel Abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 51.

¹⁷ *Idem*, pp. 187-8.

¹⁸ *Idem*, p. 191.

¹⁹ Frederico Lyra me assinalou a possibilidade, igualmente plausível, de que Adorno é quem no fundo serviria a Safatle como contrapeso à forte influência – cuja extensão ele talvez não admitisse, ou procuraria quem sabe dissimular – de Alain Badiou sobre seu próprio pensamento, o que lhe permitiria sobretudo tomar certa distância do mestre e evitar simplesmente recair no curto-circuito žižekiano entre Hegel, Lacan e Badiou. De fato, embora nem sempre o diga com todas as letras, está claro que é de Badiou que toma de empréstimo a noção de um sujeito que se constitui em fidelidade à verdade de um acontecimento portador de algo inaudito na esfera do ser, ou ainda a ideia de uma universalidade política entendida como uma indiferença tolerante às diferenças. Nesse sentido, Frederico me chamou ainda a atenção para uma nota do novo livro (*Dar corpo ao impossível. O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 22), onde Safatle sinaliza que, embora de origem sartriana, é de Badiou que ele toma emprestado o conceito de “situação” para construir a sua noção de “ontologia em situação”.

²⁰ Trata-se de um tópico marxista bem conhecido, esse da desnaturalização, introduzido na França por Brecht via Barthes, como bem mostrou Fredric Jameson, *Brecht e a questão do método* [1998], trad. M. S. Betti, São Paulo: Cosac Naify, 2013. Resultado paradoxal: historicizou-se as estruturas lévi-straussianas, reconvertidas (em Sartre, depois em Bourdieu) em formas da práxis, mas logo a dialética saiu de cena, mesmo nos que se reivindicavam explicitamente de Marx (como o círculo em torno de Althusser); a própria *transformação* da sociedade (que supõe a luta de classes e a aprendizagem coletiva de novos comportamentos e relações, apartadas das quais a teoria e a prática do estranhamento brechtiano, bem como a crítica do indivíduo burguês, não têm o mínimo cabimento) deixaria de figurar no horizonte da Teoria francesa, cuja parte mais expressiva se voltaria para o *efeito* desfamiliarizador (de preferência do *texto*, fora do qual, segundo Derrida, não há mais nada), desprovido de qualquer consequência prática tocante à modificação das estruturas sociais (daí a valorização da diferença em detrimento da negação hegeliana). Assim, a microfísica de Foucault põe na berlinda a superfície toda – as formas modernas de racionalidade e de funcionamento do saber, as relações de poder capilares e difusas, sublinhando sua dimensão histórica, logo o fato de serem passíveis de modificação – ao mesmo tempo em que deixa intactas as mediações sociais fundamentais, a mercadoria, o valor etc. (o que algumas raras ocasiões ele não deixa de tentar justificar, asseverando, por exemplo, que não há mais-valia sem micropoder...). Ora, a dimensão estrutural do racismo e do sexismo na sociedade moderna e contemporânea, por exemplo, não se explica de todo em termos de micropolítica, ou seja, não se explica sem uma compreensão crítica do sistema de cisões do Capital.

vir: “mais do que análise do Capital, trata-se de partir da intermitência da radicalidade das lutas sociais”²¹. Ainda que não deixe de ver nestas últimas uma expressão das contradições do capitalismo, a ênfase é posta na busca de uma base pulsional que esteja vinculada menos à crítica da repressão exigida pela reprodução das formas de vida capitalistas do que “à constituição de novas formas de síntese psíquica que não sejam simplesmente decalcadas de um eu”²².

Levado a admitir que o neoliberalismo “traduz a violência da estrutura pulsional polimórfica e fragmentária – que anteriormente parecia ser o fundamento libidinal da revolta – em crítica à fixidez das identidades sociais”, ou seja, considerando que a biopolítica neoliberal se vincula “à conformação dos sujeitos a certa forma de indeterminação”, Safatle procura melhor definir o seu enfoque em torno da necessidade de invenção de um espaço político que permita tratar, não da superação do capitalismo – como seria de se esperar –, mas *do mal-estar ligado à individualidade moderna*, um espaço em que modalidades antipredicativas de autoreferência sejam possíveis e no seio do qual se viabilize um “reconhecimento político fundado na criação de zonas de indiscernibilidade”²³. O ponto de partida é uma noção de sujeito que funcionaria de forma análoga à categoria de proletariado em Marx: manifestando em sua vida nua “um vazio em relação às determinações identitárias atuais”, não se enquadrando na figura presente do homem, seu “papel de redenção (*Erlösung*) só pode ser desempenhado à condição de assumir sua natureza de dissolução (*Auflösung*)”²⁴.

A crítica ao identitarismo pós-moderno – que partindo dos “estudos subalternos” ligados a reivindicações de reconhecimento de minorias socialmente estigmatizadas acabou derivando no famigerado “lugar de fala” (essa deturpação ideológica de um truísmo sociológico) e na atual “cultura do cancelamento” – é obviamente bem-vinda. Resta saber, porém, se são cabíveis os termos em que se dá a negação. Condição, segundo Safatle, de um renascimento da política, a irrupção de “potências de despersonalização” na cena da vida em comum levaria os sujeitos a não falarem mais como se fossem portadores de identidades e interesses particulares, no limite produzindo e instaurando uma outra cena, como que “*fora*

²¹ *Dar corpo ao impossível*, p. 36. Lembraria de passagem que em Marx uma coisa não excluía a outra, conquanto tampouco se confundissem.

²² *Idem*, p. 184. Neste ponto, digamos de passagem, discrepa bastante da perspectiva mais francamente marxista de Adorno, para quem nas condições presentes de existência as relações humanas – com sua estrutura monadológica – não se estabelecem sobre base nem da livre vontade dos indivíduos (ou de traços de caráter individuais) nem de suas pulsões, mas antes de tudo em função de padrões sociais e econômicos que se impõem aos indivíduos pelas costas, e que exigem objetivamente a sua adesão (independentemente de sua vontade), o que implica a violência do recalque e a repressão das pulsões, acarretando boa dose de sofrimento e infelicidade, o dito “mal-estar” na civilização burguesa. Cf. por ex. “Die revidierte Psychoanalyse” [1946], em *Soziologischen Schriften I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pp. 20-41.

²³ *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*, São Paulo: Cosac Naify, 2015, pp. 206-7, 320 e 322.

²⁴ *Idem*, p. 343.

do tempo do Capital”²⁵. O que não fica claro é como tal *Auflösung* da identidade do indivíduo burguês nesse proletariado sem eira nem beira, modelo puro (fora da história) do sujeito em devir, poderia incidir numa *Aufhebung* do capitalismo. O argumento, como que resumido em duas páginas vertiginosas do último livro²⁶, é circular: análogo ao Espírito hegeliano, o proletariado, que pensa e age dialeticamente, enseja um conceito modificado de dialética, necessário para pensar a emergência do proletariado como sujeito revolucionário numa época em que a revolução deixou de estar à mão em razão da integração do proletariado. Ficamos na mesma? Na falta de especificação do objeto, também a análise carece de determinidade; a própria sintaxe é pouco adequada a uma exposição dialética do movimento específico do objeto no interior de uma totalização ligada ao curso efetivo das coisas. No limite o que incomoda em Safatle são menos os saltos abruptos ou a intenção de recuperar o conceito de proletariado como sujeito sem predicados – algo que de fato pode ser tirado de Adorno, onde está pressuposto – do que a obstinação – erroneamente imputada ao alemão – em elidir o eu sobre base do emaranhado žižekiano de economia libidinal e economia política, ou, mais precisamente, da equação forçada de “sujeito acéfalo da pulsão” lacaniano, *Geist* hegeliano e proletariado marxista. Fora a dificuldade de se falar em “proletariado” em termos gerais, isto é, sem pensar *concretamente*, não tanto a “emergência” ou o “acontecimento”, mas o problema efetivo da *organização social* para além da forma mercadoria, o que supõe algum tipo de superação da constelação histórica formada por patriarcado, aparato estatal-militar e mercado, que é o que garante objetivamente a perpetuação da propriedade privada dos meios de produção, o roubo do tempo de trabalho alheio – alienação real e *Hintergrund* miserável do sistema no momento mesmo em que cessa de ser fonte da riqueza – e o predomínio social dos circuitos de acumulação capitalista, constelação que pelo mesmo movimento constitui, em suas diversas modalidades, pelo menos desde o século XV, a matriz social fetichista do pensamento patriarcal burguês, dos valores que segundo Safatle sustentam a sociedade burguesa²⁷, esquecendo-se de uma lição fundamental que nos legou a crítica dialética brasileira, a saber, que “a ordem burguesa no seu todo não se pauta pela norma burguesa”²⁸. Em suma, se o que

²⁵ Idem, pp. 353 e 454.

²⁶ Cf. *Dar corpo ao impossível*, pp. 207-8.

²⁷ Coube a Rosa Luxemburgo, como se sabe, mostrar que, se a mais-valia não se realiza sem “acumulação primitiva” (vale dizer, sem a incorporação de áreas externas a uma estrutura transnacional), esta por seu turno não acontece sem militarismo, que tem a acumulação como campo de atuação por excelência; e mesmo se no nível das aparências vigorar a paz, a propriedade e a igualdade, é preciso não perder de vista que é pela acumulação que “o direito de propriedade converte-se na apropriação da propriedade alheia, a troca de mercadorias em exploração, a igualdade em dominação de classe” (*A acumulação do Capital. Estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo* [1913], trad. M. Bandeira, Rio de Janeiro: Zahar, 1970, p. 398). É portanto no nível da acumulação (e do militarismo que a garante a nível internacional) que se encontra o motor secreto da dialética da *Aufklärung*.

²⁸ Schwarz, “Complexo, moderno, nacional e negativo” [1980], em *Que horas são?*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 125.

está em jogo é a transformação da sociedade presente, e o sujeito incumbido de levá-la a cabo, faz-se necessário agarrar a atualidade pelos chifres, decompor em suas conexões efetivas toda essa matéria, e ressitua-la no seio de um movimento totalizador que reflita de um jeito ou de outro o processo real²⁹.

Seja como for, o gesto de tirar do pensamento adorniano o mofo do pessimismo e da resignação é um feito notável de *Dar corpo ao impossível*, e como tal deve ser saudado sem reservas – Adorno definitivamente não tinha nada do conformismo de um “melancólico de esquerda”, no sentido dado a esta denominação por Benjamin nos anos 1930. Também é digno de nota o esforço de Safatle – bom conhecedor de Hegel que é – em demarcar as diferenças, nada desprezíveis, entre a “ontologia em situação” do frankfurtiano, de um lado, e, do outro, a ontologia pura de um Heidegger ou a diferença sem unidade encampada por Deleuze. Tais discussões, quero crer, têm um interesse que não se restringe ao habitualmente inócuo debate filosófico acadêmico atual. Dito isso, a mencionada “ontologia em situação”, necessariamente uma *ontologia negativa* – de um estado de coisas falso – não é nada se não levar a sério o que Adorno chamava de “primazia do objeto”, do contrário corre o risco de se perder na crítica de conceitos, que acaba engendrando outros tantos conceitos, e com isso se afasta amiúde da existência efetiva, cuja tensão e descompasso em relação ao conceito não deveria nunca perder de vista. O “não-ainda”, o que poderia ser ou ter sido, não releva das intenções da crítica, antes sim das *intenções do objeto*, deriva portanto da própria crítica imanente, que Safatle não obstante parece descartar às vezes como se se tratasse de um procedimento proto-habermasiano, de quem se contenta em comparar norma e caso para assinalar quando o caso não segue a norma que deveria seguir, aceita de antemão.

Haveria que sublinhar então não apenas o *caráter dialético do eu* em Adorno, mas sobretudo a *dimensão materialista* do tipo de crítica praticado por ele, sempre relacionado a *tendências objetivas*, que despontam na *análise concreta de situações*. Embora consciente do perigo existente de se fetichizar a unidade combinada do eu formada no modelo do indivíduo burguês – do sujeito dono de si, agindo racionalmente de acordo com interesses próprios, o que já à época de Locke tinha muito de ideologia –, Adorno não deixava de notar que o eu firme no capitalismo de monopólios e oligopólios se transformava num total anacronismo, apesar de subsistir como ideologia, a qual, como também sabia bem, não se

²⁹ Num artigo recente, Daniel Cunha procurou mostrar que, sob pena de regressão primitivista, a questão do sujeito possível é indissociável do problema da realização do potencial crítico-emancipatório contido na crescente tensão econômica e social entre os imperativos de produtividade/competitividade e a lógica social da valorização; um potencial portanto ligado ao nível atingido pelas forças produtivas da sociedade e ao conhecimento acumulado da humanidade (o “*general intellect*”). Pensado nesses termos, o problema da superação do capitalismo segundo o autor requer levar a bem uma crítica imanente das ciências naturais em sua atual configuração (cf. “A trajetória do Antropoceno e o *general intellect*: crítica imanente das ciências naturais para uma improvável emancipação”, *Sinal de Menos*, nº 14.1, 2020, pp. 147-89). É uma maneira de fazer com que a reflexão crítica toque chão, em vez de se contentar em pensar a emancipação ou a emergência de um sujeito revolucionário a partir das nuvens.

reduz a pura falsidade. Por estar bloqueada pela produção fetichista – reforçada no pós-guerra pelo Estado e pela cultura da alienação administrada –, a experiência não-idêntica do sujeito potencial deveria ser cavada no campo da teoria crítica da sociedade e da arte, em que fica patente que *a figura presente do sujeito nunca é plenamente falsa*, que a consciência – mesmo a mais fetichista – não se prende de todo, sem resto, à relação mercantil. Por outro lado, para quem se vê acorrentado ao princípio cego da autopreservação *sob as condições sociais de produção vigentes*, a liquidação do eu – a dissolução do indivíduo numa massa proletarizada supérflua e sem valor, muito aquém de qualquer lógica do reconhecimento burguesa, a redução de si a besta de carga de um aplicativo, no limite um “corpo torturável” (na expressão de Brecht retomada por Adorno), como o atesta a figura emblemática de um George Floyd – é algo aterrorizante, de modo algum a libertação do fardo de ser alguém, de portar um rosto, ou coisa do gênero³⁰. Por isso também para Adorno o reconhecimento da dialética social entre o eu e a sua desintegração – desintegração que representa por certo uma chance de desalienação, ao mesmo tempo em que é um fenômeno *negativo*, que tem lugar sob o signo de uma desgraça sem tamanho³¹ – exigiria justamente a força inquebrantável do eu diante da tendência histórica predominante, força que a tendência no entanto jugula³².

Haja vista a dinâmica social que acarreta a desintegração do eu, num pensamento guiado por um interesse emancipatório a própria consciência, digamos, deveria libertar a pulsão, a qual, não sendo mais brutalmente recalcada, não careceria ser denegada, perderia o caráter demoníaco que costuma assumir. A firmeza do eu em Adorno tem *também* a ver com essa capacidade do sujeito de libertar a pulsão sem nela se perder – isto é, *sem deixar de ser si mesmo* –, ideia que o frankfurtiano remontava menos a Freud do que a Nietzsche,

³⁰ É curioso como os próprios Deleuze e Guattari nalguns momentos discernem a virtualidade regressiva (loucura, perversão, delírio fascista) contida no franqueamento dos limites, no trituramento dos códigos, no movimento de recondução dos fluxos desterritorializados do desejo, na travessia do deserto do corpo sem órgãos... como se estivessem chamando a atenção do leitor para o fato de que a coisa pode ser para valer, e que ocorre de não terminar bem, ou de redundar numa “reterritorização” ainda mais inflexível e despótica que as fixações tradicionais. Os exemplos em geral provêm da literatura anglo-americana (Hardy, Fitzgerald, Lowry, Miller, Kerouac), onde o delírio costuma oscilar de um pólo a outro. Cf. *L’Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris: Minuit, 1972, pp. 158, 306-7, 330. Discorrendo sobre a chamada “Geração Perdida” da década de 20, um crítico observa igualmente que os “caminhos da aventura, do sonho e da futilidade calculada que haviam prometido a evasão da mediocridade de classe média acabaram levando ao fanatismo, à impotência criativa e à anarquia” (John W. Aldridge, *After the Lost Generation. A Critical Study of the Writers of Two Wars*, New York: McGraw, 1951, p. 22). Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari salientam o perigo fascista, de que a linha de fuga se transmude num movimento de pura e simples destruição, numa espécie de paixão da aniquilação (cf. o final do capítulo intitulado “1933: micropolítica e segmentaridade”).

³¹ Cf. Cláudio R. Duarte & Jeferson de Almeida, “Integração como desintegração: a dialética negativa de Adorno como lógica do colapso do sistema”, *Dissonância*, Campinas, fev. 2020, p. 17: “Como exemplarmente em Kafka e Beckett, o deserto da abstração e do empobrecimento dos materiais libera novas perspectivas de estranhamento e crítica radical de um sistema que perde legitimidade, corrói seus fundamentos e desperta-nos para uma sociedade cindida, trazendo à luz que o estado administrado no fundo sempre significou a guerra de todos contra todos – e um estado de exceção mundial velado.”

³² Retomo os termos do próprio Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, aula de 15 de julho de 1965.

que no entanto pecava a seus olhos pela *falta de dialética*: por não trazer no bojo de sua crítica do mundo burguês a violência de uma tendência histórica real, seu pensamento não dispunha da força de arrimo da negação determinada, daí a tentativa de conjurar aquilo que por desespero ele um dia reconheceu como ruim, opondo-lhe uma nova ordem, novos valores, como que a partir do nada, à maneira de um Halvard Solness, o arquiteto imaginário de Ibsen, construindo no vazio sua torre fantástica, unicamente a partir da vontade de construir³³. Ao passo que apenas na medida em que a dinâmica das pulsões que antiteticamente constitui a faculdade de julgar – e portanto a própria *firmeza do eu* – como tal for absorvida *sem resíduo heterônomo* na objetividade do pensamento poderia ela constituir um impulso utópico verdadeiro³⁴, vale dizer, um impulso para a superação da presente organização do mundo e da vida, “que rebaixa os homens a um meio de seu *sese conservare*, que amputa e ameaça suas vidas”³⁵.

Cabe insistir neste ponto, que está no coração da dialética negativa de Adorno. Porque ela substitui a autonomia arduamente conquistada por uma adaptação ainda mais ferrenha, a despersonalização – a “flexibilização” das identidades agenciada pelo próprio capitalismo em fase avançada – é perniciosa. Adorno por seu turno, que faz um uso extenso da *Aufhebung* nos seus escritos, sempre visa a um eu liberto, redimido (*erlöst*) da figura monadológica do indivíduo burguês, um eu moral e político, um “caráter inteligível” que se desprega e se abre numa esfera social para além da atividade burguesa, da produção pela produção. Por outras palavras, o eu liberto (*das befreite Ich*) – liberto, quer dizer, das “máscaras de caráter” impostas pela relação mercantil, que requer o indeferimento das determinações objetivas de si mesmo, a violência e o sofrimento do recalque, a ignorância do corpo e da sensibilidade, o arrefecimento do desejo – só teria lugar com a superação das formas alienadas do Capital (trabalho, mercadoria, propriedade, Estado), ou seja, equivaleria à posição efetiva da humanidade como sujeito do próprio movimento social: “Se o tempo de trabalho fosse radicalmente encurtado, o que restaria socialmente da divisão do trabalho perderia o poder apavorante de formar inteiramente os indivíduos. A rigidez coisal do eu, a sua prontidão para entrar em ação e a sua disponibilidade para o desempenho dos papéis sociais desejados são cúmplices. [...] O estado atual é destrutivo: perda da identidade em prol da identidade abstrata, da autoconservação nua e crua.”³⁶

Acresce que a dominação capitalista não somente passou a prescindir da ação mediadora do eu como também supõe, ao contrário, sujeitos cuja estrutura pulsional reflita

³³ Cf. Adorno (em conversa com H.-G. Gadamer e M. Horkheimer), “Über Nietzsche und uns” [1950], em Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 13, Frankfurt a.M.: Fischer, 1989, pp. 116 e 118.

³⁴ Cf. *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida lesada* [1944-47], trad. G. Cohn, Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, § 127, pp. 194-5.

³⁵ *Dialética negativa* [1966], trad. M. A. Casanova, Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 144.

³⁶ Idem, pp. 232-3 (tradução modificada).

como que imediatamente as tendências objetivas³⁷. Daí não haver em Adorno nenhuma concessão a “experiências” em que o eu se desintegra no fluxo delirante da pulsão de morte, ou coisa que o valha. Não se pode perder de vista que em Adorno, como em Hegel, o negativo é sempre negativo de um positivo, por isso mesmo resistência potencial ao que está posto. Ora, enquanto determinação antitética, o eu – que em Hegel é quase sempre sinônimo de “sujeito” – não se reduz a seus atributos particulares; antes pelo contrário, a coincidência especulativa do eu consigo mesmo (“eu = eu”) equivale ao poder de negação e abstração que vem a ser no próprio campo de suas múltiplas determinações³⁸. É claro, dito isso, que o tratamento propriamente dialético e *materialista* da questão implica não operar com o conceito de modo estático e isolado, mas inseri-lo num contexto social dinâmico, no seio do qual adquire significado mais pleno. Sob este prisma, é na conjuntura de uma sociedade cada vez mais administrada – em que, ao lado do Estado, a indústria da cultura e do entretenimento exerce um papel fundamental na formatação da mente das pessoas – que se deve ler a aposta de Adorno, por assim dizer, de que a liberdade formal pressuposta na forma da reflexão e da consciência críticas – a faculdade de refletir sobre si, de se distanciar dos valores instituídos, de se descolar, mediante reflexão, do ser-aí, etc. – possa eventualmente ser traduzida numa práxis social transformadora, no âmbito da qual a *identidade do eu*, desdobrada como negação determinada de sua forma burguesa em crise, figuraria *como mediação fundamental*³⁹. Daí a reincidência, na obra adorniana, do tópico da necessidade de um reforço da reflexão e da consciência de si e, por via destas, do próprio eu, tópico imprescindível, por exemplo, no contexto da luta antifascista e antirracista (a sociedade contemporânea recompensa a não-individação, a atitude colaboracionista; o eu fraco é um

³⁷ Cf. Adorno, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie” [1955], em *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, p. 133: “Contemporâneos são aqueles tipos que não têm eu nemagem de fato inconscientemente, mas espelham a dinâmica objetiva na forma de reflexos. Juntos praticam um ritual sem sentido, seguem o ritmo compulsivo da repetição, empobrecem afetivamente: com a destruição do eu, aumenta o narcisismo ou seus derivados coletivistas.” Segundo Ruy Fausto, “no capitalismo contemporâneo, as relações de produção [...] passam pelo interior da subjetividade dos agentes enquanto *suportes*” (“Notas sobre o jovem Marx” [1983], em *Lógica e política. Investigações para uma reconstrução do sentido da dialética*, t. I, São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 245-6). Tal tendência atinge o paroxismo nos dias de hoje, em que as forças predatórias do mercado – os interesses corporativos, a cultura do empreendedorismo, a militarização do cotidiano, a indústria do entretenimento e da publicidade onipresente – colonizam inclusive os sonhos. Nessas condições, dizer com Freud que o eu não é senhor em sua própria casa (porque clivado pelo inconsciente) é não somente chover no molhado como ficar aquém da verdadeira mutação antropológica equacionada pela emergência da sociedade do consumo, notada à época pelo melhor da inteligência europeia (Adorno, Pasolini, Debord). Como observa Mark Fisher, no próprio inconsciente, agora premido entre o pânico de perseguição e o núcleo familiar como derradeiro refúgio e fonte de consolação, não resta mais quase nada de uma *outra* cena, mas apenas a recirculação de imagens ultramanjadas, de modo que quem espera se perder num labirinto de Escher acaba se deparando com implacáveis perseguições de carro ou com clichês dulcificantes das férias em família, a imagem idílica das crianças construindo castelos de areia na praia, etc. (cf. “The Lost Unconscious: Christopher Nolan’s *Inception*” [2011], em *Ghosts of My Life. Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Winchester/Washington: Zero Books, 2014, pp. 218-20).

³⁸ Cf. Žižek, *For they know not what they do*, p. 47.

³⁹ Algo similar ao movimento traçado nas páginas finais da *Fenomenologia do Espírito* [1807], trad. P. Menezes, Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2002, pp. 540-5.

dos pressupostos do fascismo) ou, indissociável desta última, de uma pedagogia da autonomia (ou uma educação contra a heteronomia, contra a barbárie, que desacostume as pessoas a darem e receberem cotoveladas da forma mais irrefletida)⁴⁰, bem como central em discussões acerca da popularidade de superstições de segunda mão (a astrologia, assim como a propaganda fascista, responde a necessidades quase infantis de dependência, típicas de indivíduos malformados, o exato contrário do poder de resistência contra a pressão externa, característica de um eu experimentado, maduro)⁴¹, ou ainda no estudo de tipos de ouvinte de música (o consumidor do lixo *pop* padronizado que invade em nossos dias todos os canais de mídia, do ponto de vista psicológico, é marcado igualmente pela fraqueza do eu)⁴². Etc. etc.

À vista do que acabamos de expor, é cabível perguntar se, tudo somado, Safatle não paga um tributo demasiado elevado à crítica antidialética do sujeito do Esclarecimento, tal como articulada pelo pensamento pós-estruturalista, deixando-se levar pela “paixão” por tudo o que aja à revelia da consciência, por qualquer objeto que, por vias próprias, *imponha* aos sujeitos uma transformação afetiva e comportamental⁴³. Tais formulações, cuja abstração salta à vista (qual o conteúdo da transformação?) e que incorrem salvo engano numa glamourização de certo tipo de perversão, encontram ressonância nas ideias oximóricas de Derrida, de “uma liberdade sem autonomia, uma heteronomia sem servidão, em suma, algo como uma decisão passiva”⁴⁴. Deixar-se arrebatado, atravessar por algo que não seja fruto da jurisdição da própria consciência, equivale nesta visão à capacidade de reconhecer no involuntário a maior liberdade. Da constatação de que, por haver sempre motivações inconscientes na origem de cada ato meu, “minhas ações nunca são *completamente* minhas”, Safatle, na trilha de Derrida, salta sem mais para o ideal de um agir sem *nenhuma* consciência como sendo a forma mais elevada da liberdade. O argumento, até onde entendo, consiste em dizer que se o pertencimento de si envolvido na noção do eu igual a si mesmo está calcado na forma da propriedade privada, então a abolição

⁴⁰ Cf. as intervenções e entrevistas reunidas em *Educação e emancipação*, trad. W. Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

⁴¹ Cf. *As estrelas descem à terra. A coluna de astrologia do Los Angeles Times: um estudo sobre superstição secundária* [1952-53], trad. P. Rocha de Oliveira, São Paulo: Unesp, 2008.

⁴² “Tipos de comportamento musical”, em *Introdução à sociologia da música* [1961-62], trad. F. R. de Moraes Barros, São Paulo: Unesp, 2011, p. 79.

⁴³ Cf. *O circuito dos afetos*, p. 386. Apesar da aparência subversiva que este tipo de pensamento possa ter ostentado no passado, poderíamos nos perguntar, com Žižek, se o circuito de identificações afetivas – que substituiria a comunicação que desde Descartes ocorreria com base no reconhecimento mútuo de sujeitos monadológicos, supostamente autônomos e conscientes de si – não é finalmente análogo ao mecanismo social operando na sociedade do consumo: “não seria o assim chamado ‘sujeito pós-moderno’ o solo passivo atravessado por laços afetivos parciais, reagindo a imagens que regulam suas ‘paixões’, incapaz de exercer [um qualquer] controle sobre este [mesmo] mecanismo?” (*Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University, 1993, p. 218).

⁴⁴ “Le ‘monde’ des Lumières à venir: exception, calcul et souveraineté”, em *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris: Galilée, 2003, p. 210, citado em Safatle, “Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão”, *Discurso*, vol. 49, n° 2, 2019, p. 24.

desta supõe a eliminação de todo o composto de propriedades, atributos, predicados que garantem a singularidade do eu. Adorno, em contrapartida, não deixaria de notar que no capitalismo avançado – a grande literatura está repleta de exemplos, mas é a partir de Balzac que a coisa começa a ficar mais clara – “as pessoas são [reduzidas a] máscaras de caráter”, “há um abismo entre as pessoas e sua função social”, “a individuação burguesa enquanto proliferação de traços idiossincráticos destrói os indivíduos”⁴⁵. Em tais condições, como o mostrou o jovem Roberto Schwarz, justamente num texto sobre Balzac, *o eu só tem funcionalidade quando quebrado*; para ser consistente em termos capitalistas, o indivíduo é impelido a ser inconsistente em tudo o mais: “Os elementos duráveis e concretos de que se compõe a unidade da pessoa – preferências, fixações, maneiras – são *avaliados*, tornados equivalentes na busca do dinheiro. A inconsistência é a consistência nessa *civilização*, cuja consistência, por sua vez, está na inconsistência de seus membros. Uma resistência qualquer ao sistema de equivalência geral será a prova: a destruição da vontade individual restabelece o bom funcionamento da civilização, pondo-lhe à mostra, no mesmo passo, a natureza mutiladora.”⁴⁶ O próprio desejo do indivíduo de se desvencilhar do eu – a busca da preservação de si através da anulação de si (“*Selbsterhaltung durch Selbstausslöschung*”) – se insere no esquema de uma humanidade totalmente integrada; se explica, por outras palavras, em razão de o eu, a partir de certo momento da evolução da sociedade burguesa, fazer obstrução ao interesse egoísta, que é a norma⁴⁷. Daí Adorno recorrer à força do eu, que reside no poder de diferenciação, reflexão e mesmo conservação de si diante do mundo instituído que o esmaga, na capacidade de criticar e de se opor à objetividade social petrificada, na envergadura de *não se deixa absorver de todo* pelo sistema fetichista. Ao mesmo tempo, um indivíduo com um eu forte, aos olhos da sociedade, costuma passar por um fraco – Adorno cita o exemplo do protagonista de *Rinocerontes*, a peça de Ionesco, um completo *gauche* na vida, alcoólatra e fracassado em termos profissionais, mas que na condição mesma de pária social é o único que não se deixa levar pela onda fascista que transforma todos ao seu redor em brutamontes sem noção⁴⁸. “Enquanto dura, a fidelidade à fixação individual questiona a base do sistema [...] e faz pressentir o que seria a vida se levada a sério [...] a miragem de uma ordem que não se efetive através do sacrifício dos anseios individuais.”⁴⁹ Embora soe paradoxal, num momento em que a perda da individualidade se consoma e causa tanto sofrimento, a identidade do eu se torna o ponto de resistência ao interesse puramente egoísta, o não-idêntico da sociedade burguesa em decomposição, razão

⁴⁵ “Balzac-Lektüre” [1961], em *Noten zur Literatur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981, pp. 140 e 141.

⁴⁶ “Dinheiro, memória, beleza: *O pai Goriot*” [1963], em *A sereia e o desconfiado*, p. 170.

⁴⁷ *Philosophie der neuen Musik* [1949], Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein, 1974, p. 173.

⁴⁸ Cf. *Dialética negativa*, p. 244.

⁴⁹ “Dinheiro, memória, beleza”, p. 171.

pela qual, em Adorno, a crítica do indivíduo burguês, como crítica imanente, não implica de modo algum a sua simples abolição⁵⁰. É o que explica a insistência recorrente na não-identidade entre a sociedade tardocapitalista e a experiência (definhante) do indivíduo capaz mal ou bem de opor resistência ao canto de sereia da dissolução na mercantilização total das relações humanas mediante uma mobilização do que remanesce das forças inerentes à camada de experiência (*die Schicht der Erfahrung*)⁵¹ – continuidade da consciência, firmeza de propósito, capacidade de autorreflexão e memória, de formar juízo independente, de formular e sustentar desejos próprios, desenvoltura no uso da própria língua, etc. – que se desenvolveu e acumulou concomitantemente ao processo civilizatório que, em contradição consigo mesmo, ora esmaga a possibilidade mesma de uma experiência digna do nome. Com o avanço da mercantilização, que atinge níveis que Adorno talvez não pudesse antecipar, também a destruição das condições da experiência formadora se acentua ao extremo. Na esteira de Tales Ab'Saber, poderíamos falar, a respeito da sociedade presente, de um dionisismo de mercado, a fixação infantilizada a uma *normopatía gozosa*: as forças do eu burguês cedem o passo ao ideal do gozo eterno, e esse eu desintegrado, que a rigor nem é mais eu, porque desligado das tensões criativas da vida, que exigem compenetração, esforço e disciplina, e porque se dissolve de modo programático no fluxo geral das imagens da sociedade espetacular-mercantil desintegrada, porque se produz no infinito de suas possibilidades, só que desprovido de qualquer forma, quer dizer, *sem formação*, essa figura pervertida de um narcisismo desprovido de eu se articula indiscriminadamente com *o sonho primordial do Capital*, cuja valorização, especular e espetacular, amiúde se dá sem o intermédio do trabalho⁵². No momento em que escrevia Adorno já ninguém mais podia se dar ao luxo de viver “realmente conforme suas próprias determinações”, estando a existência social reduzida à danação de um processo de trabalho capitalista em vias de deterioração acelerada, à identificação de si com uma série de funções e papéis heterodeterminados cada vez mais instáveis, em que se cimentava a não-identidade (no caso, perversa) do indivíduo consigo mesmo, tendência cuja justificação Adorno considerava “repugnante” e à qual julgava com razão ser preciso se contrapor “com todo o vigor”⁵³.

É curioso nesse contexto como, ao mesmo tempo em que insiste na “potência política do inumano”, vale dizer, daquilo que se constitui, no interior do sujeito, como o avesso da

⁵⁰ Cf. “Postscriptum” [1966], em *Soziologische Schriften I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, p. 91: “A crítica ao indivíduo não significa sua abolição [*Abschaffung*]. [...] A identidade da sociedade e do indivíduo na forma em que ela toma forma é o negativo completo: o indivíduo a experimenta através de um extremo sofrimento físico e psicológico.”

⁵¹ Para retomar um termo da *Dialética do Esclarecimento (Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1947], Frankfurt a.M.: Fischer, 2003, p. 175).

⁵² Cf. *A música do tempo infinito*, São Paulo: Cosac Naify, 2012, pp. 40, 56, 67-8 e 135.

⁵³ “Educação e emancipação” [1969], em *Educação e emancipação*, pp. 181 e 178.

autonomia, da autenticidade e da unidade reflexiva do indivíduo⁵⁴, Safatle fundamenta a sua filosofia política numa noção um tanto convencional e genérica (para não dizer metafísica) da “condição humana”, segundo a qual “o homem é este ser dividido que, por um lado, é sujeito de um desejo de ruptura, de reconfiguração de sua forma de vida e, por outro, precisa de geladeiras cheias”⁵⁵. O lema de tal política revolucionária bem poderia ser: *Hay que deshacerse de sí mismo, pero sin perder la comodidad jamás!* Poderia ser a divisa de um Brás Cubas, que é sempre outro, outro, outro, sem nunca perder o conforto...

Mallarmeísmo fora de lugar

Com isso, passamos aos capítulos brasileiros do livro de Safatle, sobretudo o último excursão⁵⁶. O livro começa com Adrian Leverkühn e termina com Riobaldo; depois de Adorno, Heidegger e Deleuze passa a Arantes, Antonio Candido, Bento Prado e Schwarz. Em vez de balizar as ideias europeias pelas coisas locais, o que salvo engano lhe permitiria melhor determinar e redimensionar criticamente os problemas de que trata, Safatle traz à baila parâmetros importados que mobiliza numa crítica *externa* do pensamento dialético brasileiro, bem como de dois dos principais expoentes da literatura nacional. Dito de outra maneira, o apego à “crítica do eu” tal como formulada no bojo do pensamento anti-humanista francês – na constelação formada por conceitos como morte do homem, travessia da fantasia, destituição subjetiva, circuito dos afetos, heteronomia sem servidão – se torna em Safatle *a priori* de leitura, enformando tanto o comentário parcial que faz da filosofia de Adorno como a crítica controversa que dirige a Machado de Assis e a Schwarz, dos quais faz um espantinho ao qual contrapõe uma não menos problemática interpretação de Guimarães Rosa. Predomina, no capítulo em questão, uma noção fortemente normativa da literatura, a qual só tem valor se for capaz de fornecer “à imaginação social as formas sensíveis da revolta contra os modelos hegemônicos de gestão social e desenvolvimento”, ou ainda, um horizonte “para além das ilusões autárquicas da autonomia”; a literatura que interessa ao filósofo, a única legítima a seus olhos, é a do tipo que “se compõe no limite do agramatical”, dando vazão a uma “corrente subterrânea que faz mundos desabarem”⁵⁷. Neste sentido, Safatle parece se alinhar aos críticos e artistas que “querem-na isenta de tudo o que não for pesquisa do indizível, espécie de código duma sociedade de elfos em transe”⁵⁸.

⁵⁴ “Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica ao humanismo”, em Adauto Novaes (org.), *A condição humana*, Rio de Janeiro/São Paulo: Agir/Sesc, 2009, pp. 199-221.

⁵⁵ *A esquerda que não teme dizer seu nome*, São Paulo: Três estrelas, 2012, p. 80.

⁵⁶ Cf. “A dialética do romance nacional: retorno ao debate Roberto Schwarz/Bento Prado Jr.”, em *Dar corpo ao impossível*, pp. 273-97.

⁵⁷ *Idem*, p. 297.

⁵⁸ Antonio Candido, “Discurso num congresso de poetas” [1948], em *Textos de intervenção*, São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2002, p. 159.

Há algo de embaraçoso nesta “retomada” – ainda que “por outra ponta” – que não cuida sequer de reconstruir minimamente os termos e referenciais do tal “debate” entre Bento e Schwarz, que a rigor nem chegou a ser um. Alinhada com as excentricidades filosófico-literárias parisienses, a crítica que o primeiro dirigira ao livro do amigo⁵⁹ era já à época tão estapafúrdia que este, sem dúvida achando graça na coisa toda, nem se deu ao trabalho de responder⁶⁰. Dito isso, ainda que de forma enviesada, a resenha de Bento tinha o mérito de pôr em evidência (em 1968!) a *incompatibilidade* de fundo entre a ideologia francesa do literário e a crítica literária dialética de corte alemão, para a qual o artista não cria a partir do nada, mas trabalha sobre *formas previamente postas pela vida prática*⁶¹, coisa que a crítica estética mais tendência, então como hoje, considera um reducionismo, como se em tal perspectiva não houvesse a possibilidade de o artista (ou o crítico) se despegar da forma do processo objetivo ao qual a obra de um jeito ou de outro sempre corresponde.

Seja como for, não custa lembrar que, centrada numa celebração extática da escrita, situando-se deliberadamente “além da própria decisão crítica”, no rastro do “quase nada do inapresentável”⁶², a Ideologia Francesa incipiente tendia a se inscrever na tradição visionária da cristação vanguardista – isso num momento em que as energias contestadoras das vanguardas históricas já mostravam sinais claros de esgotamento – conquanto desta vez se tratasse de uma “curiosa vanguarda”, como observou Paulo Arantes, “empenhada na restauração da aura, do arcano da autenticidade, etc., ainda que pela via negativa da transgressão”: ainda que apresentada nos termos negativos de uma purificação sacrificial, a literatura assim concebida compensaria uma perda, repararia um esquecimento, *do sentido* precisamente, cuja evaporação era apresentada como uma libertação⁶³. O viés neovanguardista em favor da dispersão volátil e da intransitividade radical do verbo poético culminava no fim das contas num exasperado subjetivismo, que mal se dissimulava por trás da ideia de absoluto literário; sob a celebração abstrata da destruição deliberada da linguagem puramente denotativa, a linguagem das pessoas “normais” – que mais ou menos

⁵⁹ “A sereia desmistificada”, *Teoria e prática*, n° 2, 1968, pp. 58-73, retomado em *Alguns ensaios. Filosofia, literatura, psicanálise*, São Paulo: Paz e Terra, 2000, pp. 201-17.

⁶⁰ Coube, como se sabe, a Paulo Arantes, muitos anos depois, colocar os pingos nos iiis (cf. “A musa do departamento” [1992], em *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994, pp. 170-234). Sublinhe-se de passagem que o próprio Bento dizia concordar na maior parte com as retificações feitas por Arantes, chegando inclusive a publicá-las como posfácio de um de seus livros (cf. “Bento Prado Jr. e a filosofia uspiana da literatura nos anos 60”, em *Alguns ensaios*, pp. 235-94).

⁶¹ A formulação é brasileira – Schwarz a partir da noção de “logos prático” desenvolvida por Giannotti no texto “Contra Althusser” –, mas a ideia se encontra nos clássicos do pensamento dialético alemão.

⁶² Derrida, “Le presque rien de l’imprésentable” [1982], em *Points de suspension*, Paris: Galilée, 1992, pp. 83-94.

⁶³ “A musa do departamento”, pp. 199-200.

ao mesmo tempo Gérard Lebrun⁶⁴ divisava, contra Sartre, nos romances de Jean Genet – não é difícil detectar o que Richard Rorty chamaria mais tarde de “desejo do sublime”, ou seja, a vontade de se desprender a todo custo das “palavras da tribo”: “Dar a estas palavras um significado mais puro [como aspirava Mallarmé em “A tumba de Edgar Poe”] não é suficiente; elas devem ser totalmente abjuradas, pois estão contaminadas pelas necessidades de uma comunidade repudiada.”⁶⁵ Ao contrário do que ainda era o caso na maioria dos artistas modernos, cujas obras retinham, tensionado, algo do campo de experiências contra o qual se insurgiam, o que ainda lhes permitia levar em conta a *resistência do real*⁶⁶, o arrepio dispersivo que a Ideologia Francesa buscava no desdém da experiência comum e sua linguagem deteriorada induzia finalmente à *indiferença* em relação a todo conteúdo sensível, e assim ao apagamento – um tanto oportuno, convenhamos – de toda contradição real: “ao término da decifração a filosofia mais uma vez terá deixado tudo como estava, devolvendo a palavra ao Mesmo, como é da natureza dessa hermenêutica sem arremate crítico”⁶⁷.

De passagem, digamos que Foucault pelo menos – e sem dúvida que a derrocada de 68 tivesse algo a ver com isso – com o tempo se distanciou tanto do mito da margem ou da “fala do fora” (“a ilusão de acreditar que a loucura – ou a delinquência, ou o crime – nos fala de uma exterioridade absoluta”⁶⁸) quanto da ideologia literária exaltada em *As palavras e as coisas*, todo aquele mallarmeísmo fora de lugar que acabaria virando tendência nos EUA, de onde se irradiaria por todo o mundo. Numa entrevista concedida dez anos após a publicação de sua controvertida “arqueologia das ciências humanas”, o filósofo chegou a ponto de sugerir – embora sem que a declaração consistisse propriamente numa retratação – que “a teorização exasperada da escrita [*écriture*]”, nos anos 60, não passava provavelmente de um sintoma da obstinação do escritor em “manter seu privilégio político”. A prova, segundo ele, é que a coisa toda fora feita precisamente em termos de uma “teoria”, que, por sua vez, dera ensejo a obras literárias no fim das contas bastante medíocres. Apesar do *désaveu*, Foucault insistia não obstante, pela enésima vez, no que viria a ser o essencial da doxa pós-estruturalista: “A questão política [...] não é o erro, a ilusão, a consciência

⁶⁴ Num texto inédito, de 1964, cuja existência é relatada por Arantes (“A musa do departamento”, p. 192).

⁶⁵ Rorty, “Habermas and Lyotard on Postmodernity” [1992], em *Philosophical Papers*, vol. 2: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University, 1999, p. 176. Para uma leitura materialista de Mallarmé, cuja poesia não tinha nada de uma arte compensatória, antes constituía um assalto deliberado à fachada petrificada do discurso oficial de uma classe cujos privilégios se fundavam sobre dois colossais banhos de sangue (em 1848 e em 1871), cf. Sartre, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre* [1953], Paris: Arcades/Gallimard, 1986.

⁶⁶ Cf. Schwarz, “Marco histórico” [1985], em *Que horas são?* [1987], São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 64.

⁶⁷ Arantes, “A musa do departamento”, p. 220.

⁶⁸ “L’extension sociale de la norme” [1976], em *Dits et écrits II*, Paris: Quarto/Gallimard, 2001, p. 77.

alienada ou a ideologia; é a própria verdade. Daí a importância de Nietzsche.”⁶⁹ Desnecessário acrescentar que o adversário visado era a crítica marxista, em cujo centro está a dialética entre forma e conteúdo, sociedade e classe, e para a qual as noções de “ilusão”, “consciência”, “ideologia” e “verdade” não podem ser consideradas separadamente ou de forma estática, quer dizer, nem à parte umas das outras, uma vez que se codeterminam dialeticamente, nem sobretudo exteriormente àquilo que se critica (objeto social, discurso, obra de cultura) e sem que se leve em conta a constelação social e de classe no âmbito da qual adquirem sentido.

Voltando ao excuro final de *Dar corpo ao impossível*, digamos que, sem levar em conta o contexto em que foi escrita a resenha de *A sereia e o desconfiado* – lembrando que o próprio Bento confessou que andava naquele tempo sob forte influência da voga foucaultiana –, sem rebater *nenhum* ponto da réplica de Paulo Arantes – a qual colocara realmente as coisas no lugar –, e principalmente sem sequer se atacar frontalmente ao livro de Schwarz resenhado por Bento, Safatle retoma, praticamente *tais quais* se encontram na formulação original, as censuras feitas pelo mestre ao “método” schwarziano. Mas lá onde o mestre – verdade que mais de duas décadas depois – chegou a enxergar “uma noção ampliada e sofisticada de forma”, capaz de desentranhar uma configuração “implícita na matriz prática do *Lebenswelt*”, noção *dialética* de forma que permitiu que Antonio Candido e Schwarz identificassem o ritmo histórico peculiar da formação social brasileira, ponto de partida da elaboração de uma teoria crítica original da experiência nacional⁷⁰, o discípulo, por sua vez, seguindo *à la lettre* o texto de 1968, bispa na crítica schwarziana uma incompreensão fundamental da forma do romance, vale dizer, um desprezo cabal pelo nível propriamente linguístico da literatura moderna, sem falar no infeliz intuito cartesiano de elucidar integralmente as estruturas e os significados de uma linguagem em si mesma opaca e sem sujeito. Difícil saber, para além do *Grande Sertão*, a que obra ou obras das diversas tratadas na coletânea de Schwarz – que abarca de *Emília Galotti* a *8 1/2* de Fellini, passando por *Canaã* e pelo *Dr. Faustus* – se refere Safatle: reduzir-se-iam todas, *indiferentemente*, a uma linguagem opaca e sem sujeito? Trata-se, como veremos, de um reproche arbitrário, fundado abstratamente nas noções de “absoluto literário” e “fala do fora”, ou seja, na presumida autonomia da linguagem da literatura em relação à suposta “ilusão referencial” de uma linguagem significativa de que se servem as pessoas no dia-a-dia, “autonomia” que

⁶⁹ “Entrevista a Michel Foucault” [1976], em *Microfísica del potere. Interventi politici*, trad. G. Procacci et P. Pasquino, Torino: Einaudi, 1977, pp. 21 et 28.

⁷⁰ Bento Prado Jr., “*Sentimento da dialética*: comentário sobre o livro de Paulo Eduardo Arantes”, *Folha de São Paulo*, 9 de maio de 1993.

Safatle insiste em confundir com a autonomia estética preconizada por Adorno, com a qual, estritamente falando, não tem nada que ver⁷¹.

Na leitura dialética, para começo de conversa, o esclarecimento das estruturas de uma obra, a revelação de sua forma e de seu conteúdo de verdade específicos, decorre da própria *atenção à vida do objeto*, condição de uma crítica esclarecida não somente do texto como também da sociedade. Nas palavras de Adorno: “O que é necessário é antes transformar a força do conceito geral no autodesenvolvimento do objeto concreto e resolver o enigma social de sua imagem com as forças de sua própria individualização. [...] O conceito deve afundar na mônada até que a essência social surja de sua própria dinâmica.”⁷² Ou, no bom resumo de Bento (embora este não concordasse muito com aquilo que resumia): “A obra é certamente uma mônada, fechada dentro de um universo autônomo e mais ou menos coerente que constitui: mas, em sua imanência, espelha a História.”⁷³ A preocupação em exprimir a relação entre a obra e a verdade, sem imputar à primeira, a partir de fora, uma doutrina ou visão estabelecida de antemão, sem julgá-la mediante princípios que não se encontrem nela, ou através de padrões de medida que não sejam dados por ela mesma, é o traço característico maior da crítica literária dialética. Daí a indagação constante acerca da *coerência interna* de uma obra, que deve ser medida de acordo com os próprios significados que introduz e põe em movimento. Ao mesmo tempo, sendo a *contradição* – cuja seiva eventualmente obstrui o processo de configuração artística, fazendo com que a incongruência objetiva reapareça nas marcas de imperfeição da própria obra que lhe dá forma – a categoria mestra da crítica dialética, a leitura imanente não pode simplesmente se ater à imanência. É o que a distingue não apenas da crítica tradicional, que como visto julga a obra exclusivamente a partir de critérios e valores externos à mesma – incluindo aí a explicação historicista ou sociológica num sentido banal, que busca no texto um espelhamento direto de feições da realidade extratextual –, mas também da técnica meramente descritiva, que apelando a uma suposta objetividade da leitura se abstém de interpretar o que descreve, sem falar no comentário apologético, que se perde na admiração do positivo.

Por vias próprias, Safatle estima que a literatura brasileira – ou o que ele chama de “romance nacional” – deva ser “o lugar de produção dos regimes de superação dialética dos

⁷¹ Basta ler as primeiras páginas da *Teoria estética*, em que Adorno trata do caráter dúplice da obra de arte moderna, a um tempo esfera autônoma e fato social, para notar a disparidade. Para citar apenas um trecho: “A arte nega as determinações categorialmente impressas na empiria e, no entanto, encerra na sua própria substância um ente empírico. Embora se oponha à empiria através do momento da forma – e a mediação da forma e do conteúdo não deve conceber-se sem a sua distinção – importa, porém, em certa medida e geralmente, buscar a mediação no facto de a forma estética ser conteúdo [social] sedimentado” (trad. A. Morão, Lisboa: Eds. 70, 1982, p. 15).

⁷² *Philosophie der neuen Musik*, p. 30.

⁷³ “A sereia desmistificada”, p. 63.

limites da forma social”⁷⁴. Não havendo em Machado de Assis, a seus olhos, nada além de uma apresentação do *cul-de-sac* em que redundava a dinâmica pseudo-dialética da sociedade brasileira, na esteira de Bento Prado, e contra a tradição da crítica dialética que tem atualmente em Schwarz o seu maior representante, Safatle vai buscar em Guimarães Rosa, autor ambíguo até o último fio de cabelo, uma alternativa ao paradigma machadiano de decifração do enigma Brasil. O problema a meu ver não está tanto na generalização da crítica feita por Bento do livro de 1965 – no qual Machado e a “matéria brasileira” ainda não despontavam – ao conjunto da obra posterior de Schwarz; tampouco entrarei na “dificuldade” de dizer que em 1968 “Bento Prado tinha certamente em mente passagens do jovem Schwarz”⁷⁵ escritas nos anos 80. O cerne da contenda reside nos seguintes pontos: ao ver de Safatle, a crítica schwarziana “desconheceria o inconsciente”, “se orientaria por um regime de desvelamento cujo pressuposto fundamental é a presença originária do sentido à consciência”⁷⁶; além disso, faltaria a Schwarz uma análise de forma cujo ponto de partida fosse a ideia “do romance como peça de elaboração de um sistema de relações por vir”, “a ideia de que a autonomia estética é forma de emergência de um sistema de forças que quebra as ilusões autárquicas da consciência e seus modos de presença, abrindo espaço a formas de experiência com clara força política”⁷⁷. Em suma, para Safatle a tradição crítica que tem em Schwarz seu último grande expoente privilegiaria obras pretensamente desprovidas “de seu momento positivo-racional necessário, seja como defesa contra reconciliações forçadas, seja como expressão de alguma forma de déficit interno às obras em questão que mimetizariam o próprio déficit de resolução e de determinação que marcaria o país”⁷⁸.

Voltaremos a esta última objeção mais adiante. Por ora observemos apenas que para o crítico dialético, como visto, o sentido de uma obra nunca está dado de antemão, anterior ao trabalho interpretativo, à confrontação da obra com os próprios significados. E a verdade é que poucos críticos levaram tão a sério a autonomia das obras que analisa quanto Schwarz, cuja leitura imanente adentra a letra do texto em busca de tensões reveladoras de seus nexos de sentido de modo a tornar visível, através do conceito, o que não é idêntico ao conceito, algo da vida do próprio objeto portanto, os conteúdos específicos que na obra se precipitam em forma. Agora, Schwarz desconhece o inconsciente, a dimensão pulsional? É claro que não; apenas não os mistifica, obrigação de qualquer espírito esclarecido – e aliás um dos grandes méritos da psicanálise freudiana, como o salientava o jovem Adorno já nos anos 20,

⁷⁴ *Dar corpo ao impossível*, p. 274.

⁷⁵ *Idem*, p. 275.

⁷⁶ *Idem*, pp. 177-8.

⁷⁷ Safatle, “Adorno e a dialética: uma conversa a partir de *Dar corpo ao impossível*”, entrevista a Felipe Catalani, *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, n° 51, set.-dez. 2019, p. 516.

⁷⁸ *Dar corpo ao impossível*, p. 293.

foi ter levado a cabo um “desencantamento do inconsciente”, postando-se deliberadamente “contra toda metafísica da pulsão e deificação da mera vida boçal, orgânica”⁷⁹.

O jovem Schwarz: crítica imanente, política e utopia

Uma das razões que torna (ainda hoje) tão contundente e incômodo o tipo de crítica que o jovem Schwarz introduziu no Brasil é que nela não há nenhuma indulgência para com a “poesia metafísica das nuvens”, aquele *guazzabuglio* místico que costuma deleitar críticos e leitores pseudocultos de todo naipe. Embora ainda não atinasse com a “nota específica” brasileira, não é exagero dizer que uma nova teoria crítica começava a se delinear com *A sereia e o desconfiado*, livro infelizmente bastante subestimado, cujo caráter militante – inédito entre nós, como lembra sempre Paulo Arantes – era ditado por uma atitude de franca intransigência para com toda e qualquer ideologia ou forma do mito, uma crítica com o pé-atrás em relação a toda metafísica da falta de alternativas, ontologias das situações-limite, do ser-para-a-morte, etc. etc. Eis, segundo Arantes, o lado militante de uma crítica para a qual não há discussão de método fora da análise crítica de seus objetos: a luta de classes aqui se dá no nível ideológico das próprias obras, e é levada adiante sem mistificações, pseudoêxtases, transcendências vazias... Como com Brecht, o herói de juventude de Schwarz, que naqueles anos fazia figura de uma espécie de superego para a cultura brasileira de oposição, tratava-se para o crítico de assumir uma postura fundamental diante da vida, considerar as coisas à distância, tomando o cuidado de, a cada passo, apreender a complexidade por trás dos movimentos aparentemente mais triviais do cotidiano, modo a tratá-lo de forma objetiva. O fato é que a insubmissão intelectual, a tendência cética, a atenção ao pormenor e às contradições, a dialética afiada enfim, conferiam à prosa do livro de estreia do jovem crítico um matiz quase revolucionário. Nos antípodas da retórica da transgressão e do mallarmeísmo deslocado da filosofia francesa da literatura – Schwarz nunca deu a mínima bola para as tentativas contemporâneas de atrelar ao discurso teórico a “aura” que a obra de arte perdera em razão das condições modernas de reprodução mecânica –, a prosa ousada e tensa do livro de 1965, além de imbuída do tom combativo dos melhores textos militantes da época, parecia ecoar algo da estridência que sobe à superfície antes de um terremoto, o rumor dos anos de efervescência que precederam o golpe de 64⁸⁰, durante os quais as estruturas pareciam de fato andar nas ruas⁸¹...

⁷⁹ *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* [1927], em *Philosophische Frühschriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973, p. 320.

⁸⁰ Cf. Milton Ohata, “Our Lot”, trad. Nicholas Brown e Emilio Sauri, *Mediations*, n° 23, Fall 2007, p. 189.

⁸¹ Ao passo que em 64 seria a “mistura belmiriana” dos incompatíveis que, por seu turno, sairia às ruas, o grande disparate revelador da acomodação desconforme e tão brasileira de atraso e modernidade (cf. Arantes, *Sentimento da dialética*, p. 59), o que marcaria entre outras coisas também o ponto de inflexão – ou a virada materialista – da crítica do próprio Roberto, que dali em diante trataria de articular a análise imanente – a

Aos vinte e poucos anos, Schwarz, segundo Arantes, começava a ter fama de *enfant terrible*, chegando a ser (maliciosamente) apelidado de “Saint-Just adorniano da crítica brasileira”⁸²; não se intimidava nem um pouco diante dos “fenomenólogos da danação”, vale dizer, dos autores que vivenciam as contradições sociais “com a violência do autodilaceramento”, terminando por “hipostasiar a sua experiência em condição humana eterna”⁸³. Tudo se jogava, na sua crítica como na de Benjamin e Adorno em que amiúde se inspirava, na demonstração pertinente “da verdade ou inverdade de um conhecimento, da coerência ou incoerência de um pensamento, do acerto ou desacerto de uma formação, da substancialidade ou nulidade de uma figura de linguagem”⁸⁴. Trata-se de uma crítica atenta ao significado estrutural de contradições, desproporções, desacertos, ambivalências, ritmos da linguagem, artifícios retóricos (que sentido têm hipérboles, metáforas, alegorias na configuração geral do texto literário?), medindo a coesão de uma obra pela distância entre o que esta se propõe fazer (os significados que introduz e põe em movimento) e o que de fato faz. Assim, na poética de Mário de Andrade, Schwarz indica a “ausência de dialética entre seus conceitos”; n’*O Atheneu* de Pompeia, salienta o descompasso entre o tom das conclusões do narrador e a estrutura do texto, ou a presença simultânea (e contraditória) entre adesão emotiva e distância do objeto narrado, redundando numa polaridade característica entre realismo e pós-realismo, não sendo a obra propriamente nem uma coisa nem outra; no livro de Graça Aranha, aponta a indecisão “entre ser romance e peça de brasileira” e a incapacidade de vislumbrar “a possibilidade de ser um através do outro”; no *Grande Sertão*, assinala a anulação do leitor, que é forçado a confirmar “a interpretação de Riobaldo”; em *Perto do coração selvagem*, discerne um nivelamento na forma de expor a vida interior da personagem de Joana e das demais personagens, o que redundava numa falha na concepção geral da narrativa, que deixa de dotar a protagonista de “um plano narrativo especificamente seu”; em Kafka, mira a destilação da História na atemporalidade do mito, a falta de determinação sensível e a dança mecânica das significações puras (“o homem é sua posição, ou, mais grave, a posição é o homem”), nas quais aparece o limite tênue entre poesia da alienação (“revela a condição de submetido”) e poesia alienada (o risco de a intenção subjetiva tornar-se *linguagem plena* pela via da impotência); em *Os demônios*, expõe a utopia invertida de Dostoiévski (“a que se chega pelo tombo, não pela escalada”),

apreensão da coerência ou incoerência formal da obra sobre fundo da luta ideológica entre avanço e reação ou da tensão entre ordem burguesa e horizonte utópico – à base histórica, isto é, *no plano da estrutura social*, o momento histórico e uma lógica social específica, contidos ambos na própria forma da obra (cf. “Encontros com a *Civilização brasileira*” [1979], em *Seja como for*, p. 27).

⁸² Gerard Lebrun, “Algumas confusões, num severo ataque à intelectualidade” [1979], *Discurso*, n° 12, 1980, p. 148.

⁸³ “Uma barata é uma barata é uma barata” [1961], em *A sereia e o desconfiado*, p. 72.

⁸⁴ Adorno, “Crítica cultural e sociedade” [1949], trad. A. Wernet e J. de Almeida, em *Indústria cultural e sociedade*, São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 98.

injustificada à luz do hiato entre a desmoralização geral das ideias e seus verdadeiros destinatários, ausentes do livro (a escolha das personagens é portanto parcial em relação ao projeto do romance); n’*O sósia*, a recomposição da personagem de Goliadkin após a queda mina a necessidade do andamento anterior do trecho, que exigia um desfecho, não uma continuação da narrativa; na literatura de reportagem de Malraux, o crítico denuncia a exemplificação individual de juízos teóricos (o fracasso da personagem como condição metafísica do homem), a dissolução do indivíduo (fruto da História) em sua *situação* e, no plano da linguagem, o predomínio da denominação, que elude a necessidade artística de tornar sensível uma experiência determinada (estando as significações centrais desde o início fixadas, não revelam nenhum conteúdo concreto; não sendo provida pelo texto, a síntese lhe é exterior, contentando-se o leitor em confirmar o que já sabia); o teatro de Lessing faz entrever o novo, mas não se liberta de todo da realidade que pretende ultrapassada (as personagens expõem o seu presente como se fosse passado, o significado de sua autonomia não decorre de sua situação, o mundo idílico, tomado por verdadeiro, achata o universo complexo que vinha sendo proposto pela lógica dramática, etc.); o defeito de *A letra escarlata*, o belo livro de Hawthorne, um romance de ideias em potencial, mas que acaba gorado, reside no fato de o romancista não ter sabido desdobrar a alternativa real anunciada pela figura de Hester Prynne: incompatíveis com a concepção puritana do pecado, os traços de caráter e pensamentos libertários da personagem marginalizada pela sociedade repressiva são tidos, ao final, por desmedidos, reafirmando-se assim, da maneira mais tosca, a permanência do pecado; em Henry James, critica a posição ambígua, desprendida da lógica do *Retrato de uma Senhora*, em face da plenitude de sentido que, presente ou ausente, é condição da compreensão (para ser verdadeira, a falta de importância e de transparência da sociedade moderna deveria ser apresentada com *sinal negativo*, como característica de um estado falso); a par da conhecida finura, James deixaria a sensação do incompleto: ao invés de demonstrar “o fatalismo canibal por detrás do estoicismo fino”, o artista tende a privilegiar a beleza da lucidez em si, em detrimento de seu possível alcance ativo...

Não é difícil notar a força deste tipo de crítica – que na época foi saudada por críticos dos mais diversos matizes (Schneiderman, Merquior, Costa Lima) –, uma força política inclusive, uma vez que o comentário sobre a coerência ou incoerência artística, ainda que indiretamente, é sempre ao mesmo tempo um comentário sobre a realidade extra-artística: “É como se o tanto de realidade e de verdade que o trabalho artístico apreende em suas formas lastreasse a prosa crítica, além de lhe dar um aval incerto, ligeiramente profético,

para falar obliquamente do mundo histórico.”⁸⁵ Em certo sentido, a “sereia” do título da coletânea, além de se referir à *Dialética do Esclarecimento*, remete indiretamente à adesão gozosa à inconsistência geral do sistema da concorrência universal do Capital, que se mantém flexibilizando sua própria ordem e suas próprias normas, transgredindo continuamente a troca de equivalentes no momento mesmo da produção, o que incide, como visto com Balzac, na inconsistência dos próprios sujeitos, compelidos a colocar entre parênteses anseios e preferências pessoais na luta por ganhar a vida. A propósito, penso que seja possível estender a Roberto Schwarz o que Sérgio de Carvalho ressaltou a respeito de Raymond Williams⁸⁶, que sua admiração de toda a vida por Brecht “contém o respeito por artistas que não aderiram ao gozo das contradições, nem à verificação elitista do estrago ou ao fetiche da complexidade”. Ora, como nota ainda Sérgio, Brecht interessa porque, além de registrar a barbárie do Capital, o seu teatro *projeta outra cena além da negativa*⁸⁷, cuja ausência presumida é justamente o que Safatle contesta na crítica schwarziana.

Mas será verdade que as dimensões utópica, desejante e afetiva estejam ausentes das considerações do crítico? Não, simplesmente não são trazidas de fora, mas desentranhadas na própria letra das obras estudadas. Tratando de *Os demônios*, por exemplo, Schwarz observa que as personagens cujas vidas são arruinadas pela *destruição da razão* não representam *todos* os pontos de vista que a integridade do significado do romance exigiria: somente contra o horizonte de uma possível vida justa e exitosa é que a injustiça e o fracasso podem ser apresentados com tamanha riqueza de detalhes, de modo que a *possibilidade da razão* é o que ilumina a limitação das tentativas de realizá-la por indivíduos que não aceitam suas implicações, as quais vão de encontro a seus próprios privilégios e preconceitos⁸⁸. Em *A letra escarlate*, o crítico assinala a perspectiva profunda aberta pela comparação de Pearl, a menina-elfo, fruto de uma relação ilícita, à brisa, metáfora natural que, mediatizada pela lúgubre rigidez puritana, adquire “sentido utópico, e sugere desordem fantasiosa, desagregação do poder social”. Espontânea, a brisa no contexto do romance “encarna desejos, necessidades concretas que pululam informadas, aquém do conceito, como possibilidades práticas imediatas”; ela “dá corpo àqueles anseios proibidos e queridos que

⁸⁵ Schwarz, “Gilda de Mello e Souza: a autonomia incontrolável das formas” [2006], em *Martinha versus Lucrecia*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 188.

⁸⁶ “Notas sobre Raymond Williams e o teatro”, *Cult*, n° 217, out. 2016, pp. 56-9.

⁸⁷ Como salienta José Antonio Pasta, no teatro de Brecht elementos anti-ilusionistas – que ele extrai e desenvolve a partir de várias tradições, dos espetáculos de rua da Idade Média aos teatros do leste asiático – são integrados ao conjunto dos componentes cênicos (atuação, iluminação, música, cenário, dramaturgia...), o que dá vazão a “um outro regime de produção de sentido”, que põe em perspectiva “a alienação da percepção e expõe a consciência à experiência radical e múltipla de outra coisa que não ela”; por outras palavras, “a prática desalienada da significação” encenada no teatro brechtiano “dá acesso ao real”, ao mesmo tempo em que desprende dele, sem imagens, mas de forma bastante tangível, “o ‘modelo’ de um mundo outro” (“Brecht/Brasil/1997: vinte anos depois”, posfácio a W. Benjamin, *Ensaio sobre Brecht*, São Paulo: Boitempo, 2017, p. 139).

⁸⁸ Cf. “Para a fisionomia de *Os demônios*”, p. 79.

tingem de emoção e destino até as mais íntimas percepções”. O procedimento literário, empregado com muita felicidade por Hawthorne, traz à luz a “qualidade social, afetiva e utópica da percepção”⁸⁹. Algo semelhante se discerne em Balzac: “No contexto da vida partilhada, como é esboçada nas grandes figuras de Laure, da viscondessa, e principalmente do pai Goriot [...] dor e felicidade andam misturadas, e são parte uma da outra. Mesmo esporádicas e de alento curto, as tentativas de abandonar a organização antagônica da vida fazem entrever uma forma de existência na qual tudo é valioso.”⁹⁰ Na fita de Fellini, enfim, para dar um último exemplo, observa que “a impotência de Guido transmite, pela irritação que nos causa, o senso preciso de que a ordenação da vida está obsoleta; consciência e meios materiais, parece tudo à mão para modificá-la”; as “visagens do mundo nôvo mal e mal se entrevêem, embora sempre o bastante para tornar pungente e obsoleta a permanência do mundo velho”⁹¹.

Dialética por todos os lados: Machado e a “matéria brasileira”

A exprobração a uma suposta ausência da dimensão prospectiva em Machado, e por extensão à pouca atenção dispensada por Schwarz a uma noção do fazer artístico como força de transformação social, a rigor não é nova: Rodrigo Naves já havia formulado a objeção em pelo menos duas ocasiões – num debate de lançamento de *Um mestre na periferia do capitalismo* e, anos depois, numa homenagem ao crítico. A seu ver, haveria da parte de Schwarz uma recusa em “entender a arte como *força desagregadora*, como movimento de ruptura que em sua própria forma configurasse um impulso capaz de pôr mais diretamente em xeque a ‘conciliação de classes’ dominante no país”, contentando-se em salientar em Machado a “sutilíssima e aguda capacidade de revelação dos processos sociais mais decisivos do Brasil do século XIX e que, dada sua profundidade, de alguma maneira ainda persistem em nosso modo de convivência”⁹². Machado, em suma, teria se limitado ao movimento de elucidação da dinâmica travada da realidade nacional, sem apontar para além dela.

No referido debate Roberto respondeu indiretamente, alegando que Machado não é um artista como outro qualquer, uma maneira polida de dizer que além de não estarmos diante de uma obra ordinária, esse tipo de juízo inespecífico – por justo que possa soar como generalidade acerca da experiência artística moderna – não nos leva muito longe quando se trata de entender o que está em jogo numa obra particular, o problema do crítico consistindo

⁸⁹ “A letra escarlata e o puritanismo” [1963], em *A sereia e o desconfiado*, p. 140.

⁹⁰ “Dinheiro, memória, beleza”, p. 186.

⁹¹ “8½ de Fellini: o menino perdido e a indústria” [1964], em *A sereia e o desconfiado*, pp. 200 e 202.

⁹² “De relógios, bússolas e sextantes: perguntas a Roberto Schwarz”, em Maria Elisa Cevasco & Milton Ohata (orgs.), *Um crítico na periferia do capitalismo. Reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 200-11.

em descobrir o que esta diz relativamente ao mundo⁹³. Este aliás o núcleo duro da crítica imanente, que como visto não tem nada a ver com uma comparação de um objeto com conceitos que lhe são externos, tratando-se antes de uma análise que procura acompanhar os movimentos do objeto em busca por realizar o seu próprio conceito, instaurando por aí *uma nova modalidade de síntese*, não dada de antemão, e que por isso mesmo leva a pensar diferentemente as coordenadas correntes da experiência imediata. O princípio de organização interna de uma obra radical, que de modo algum é alheio ao modo com que a sociedade ela mesma está configurada, é um elemento latente que funciona à maneira de uma força totalizadora. Ocorre que, mediante forma própria, o texto literário diz algo sobre o mundo que não é da ordem da simples imitação: se a relação entre o texto literário e o mundo é posta pela forma do texto, a interpretação dialética, que parte necessariamente deste último, não pode redundar na redução da obra a um conjunto determinado de relações sociais; antes ao contrário, ela destaca um conjunto de *relações formais*, operação que não tem nada de uma simples reiteração das relações sociais vigentes⁹⁴. Por isso, diga-se de passagem, “longe de representar um confinamento, a formalização das relações de classe locais [em Machado] fornece a base verossímil ao universalismo caricato das *Memórias [póstumas de Brás Cubas]*, um dos aspectos da sua universalidade efetiva”⁹⁵.

Assim, a diferença da crítica dialética *materialista*, tal como praticada por Benjamin e Adorno (e por Schwarz a partir do fim dos anos 60), em relação à crítica imanente tradicional, tal como a praticava Lukács na esteira de Hegel, reside no exame de grandes obras da literatura sob o ângulo da formalização de um processo social determinado, cujas tensões e incongruências, que jazem emudecidas no corpo do social, ela traz à tona e exprime. Nesse sentido, para dizer sem rodeios, as sutilezas metafísicas da forma mercadoria não são de modo algum um dado imediato da experiência, o que num país periférico como o Brasil vem agravado pelo fato de a lógica mercantil sofrer desde a origem um deslocamento em relação ao seu funcionamento por assim dizer “normal” nas sociedades centrais, com a sequência de superações burguesas, a formação de uma classe burguesa e de um proletariado urbano, a mobilidade social relativa etc. Ainda que na falta de tudo – ou quase tudo – de que necessitava para se aproximar minimamente da civilização burguesa em que se espelhava⁹⁶, o Brasil de certo modo já nascia plenamente capitalista: a mercadoria

⁹³ “Machado de Assis: um debate” [1991], em *Seja como for*, p. 88.

⁹⁴ Nicholas Brown recentemente chamou a atenção para este fato ainda tão mal compreendido. Cf. “Interpretation without Method, Realism without Mimesis, Conviction without Propositions”, *Mediations*, vol. 33, n° 1-2, 2020, pp. 119-37.

⁹⁵ *Um mestre na periferia do capitalismo. Machado de Assis*, São Paulo: Duas Cidades, 1990, p. 225.

⁹⁶ Cf. Paulo Arantes, entrevista a Marcos Nobre e José Marcio Rego (orgs.), *Conversas com filósofos brasileiros*, São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 346: “[...] não tínhamos burguesia ou a nossa não era como as outras; muito menos classes subalternas modernas e autônomas; a classe média era gelatinosa; a sociedade civil, amorfa; a luta de classes, inoperante; o Estado, hipertrofiado; as ideologias, de segunda mão; o capitalismo enfim, era ora tardio, ora diferente.”

desde sempre reinando absoluta, incontrastada; as relações de dominação direta de nossa Casa-Grande elas mesmas, paradoxalmente à primeira vista, plenamente modernas. Etc. etc. O trabalho da crítica consiste precisamente em dar determinação ao inefável desta experiência específica, que de per si não é nada óbvio. No caso de Schwarz, foram anos de trabalho interpretativo para juntar as muitas peças e resolver o intrincado quebra-cabeça machadiano, cujo sentido profundo, para além do que diz o narrador, não tem nada de evidente, nada de imediatamente presente à consciência do leitor. No plano ostensivo da forma, o movimento errático e fútil da narrativa dá o tom e estabelece as grandes linhas dos romances machadianos da maturidade, ao passo que no plano latente, o trabalho crítico exuma a compreensão histórica aguda e o discernimento social sem igual do arquiteto das situações narrativas que, usando a primeira pessoa do singular de maneira envenenada, escreve *contra* os seus presumidos autores – Brás, Bentinho, Ayres –, protótipos das classes proprietárias, dando lugar a uma denúncia implacável, “empreendida na forma perversa da auto-exposição ‘involuntária’”⁹⁷.

Partindo dos erros e acertos dos predecessores, de cuja obra “se embebeu meticulosamente”, aprofundando e fecundando “o legado positivo das experiências anteriores”⁹⁸, alçando-o dialeticamente a um patamar inaudito, Machado foi o primeiro a, com independência e pleno conhecimento de causa, dar forma e tratamento crítico-negativo à má infinidade brasileira e a sua universalidade concreta, que reside no entroncamento da história nacional com a história do Capital. Com incrível tino crítico, Machado divisou na obra de estatura mediana dos predecessores românticos o avesso negativo da modernidade europeia, que dizia respeito à nossa inserção diferenciada no movimento do mundo moderno: “Os rearranjos em matéria e forma operados por Machado faziam que um universo ficcional modesto e de segunda mão subisse à complexidade da arte contemporânea mais avançada”, configurando “em ato, no plano literário, uma superação das alienações próprias à herança colonial”⁹⁹; “uma superação crítica em grande estilo, paradoxalmente moderna, que talvez seja a sua maior lição como artista pós-colonial”¹⁰⁰. Há assim, na obra machadiana da maturidade, algo da ordem de uma verdadeira *Aufhebung*,

⁹⁷ *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 78. Ver ainda p. 120: “Colado ao Brás Cubas solidário de sua classe encontramos o seu *alter ego* esclarecido, com horror a ela, piscando o olho para o leitor e indicando como bárbaros a própria pessoa e o cunhado [Cotrim]. Existe contudo uma terceira figura que, sem fazer uso direto da palavra, fala através da composição.”

⁹⁸ Antonio Candido, *Formação da literatura brasileira. Momentos decisivos* [1957], Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia Ltda./Universidade de São Paulo, 1975, vol. 2, pp. 117-8.

⁹⁹ “A viravolta machadiana” [2003], em *Martinha versus Lucrecia*, p. 248.

¹⁰⁰ “Cultura e política, ontem e hoje” [2018], em *Seja como for*, p. 318. Não à toa, sem dúvida impressionados pela confiança na força da “forma livre”, a prosa precisa, a ironia fina, o humor negro e a análise fria da crueldade ligada às relações pós-coloniais, Allen Ginsberg dizia que, para os *beatniks* de São Francisco, Machado de Assis – que tivera três de seus principais romances publicados em inglês no início dos anos 50 – era “nosso Kafka”, o Kafka americano, ou *made in America* (segundo relato de Jorge Edwards, “A descoberta de Machado”, trad. L. C. Cabral, *Serrote*, n° 17, julho 2014, p. 29).

uma vez que o artista logra dar forma à escorregadia matéria brasileira¹⁰¹ sem que o movimento de formalização fique atrelado à matéria: tudo o que aparecia solto, disperso e confuso no seio da realidade – as interversões contínuas do mesmo e do outro, o mimetismo desregrado, a proliferação de duplos, a experiência generalizada de indeterminação, de um mundo infuso, de imagens que se replicam, simulacros etc. –, em Machado se encontra propriamente posto, devidamente dominado do ponto de vista da forma. Por isso seu realismo é um realismo num sentido não escolar, capaz de tocar o nervo contraditório da matéria bruta de nossas incongruências; uma “prosa de ficção na qual os extremos da sátira e da derrisão, longe de proporcionarem evasão ou de fornecerem pasto a perversos, afiam o gume de uma ambição analítica máxima”¹⁰².

Ao contrário do que parece supor Safatle, nem Machado nem Roberto se limitam a repisar o lugar-comum conservador da *incompatibilidade* das ideias liberais no Brasil escravagista, explicação genérica para sua forçosa desmoralização entre nós. Embora a ironia do título “Ideias fora do lugar” tenha escapado a muita gente boa, o texto mesmo não deixa dúvida. Todo o trabalho de Schwarz consiste, ao contrário, em mostrar que o Machado da maturidade expõe a perfeita *compatibilidade* da efervescência do progresso e da barbárie do trabalho escravo e formas sucedâneas¹⁰³. O enraizamento profundo das práticas e relações locais na escravidão e no clientelismo desqualificava constantemente a cultura, a civilidade e o progresso presumidos pela classe proprietária brasileira; o caráter *formal* destes signos de modernidade, incompatível com as feridas abertas da ex-colônia, é destacado pela equação machadiana da especificidade do caso brasileiro, que residia, reside ainda, numa dinâmica social ligada à *contínua refundição moderna da herança colonial*¹⁰⁴. Dito de outro modo, ainda que obviamente *inconsequentes*, as ideias estrangeiras *não deixavam de ter consequências*, quer dizer, não eram simples ornamento, e a grandeza de Machado consiste, não simplesmente em denunciar a sua *insuficiência* perante a realidade periférica, mas em notar e tirar implicações da *acomodação social do uso inadequado* das formas hegemônicas modernas, as modalidades com que o desvio era posto a serviço dos interesses locais: “longe de trocar um mundinho irrelevante (porém nosso) pela universalidade prestigiosa (mas falsificada) do ser-ou-não-ser das formas, Machado

¹⁰¹ Quando de uma entrevista (“Dimensão estética da realidade, dimensão real da forma artística” [1997], em *Seja como for*, pp. 161-2), Schwarz sintetizou da seguinte maneira aquilo que batizou de “matéria brasileira”: “[Trata-se de] um conjunto de relações altamente problemático, originário da Colônia, solidamente engrenado, incompatível com o padrão da nação moderna, ao mesmo tempo que é um resultado consistente da própria evolução do mundo moderno, a que serve de espelho ora desconfortável, ora grotesco, ora utópico (nos momentos de euforia). A tenacidade desta estrutura é ponto assentado de nossa historiografia. [...] vários momentos fortes da inteligência brasileira, inclusive as invenções literárias mais originais, lhe respondem de forma também estrutural e lhe devem a relevância.”

¹⁰² José Pasta, “Pensamento e ficção em Paulo Emílio”, posfácio a Paulo Emílio, *Três mulheres de três PPPês*, São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 142.

¹⁰³ Cf. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 120.

¹⁰⁴ Cf. “A nota específica” [1998], em *Seqüências brasileiras*, pp. 151-4.

associava os dois planos, de modo a desbloquear, *em espírito de exposição crítica*, o universo sequestrado que havia sido seu ponto de partida”¹⁰⁵. Em contraste com o individualismo europeu, racional e universalista, a classe proprietária brasileira, devido às práticas sistemáticas da escravidão e do clientelismo, fazia figura de provinciana e bárbara, além de ser obviamente ridícula em sua pretensão de ser civilizada.

No entanto, a dimensão crítica e dialética do trabalho de Machado não se detém diante de tal evidência. Discrepando sistematicamente da norma moderna, portanto indecorosas, tais práticas, sardonicamente denunciadas por Machado, também expressavam a renúncia à própria experiência social e a subordinação à hegemonia intelectual dos países avançados. Em países de cultura reflexa, a dificuldade de conciliar moralmente as vantagens do progresso com as do patriarcado é antes de tudo um mal-estar das classes dominantes, e não deveria sê-lo para aqueles que estão excluídos da esfera da cultura contemporânea. Esta a *matriz prática* do bovarismo periférico – com o qual o jovem Schwarz se deparara ao estudar o romance dostoiévskiano sem ainda ter meios de tirar as devidas consequências –, que explica a constante oscilação de pontos de vista, o dialogismo disparatado de Dostoiévski bem como a volubilidade dos narradores de Machado, verdadeiras “metamorfozes ambulantes”, mudando e se desdizendo praticamente a cada frase. Daí também, diga-se de passagem, em meio à metamorfose frenética, o apego às ideias fixas, a paixão do absoluto que atravessa toda a cultura brasileira – de Brás Cubas a Paulo Martins, o poeta-jornalista de *Terra em transe* –, o qual deve se apresentar imediatamente, na forma de uma panaceia qualquer, que resolveria tudo, permitiria possuir tudo, das coisas ao sexo, sem a mediação do trabalho¹⁰⁶. Daí também a ideia do emplastro milagroso, com o qual Brás Cubas visa a dar corpo ao impossível, a fantasia de um remédio universal, que curaria todos os males que afligem a humanidade, em particular a melancolia...

À luz do que viemos de expor, é difícil entender a cegueira (ou má vontade) de Safatle – logo ele, que concebe a dialética como o pensamento da emergência de algo novo, de algo que não se coadune ou não se conforme simplesmente com os processos correntes de reconhecimento, normalização e integração – diante da exposição dialética da experiência social brasileira à *l'œuvre* na composição machadiana de maturidade, na qual a última palavra não compete nem à realidade nacional nem à cultura europeia hegemônica, mas aos desequilíbrios e contradições do tempo presente, que perpassam e desmentem uma e outra; nas palavras de Schwarz, um “presente conflituado”, que é, entre outras coisas, “uma fábrica de recalques, que reconhece só o que é consagrado pelo establishment, ou que se pareça com

¹⁰⁵ “A viravolta machadiana”, p. 255.

¹⁰⁶ Cf. J. A. Pasta, “Volubilidade e idéia fixa: o outro no romance brasileiro” [1999], trad. C. R. Duarte, *Sinal de Menos*, n° 4, 2010, pp. 13-25.

ele”¹⁰⁷. Em Machado a “nota dissonante”, sem sínteses fáceis, dá entre outras coisas origem a uma caricatura mordaz do mundo contemporâneo, “em que as experiências locais deixam mal a cultura autorizada e vice-versa, num amesquinamento recíproco de grande envergadura, que é um verdadeiro ‘universal moderno’”¹⁰⁸. Esse o movimento dialético mais característico e forte da prosa de ficção machadiana, que “primeiro desqualifica a vida local, por ser matéria aquém da norma da atualidade, e em seguida desacredita a própria norma”¹⁰⁹. Ou seja, a partir das *Memórias póstumas*, em 1880, Machado desacata, da maneira mais desabusada e espetacular, nada menos do que os pressupostos da ficção realista europeia, e por aí os próprios “andaimes oitocentistas da normalidade burguesa”¹¹⁰.

De passagem, precisamente neste ponto consiste o melhor da inteligência crítica brasileira, de Machado a Antonio Candido: não se trata apenas de lidar livremente e sem superstições, com irreverência e distância, com os modelos e tradições hegemônicas, mas também da possibilidade de *pôr à prova* seus termos e formas à luz da experiência periférica, de ex-colônia e país subdesenvolvido, de maneira que esta tenha voz no capítulo, relativizando e impondo inflexões de uma história particular às ideias e formas dominantes¹¹¹. Nos seus momentos mais felizes, também a arte brasileira soube estabelecer, em lances fortes de desalienação, a conexão “entre a nossa realidade segregada, ou exótica, e o movimento geral da sociedade contemporânea”¹¹².

Salvo engano, a referida má-vontade de Safatle tem a ver com sua fascinação pelo movimento supostamente espontâneo e desligado da linguagem artística e com a posituação em abstrato de experiências de não-identidade, dissolução e desvio da norma burguesa. Ora, o tipo de ironia que encontramos em Machado consiste, no plano da técnica literária, em fazer com que, a cada frase, as personagens desviem da norma que manda formar juízo autônomo, conseqüente e plausível: a todo momento as personagens escapam a essa norma, para o imaginário, para autocompensações de toda espécie, sempre se conduzindo de forma amalucada. Brás Cubas não é igual a si mesmo por mais de um parágrafo, e esse desvio, contínuo, em Machado, além de sinal negativo, recebe um tratamento sistemático, rotinizado, figurando como traço dinâmico e extremamente estéril de uma coletividade histórica altamente problemática¹¹³. Acresce que, à luz do desajuste, a própria norma

¹⁰⁷ “Leituras em competição” [2006], em *Martinha versus Lucrecia*, p. 42.

¹⁰⁸ Idem, p. 43.

¹⁰⁹ “A poesia envenenada de *Dom Casmurro*” [1990], em *Duas meninas*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 40.

¹¹⁰ “A viravolta machadiana”, p. 248.

¹¹¹ Cf. “Antonio Candido, 1918-2017” [2017], em *Seja como for*, pp. 407-18.

¹¹² “Prefácio à 2ª edição” de *A lata de lixo da história. Chanchada política*, 2ª ed. rev. e ampl., São Paulo: Companhia das Letras, 2014, pp. 12-3.

¹¹³ Cf. “Machado de Assis: um debate”, p. 101.

burguesa, como visto, tampouco sai bem na fita. Um exemplo de dialética literária no mais alto grau.

Nonada *ad infinitum*: Rosa e o eterno retorno do outro

Para Safatle, é Guimarães Rosa quem “fornece o modelo de metacrítica da crítica dialética” representada por Antonio Candido e Roberto Schwarz¹¹⁴. Ao contrário do que segundo ele ocorre em Machado, a ficção rosiana não se limita a desvelar contradições imanentes à formação brasileira, mas abre alas para “modelos de sua travessia, assim como a travessia do fantasma da anomia de origem”, constituindo a matriz estética de uma desintegração capaz de abrir espaço à reordenação global dos conteúdos¹¹⁵. Em dado momento Safatle parece atinar com a matéria brasileira, observando em *Grande Sertão: Veredas* uma “zona de promiscuidade insuportável que suspende a possibilidade de determinação da linguagem”, “o fantasma da decomposição”, “horizonte larvar”, “um sistema de reversões incessantes”, Riobaldo passando “de um lado a outro, sendo a figura exemplar de uma reversão contínua que, no entanto, se resolve de maneira singular através do abandono da ordem violenta da modernização social conservadora e da violência de seu oposto”¹¹⁶. Ocorre que Safatle vê como algo promissor de uma outra ordem essa “possibilidade da ultrapassagem contínua dos limites”, traduzida numa linguagem pantanosa da “supressão de todo interlocutor”¹¹⁷. A força política da literatura de Rosa a seu ver residiria no fato de ela ser um “motor de transformação da sensibilidade em direção ao redimensionamento da imaginação social, a explosão do tempo e do espaço para que se abra a possibilidade de formas sociais ainda inexistentes e não mais marcadas pela violência da ordem”¹¹⁸.

Além da promiscuidade generalizada – que abarca da mistura de gêneros literários (lírico, dramático e épico) à ambiguidade sexual de Diadorim/Deodorina, verdadeira ideia fixa do narrador –, o jovem Schwarz não deixou de apontar o lance fundamental da presença silenciosa do interlocutor letrado vindo da cidade, a quem o homem do interior conta sua história, se explica e aos olhos do qual procura se justificar¹¹⁹. Ficava devendo o passo seguinte, que daria mais tarde com Machado, a saber, a pergunta acerca da *posição social do narrador*, esse professor de escola primária que vira aventureiro fora-da-lei e que “sem querer, querendo” acaba latifundiário, “coronel”, como se diz, chefe de jagunços. A

¹¹⁴ *Dar corpo ao impossível*, p. 279.

¹¹⁵ *Idem*, p. 282.

¹¹⁶ *Idem*, pp. 282-4.

¹¹⁷ *Idem*, pp. 286 e 287.

¹¹⁸ *Idem*, p. 292.

¹¹⁹ “*Grande-Sertão: a fala*” [1960], em *A sereia e o desconfiado*, pp. 37-42.

inconsistência do narrador é, aqui também, como em *Brás Cubas*, estrutural, e tem igualmente uma natureza de classe bem delineada, como trouxe à tona o bom estudo de Willi Bolle sobre o grande romance de Rosa: “Como dono do poder, Riobaldo reproduz os padrões de fala e comportamento de sua classe”; diante do douto interlocutor citadino, a angústia deste narrador nada confiável, pactário oportunista, muitas vezes demagógico, agora integrado à oligarquia local, o leva a sondar “a herança rural e arcaica dentro de si [...] através de uma reelaboração do passado culposo”, ao mesmo tempo em que procura justificar a atual posição de privilégios¹²⁰. Ora, na supressão do interlocutor culto (e por tabela do próprio leitor) pelo sujeito monológico, cujo discurso só se forma suprimindo o do outro, Safatle vê uma vitória da classe subalterna sobre um representante letrado da classe dominante! Tivesse atentado para a posição ambígua do narrador, à dimensão embusteira da própria forma, dissimulada pelo jogo de literatices, dessa linguagem que não deixa espaço algum para o leitor, antes o suprime, Safatle talvez notasse que as rupturas formais de superfície, situadas no nível da conversa mole de Riobaldo, do patoá de vanguarda, dissimulam algo problemático e não resolvido, no caso, o fato de *não haver ruptura alguma com a dialética negativa da realidade social brasileira*, da qual o narrador se beneficia, ainda que não sem uma ponta de sentimento de culpa.

Na perfeita coerência formal que caracteriza o *Grande Sertão*, Rosa tem o mérito incontestável de transpor mimeticamente a violência mítica do mundo da má infinidade brasileira, onde “[t]udo é e não é”¹²¹, além do ritmo do próprio Capital, que para se reproduzir a todo momento desintegra a ordem e desvia das normas por ele mesmo estabelecidas, alastrando-se na anomia e no estado de exceção. O bezerro do início, com feição ambivalente, misto de cão e gente, “olhos de não ser”, “rindo feito pessoa”¹²², pressagia a sina da repetição *ad infinitum* da violência (pré-)histórica da ex-colônia que nunca chegou a se formar como nação, o grande Nada em que redundam os esforços no sentido da formação (do país, do sujeito...) ¹²³. A tara por Diadorim, como não deixou de notar Schwarz, por certo “põe Riobaldo fora dos eixos”, deixa-o “desequilibrado, com vista nos avessos do homem”¹²⁴, levando-o pelo mesmo movimento a câmbios de posição e ideias, os quais não

¹²⁰ Willi Bolle, *grandesertão.br. O romance de formação do Brasil*, São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2004, pp. 183, 317, 319.

¹²¹ *Grande Sertão: Veredas* [1957], Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 27.

¹²² *Idem*, p. 23.

¹²³ Cf. J. A. Pasta, “O romance de Rosa: temas do *Grande Sertão* e do Brasil” [1997], *Novos Estudos Cebrap*, n° 55, nov. 1999, pp. 65 e 68-9: “Siderada metalingüisticamente pelo famoso ‘Nonada’ inicial, a crítica, em geral, esquece a máscara gorgônica que o romance instala em seu pórtico [...] A figura de Medusa, colocada ali no pórtico, constitui [...] uma espécie de limiar do além, advertindo-nos para o regime peculiar ao livro – o da formação como supressão. Por isso, limiares, passagens, ‘travessias’ constituem seus ‘lugares’ de eleição: neles se dá a ver que o sujeito que se forma suprimindo-se, isto é, que se constitui *passando* no seu outro, é propriamente uma criatura do *limite*, que se constitui precisamente *no limite*, entre o mesmo e o outro.”

¹²⁴ “*Grande-Sertão e Dr. Faustus*” [1960], em *A sereia e o desconfiado*, p. 49.

obstante ocorrem todos no interior das coordenadas existentes – das estruturas sociais multisseculares do coronelismo e da violência visceral do sertão, que subsistem inclusive na constituição subjetiva do narrador, *bem como em sua fala* –, de modo algum representam uma ruptura do pacto da história nacional. São, em suma, rupturas dentro da ordem, assim como o fascismo.

Não obstante a “reintegração” de Riobaldo após o casamento de interesse com Otacília, Safatle insiste que o verdadeiro eixo de transformação do romance – ao qual cola um sinal positivo – reside na produção, no curso da trajetória do narrador, “da emergência de uma vida fora da ordem, pois é vida que não se deixa narrar, dividir, classificar”¹²⁵. Aqui a leitura de Safatle afunda de vez na água rasa filosófica que atrás de cada buriti divisa uma senda perdida da Floresta Negra. Assim, ele identifica sem mais a travessia do Liso do Sussuarão com a travessia da fantasia lacaniana; confunde o símbolo do infinito no final da narrativa com o infinito da filosofia alemã... enfim, projeta sobre o objeto literário a ideologia da desintegração do eu e de suas múltiplas determinações, mostrando total falta de apreço pelo texto em si, resvalando na apologia do brejo, do fundo (falso) abismal da violência nunca superada da sociedade colonial, da vida fora da ordem, atributo de uma classe proprietária que se crê acima da Lei, não se deixando enquadrar nem determinar por nada nem ninguém. Numa passagem-chave do romance, lê-se que “[u]m outro pode ser a gente; mas a gente não pode ser um outro, nem convém...”¹²⁶ A frase – uma lição do dr. Hilário, em que o compadre Quelemém via como de significativa importância para compreender a vida bandida de Riobaldo – vem em itálico no texto, como se o próprio autor estivesse não apenas chamando atenção do leitor para o cerne do problema do livro, mas tentando colocar rédeas no próprio gozo dionisíaco com o jogo bem brasileiro de inversões do mesmo no outro. O outro que assola e assombra o narrador, no caso, é em realidade ele próprio, descobrindo com estranheza algo de sua própria natureza em sua atração homoerótica por um jagunço ambíguo, cuja imagem insólita, a um tempo sibilina e demoníaca, sempre retorna como algo não resolvido, uma espécie de trauma na vida do narrador – o que mostra que Riobaldo pode muito bem flexibilizar o juízo acerca de muitas coisas, mas “não chega a atravessar a identidade fantasmática de seu desejo masculino-patriarcal, que sai reforçado o tempo todo, completando sua identidade de macho inconsistente e fora da lei ao longo de toda a narrativa”¹²⁷.

Sendo a dissolução do sujeito assunto central do romance moderno, era de se esperar que a atenção de Safatle à literatura trouxesse uma maior determinidade, digamos assim,

¹²⁵ *Dar corpo ao impossível*, p. 294.

¹²⁶ *Grande Sertão: Veredas*, p. 476.

¹²⁷ Devo a boa observação a Cláudio R. Duarte.

aos questionamentos que levanta, e quiçá alguns corretivos às teses por ele defendidas. Infelizmente, o filósofo não parece buscar no objeto literário mais do que uma exemplificação de suas próprias ideias, terminando por rechaçar o que não se coaduna com sua própria visão das coisas, além de pintar um *Grande Sertão* deformado por suas preconceções. O lado regressivo do flerte com a irreflexão e a dissolução do sujeito burguês num contexto em que este mal chega a se formar fica claro quando o filósofo dá de cara com a matéria vertente brasileira, que é a coisa mais traiçoeira que tem. Esta, por assim dizer, prega uma peça no modelo de pensamento que ele há anos vem construindo, e que atinge um ponto culminante na dissolução da dialética negativa adorniana no pós-estruturalismo, uma pseudomorfose que não dá conta nem da Europa na atual fase do capitalismo, quanto mais do Brasil, onde *o regime de constituição de identidade é bastante distinto*: em função da oscilação indefinida e sem síntese entre uma coisa e outra, o vaivém sem fim a que nos vemos condenados entre não ser nada e ser replicante, o “ser” do brasileiro, praticamente sem possibilidade de se determinar ou se possuir a si próprio, só se constitui *no limite*, literalmente, quando o outro desaparece ou é suprimido. Eis em suma no que consiste o bovarismo brasileiro¹²⁸, uma das mais arraigadas heranças dos tempos coloniais, particularmente forte entre as classes média e alta, que não veem limite a seus privilégios e preconceitos multisseculares, se acham acima de tudo, como o Brasil que dizem amar, o Brasil onde o Outro não existe.

abril-julho/2020

¹²⁸ Cf. Maria Rita Kehl, *Bovarismo brasileiro*, São Paulo: Boitempo, 2018.