

História literária no Brasil: elementos de filosofia do espírito na invenção da literatura brasileira

RICARDO MARTINS VALLE

Os criadores, em princípio, foram povos, e só mais tarde, indivíduos. Na verdade, os indivíduos são a mais recente das criações.

NIETZSCHE, 2002, 46

I. Proposição e perspectivas

A disciplina de história da literatura e suas subdivisões em literaturas nacionais são invenções tão recentes quanto os discursos da identidade subjetiva e da identidade nacional. Trata-se de regimes ou constituições discursivos que, desde o idealismo alemão, em particular, e desde o romantismo europeu, em geral, passaram a destacar o caráter criador desse e daquele povo privilegiado, bem como desse e daquele homem de gênio. Desde então, práticas letradas de uma constituição social pós-revolucionária escrevem a história da humanidade, identificada e mesmo confundida com a história do ocidente, por meio de ápices

civilizacionais de séculos iluminados, pinçados no passado segundo critérios e projetos de outros presentes, e por meio de sumidades individuais que, na perspectiva dos mesmos projetos de escrita da história, teriam significado “sínteses”, “rupturas”, “inovações”, “avanços”, “originalidades” dignas da memória dos tempos modernos.

Uma boa parte dos fundamentos teóricos desse novo regime de valores remonta ao pensamento alemão do final do século XVIII e o ambiente propício à sua generalização e sua diluição em outras escritas da história remete a condições dadas pelas revoluções sociais mundializadas sobretudo a partir do início do século XIX, entre as quais os romantismos e seu discurso de individuação e autonomia. Com efeito, os princípios que regem as novas categorias interpretativas da história que se generalizariam na passagem entre esses dois séculos e que hoje constituem o senso comum acerca desse recém constituído campo de saber estão radicados na universalização de uma epistemologia fundada nas categorias do *sujeito* e pressupõem a perspectiva teleológica da filosofia da história segundo etapas de desenvolvimento do espírito humano concatenados em função do presente.

No bojo da constituição jurídica da unidade civil da pessoa particular, fundada no princípio da autonomia do *sujeito*, e da constituição política das unidades estatais, fundadas no conceito de *povo*, ou *nação*, a assimilação no senso comum desses novos princípios de verdade – dessas novas doutrinas da alma e desses novos providencialismos na história – transcorreu paralelamente à invenção literária do indivíduo e das identidades nacionais, desde o declínio das monarquias absolutistas e dos sistemas de *privilegia* aristocráticos do antigo regime.

2. Categorias teleológicas da história literária

Desde o início do século XIX, as histórias literárias, divididas pelo critério do nacional, foram escritas como uma teleologia das manifestações particulares de um universal pressuposto. O produto de práticas letradas antigas, fundadas em tradições de doutrinas de artes, foram lidas como o progresso coerente de um mesmo ser, informe em formação, a atravessar diversas mas consequentes etapas na constituição de nacionalidades particulares do espírito que, aqui ou acolá, se dariam a conhecer a si mesmas pela arte do gênio, seja como brasilidade

ou como germanidade, seja como espírito do povo russo ou do povo argentino. Construiu-se discursivamente o próprio percurso particular dessas identidades como participação nos movimentos gerais do espírito humano, rumo ao *télos* histórico da condição de sujeito consciente-de-si, partícipe do espírito universal do mundo, como se formulava em Hegel e nos hegelianos, cuja leitura chegava ao Brasil no século XIX de forma indireta e assistemática, sobretudo por meio de leituras de obras de círculos francófonos, como o da Madame De Staël.

Uma das categorias de mais amplas consequências na construção e aplicação do discurso ideológico da cultura brasileira é o princípio de *Bildung*, cuja romanização cristalizou-se na tradução *formação*, moeda corrente desde a segunda metade do século XIX no Brasil, para designar tanto a constituição subjetiva dos indivíduos no processo educacional que lhes dá identidade no interior da sociabilidade que os delimita, quanto a constituição nacional dos países no interior do processo histórico mais amplo que define seu papel na consonância do concerto das nações. Preocupadas com os meios e fins de processos naturalizados como certos e necessários, as ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) foram gestadas no século XVIII e se desenvolveram ao longo do século XIX justamente na interface dessas duas acepções da categoria *formação*, individual e coletiva: processo de constituição de sujeitos e de povos, os quais, no presente, pensam ser ambos o resumo da ópera da história do mundo vigente, razão pela qual tanto os grandes sujeitos como os grandes povos ao atingirem o cume de seu processo de formação cultural seriam identificados com o sentido máximo e a máxima potencialidade do espírito humano em seu tempo.

Resultado de um processo de *formação* (ou *configuração*), compreendido pela série concatenada de atos discursivos significativos e relevantes para a constituição da ideia de nacionalidade, a *forma* (ou *figura*), adquirida pelo espírito nacional, ou por adquirir, é definida atual ou projetivamente como o *télos* presente ou futuro de sua história. A aquisição dessa imagem da nacionalidade deve-se ao gradativo reconhecimento de exigências implícitas no processo de formação cultural (*Ausbildung*) às quais todos estão sujeitos mas apenas alguns são plenamente sensíveis ou atentos ao processo em que estão inseridos, justamente aqueles indivíduos que, por melhor expressarem o sentimento de seu povo, por revelarem estar em consonância com o estado atual da comunidade universal do mundo – comunidade

confundida com a península europeia e suas ramificações mundializadas pela guerra e pelas letras –, enfim, indivíduos que, por tudo isso, podem ser justamente chamados *Sujeito*, com “s” maiúsculo, emancipado da condição de mero objeto de exame e conhecimento, ser individual que ascende à universalidade do espírito por dom extraordinário de uma inclinação natural levada a cabo com a obstinação de um calvinista laico.

Interpretando a superação do movimento arcádico pelo romantismo como o ponto de inflexão entre as duas *etapas* (ou *Zustände*) decisivas no processo formativo da civilização brasileira, escreve Cândido na sua *Formação da literatura brasileira*:

Nesse processo verificamos o intuito de praticar a literatura, utilizando-a ao modo de um recurso de valorização do país – quer no ato de fazer aqui o que se fazia na Europa culta, quer exprimindo a realidade local. (...) O movimento ideologicamente muito coerente da nossa formação literária se viu fraturado a certa altura, no tocante à expressão, surgindo novos gêneros, novas concepções formais; e, no tocante aos temas, a disposição para exprimir outros aspectos da realidade, tanto individual quanto social e natural. (...) Seria impossível guardar as vantagens do universalismo e do equilíbrio clássico, sem asfixiar ao mesmo tempo a manifestação do espírito novo na pátria nova. Graças ao Romantismo, a nossa literatura pôde se adequar ao presente. (Cândido, 1975, II, 9.)

Aplicada à nacionalidade e à literatura brasileiras, esse movimento obstinado do espírito e essa exigência espiritual (*geistige Forderung*) são determinados *a posteriori* pela historiografia como um *a priori*, que condiciona todo o processo de formação individual e coletiva do homem e do povo brasileiro. Assim, a historiografia e a crítica literária tenderam a reconhecer e pretenderam deliberadamente destacar apenas as manifestações, ou expressões (*Ausdrücke*), que refletissem na arte o espírito nacional, procurando identificar os estágios, ou etapas (*Zustände*), de um movimento progressivo coerente, como propõe Cândido, que fala em rupturas que mais convergem com o programa teleologicamente definido do que discrepam dele.

A assimilação dos pressupostos germânicos no Brasil fez-se por meio da “in-determinação francesa”, como Goethe, em carta a Schiller, (des)qualifica o texto de De Stäel que ele traduzia (GOETHE e SCHILLER, 2010, 54). O desprezo do célebre tradutor alemão pela escrita frouxa da famosa autora do *Da Alemanha*, não retira, antes acresce, importância aos efeitos da obra daquela escritora, fundamental para a percepção estrangeira de valores germânicos relevantes para a constituição do próprio sentido de nacionalidade germânica fora da Alemanha. Tais princípios serão decisivos para apropriações teóricas no âmbito de Estados nacionais não centrais e/ou recentes, nos quais o *télos* da nacionalidade e a invenção retrospectiva da unidade das próprias tradições culturais encontrarão práticas afirmativas sobretudo ao longo do século XIX.

É via francês que se adaptariam categorias como *Bildung* (formação), *Geist* (espírito), *Volk* (povo ou nação), *Subjekt* (sujeito) e *Kultur* (cultura) ao programa de nacionalização da literatura brasileira no século XIX pela incorporação da paisagem e do indígena, seguindo a orientação principalmente de Ferdinand Denis, mas em breve também de Almeida Garrett, de Alexandre Herculano e de outros que, ao longo do século XIX, esboçaram as primeiras percepções estrangeiras acerca da originalidade e da nacionalidade brasileiras (CÉSAR, 1975).

Como resposta a tais exigências estrangeiras em relação ao Brasil e à história de sua formação cultural, os critérios de leitura das histórias da literatura brasileira viriam a deliberadamente corrigir deficiências e lacunas no decurso das práticas letradas do Brasil colonial, seja buscando apagar ou minimizar os aspectos exógenos das letras dos três primeiros séculos após o “achamento” desta *terra papagalis* e logo *terra brasilis*, seja procurando deformar e maximizar tudo quanto parecesse germinação de nativismo ou formação do sentimento nacional, sempre a serviço de uma recentíssima ideologia da nacionalidade brasileira, movida pela preocupação em efetivar a “incorporação da atividade intelectual [brasileira] aos padrões europeus” (Cândido, 1975, II, 9), cumprindo assim programas políticos determinados, como foram o modelo civilizacional do Império católico e escravista e os modelos autoritários e/ou populistas da República do Brasil, como Estado de independência recente e ainda em processo de unificação política.

Na gênese do, por assim dizer, pensamento brasileiro e nos seus desdobramentos entre os séculos XIX e XX, a inclusão de categorias do idealismo alemão

constituíriam um vocabulário teórico dos estudos literários, em particular, e das ciências humanas, em geral. Desde o início, os estudos literários no Brasil integraram plataformas políticas que visavam à inserção de uma especificidade (*Besondereit*) no estado atual da comunidade universal do mundo (*allgemeine Weltzustand*), que é como a si supõe o extremo ocidente asiático, a que chamamos Europa, e suas ramificações nas elites europeizadas instaladas nos processos de colonização mundo afora. Com o fim de sincronizar as produções letradas locais com as produções consideradas universais dos assim chamados países civilizados, interessaram às primeiras histórias literárias e aos primeiros ensaios críticos sobre a literatura no Brasil tanto a originalidade e a nacionalidade da cultura brasileira, quanto o universalismo do espírito a que os frutos dessa nova formação cultural se vinculavam.

Ao menos no que concerne às disciplinas de teoria e história da literatura no Brasil, até os anos 1950 (e em grande medida até as últimas décadas do século XX) raras vezes foram examinados os pressupostos teóricos que orientavam esse discurso, seja porque os estudos pretenderam dirigir-se imediatamente a objetos literários, seja porque os problemas práticos relativos aos métodos de análise costumavam ser confundidos com a reflexão teórica dos pressupostos filosóficos da escrita e da interpretação literárias, seja ainda porque para os programas políticos em que os estudos literários se radicaram bastava encenar categorias que simulassem epistemologia no discurso ideológico para legitimá-lo cientificamente. Nas três hipóteses, parece, faltaria considerar historicamente as próprias categorias utilizadas já que não é possível um exame imediato dos objetos literários, se, na prática da crítica e da historiografia, o vocabulário empregado tem uma história ocultada e se as opiniões reproduzidas ecoam vozes das quais nem sempre as atualizações do discurso pretensamente crítico é capaz de se descolar.

Do mesmo modo como se transmitiu por dois séculos essa terminologia, houve e, parece, ainda há uma sorte de direito consuetudinário na transmissão de *doxas* críticas que repõem juízos e esquemas interpretativos há muito formulados. Os usos que há tanto tempo se fazem da tradução de *Bildung* conduziram as obstinadas investigações acerca da autonomia da literatura brasileira e do nativismo inato de alguns de seus primeiros autores, tanto quanto orientaram juízos críticos como o de verdadeira poesia e de sentimento autêntico, buscados em poetas e

poemas brasileiros anteriores à Independência do Brasil, com o fim de adequá-los ao processo que fabricava uma *ananké* historiográfica, a necessidade histórica que constituiria a cadeia de eventos espirituais que dão verossimilhança à narrativa coletiva da história do Brasil, a simular uma verdade para um retrato definitivo do Brasil, um improvável *eikón*, sua forma, ou figura, programaticamente projetado, enquanto projeto de um programa.

A recepção crítica de Cláudio Manuel da Costa – que foi precisamente o primeiro poeta brasileiro a integrar uma *literarische Geschichte* (CÉSAR, 1975, 9-12) – constituiu-se ao longo dos séculos XIX e XX pela perpetuação de determinada doxografia da crítica literária, que dissimuladamente tem simulado uma dialética de falsas contradições que apenas reafirmam as mesmas velhas conclusões (VALLE, 2003). Ainda que com variações de tom e novos aparatos metodológicos, raras vezes foram revistos os fundamentos que historicamente sustentaram as primeiras intervenções críticas a respeito do primeiro poeta das Minas do século XVIII. Desde o primeiro esquema interpretativo formulado por Friedrich Bouterwek, em 1805, até às publicações de Aderaldo Castello, Edward Lopes e Fábio Lucas, nas últimas décadas do século XX, são reproduzidas sistematicamente as mesmas dicotomias esboçadas pelo historiador alemão do mundo luso: por um lado, a oposição entre o local e o universal, entre a paisagem brasileira e as convenções bucólicas, e, por outro, a indecisão entre as velhas práticas letradas e as novas opiniões a respeito da poesia, entre o obscurantismo imputado a maneirismos do século XVII e os novos ventos creditados a uma geração ilustrada do século XVIII. Nas duas linhas de oposição, que o historiador alemão pretendeu deduzir do “Prólogo ao Leitor” das *Obras*, de 1768, de Cláudio Manuel, e que a quase totalidade dos críticos e historiadores da literatura brasileira apenas reproduziu com fórmulas de novidade, podemos reconhecer dicotomias significativas para a construção de uma história teleológica da nacionalidade da cultura: por um lado, a dialética do universal e do particular no concerto das nações orquestradas pelo espírito; por outro, a dialética de rupturas e sínteses entre períodos ou etapas da evolução do espírito.

Na perspectiva formativa de Antonio Cândido, Cláudio Manuel, em particular, e o século XVIII, em geral, figuram como o primeiro estágio decisivo desse surgimento ou aparecimento (*Erscheinung*) da literatura brasileira. Apesar da

renovação dos métodos, sua opinião repropunha em meados do século XX a perspectiva da primeira geração romântica sobre o passado colonial brasileiro, que desde o início considerou como primeiro momento decisivo da literatura brasileira, a assim chamada escola dos árcades. Gonçalves de Magalhães, considerado pelo aparelho político-literário de sua contemporaneidade como o grande “gênio fluminense” e pela unanimidade dos historiadores da literatura brasileira como o fundador do romantismo no Brasil, escreve em 1836: “É no século XVIII que se abre a carreira literária no Brasil, sendo a do século anterior tão minguada que apenas serve para a história.” (MAGALHÃES *apud* NORBERTO, 2002, 50.) O esquema é exatamente o mesmo da *Formação da Literatura Brasileira*, de Antonio Cândido, obra que, por mais de três décadas, causaria polêmica e faria escola, como se fosse uma ousada novidade. No prefácio da segunda edição, depois de reiterar o esquema sociológico que norteia sua interpretação da literatura, o grande crítico defendia-se da mordacidade dos seus primeiros críticos: “a [literatura] brasileira não *nasce*, é claro, mas se *configura* no decorrer do século XVIII, encorpando o processo formativo, que vinha de antes e continuou depois.” (Cândido, 1975, I, 15-16).

Um tal vocabulário que venceu a prática da crítica e da historiografia literárias no Brasil estava radicado desde o século XIX numa epistemologia hegeliana da história, que o uso irrefletido de um vocabulário conceitual eclético fez em grande parte subsumir, e numa das incontáveis pontas de consequências da tábua de categorias kantiana, que distribui as condições de existência do Sujeito. A destituição do providencialismo histórico e das potências da alma, substituídos pela teleologia do espírito em busca do reconhecimento de si e pelas condições de possibilidade do Sujeito, foi estruturalmente responsável pela destituição das categorias lógicas dos aristotelismos católicos que, até as temporalidades das revoluções copernicana e newtoniana, estiveram na grande maioria das redes gramaticais de sistematização de discursos de *scientia*, e que nesse imenso Portugal do século XVIII mantinham-se com auspícios de uma ainda longa vida, intimamente unidos a uma teologia de longa duração, que não parecia sentir-se ameaçada suficientemente em face das heterodoxias que chegavam dos países do norte; por mais que aos olhos de hoje a derrocada pareça evidente.

Nesse sentido, os estudos da formação da nacionalidade da literatura bra-

sileira buscaram no passado a sequência de representações (*Vorstellungen*) que apresentassem (*darstellen*) o movimento progressivo (*fortschreitender Bewegung*) do sentimento de uma essência – “*das Gefühl des Wesens*” (HEGEL, 1964, 13) –, rumo ao pleno florescimento, ou aparição (*Erscheinung*), da efetividade do espírito – “*das Geistige allein ist das Wirkliche*” (HEGEL, 1964, 22) –, na forma atual de sua autonomia (*Selbstständigkeit*).

Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. (HEGEL, 1992, 31.)

[“*Es ist übrigens nicht schwer, zu sehen, dass unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen.*” (HEGEL, 1980, 9.)]

Na adaptação brasileira dessa teleologia do espírito, tem-se perseguido desde o século XIX o momento de aparição da consciência nacional, esse *télos* da história do Brasil, esse *Endzweck der Welt*, aplicado ao passado mais ou menos remoto do território correspondente ao recém independente Estado político. Como um programa político diretamente promovido pelas próprias forças do Estado, e como consequência desse investimento do segundo império na pesquisa histórica e literária interessada nos programas de construção das tradições da nacionalidade, a construção da ideologia da cultura brasileira tornou-se justificativa dos trabalhos acadêmicos, tanto quanto se tornou obrigatória nas celebrações públicas, sempre a legitimar os achamentos de papéis que confirmavam a anterioridade do sentimento de uma essência, do afeto ou complexo de afetos implicados na experiência de pertencer a tal nacionalidade, de modo que o Sujeito da percepção

o pudesse sentir em si o que representa a totalidade relativa que nos generaliza, que nos agrupa, segundo o critério de um pertencimento territorial e de um pertencimento tradicional. Espaço e tempo na experiência particular são elementos para a intuição entrar no mundo, por isso o espaço e o tempo das infâncias de todos os mundos são as condições *a priori* da percepção subjetiva, são aquilo que só se evidencia como dimensões de natureza absolutamente subjetiva, inerente às condições de percepção que o sujeito humano é capaz de atestar. Neste sentido, o tempo e o espaço estão antes de tudo *dentro*, ainda que algo *fora* o indique para a percepção humana conceber os fenômenos que a efetividade do mundo observável apresenta para os seus sentidos; é antes de tudo na transcendentalidade muito chá do Sujeito kantiano, ressemantizando a natureza do sentido de um neologismo germânico muito recente, a saber, a *estética*, forjada a partir de radicais e sufixos gregos. A percepção de um tempo e de um espaço de sua própria territorialização particular e a concepção dessas dimensões expressas na obra de arte, sob a alcunha de nativismo, sentimento brasileiro, de paixão pela pátria, o sujeito definindo-se entre os seus nacionais, é um grau na sua ascensão à percepção plena do Espírito no conceito.

O amadurecimento descritivo dos discursos desse processo de formação, instituído e instalado por força do Estado e das camadas médias e altas da sociedade civil, teria no romantismo “a manifestação do espírito novo na pátria nova”, como Antonio Cândido formulava no desejo de fazer o Estado nacional encontrar-se a si mesmo em face do espelho de sua consciência nacional, tendo nos testemunhos poéticos escolhidos, destacados, recortados, a argamassa de uma proposição discursiva nacional-emancipacionista, mobilizando discurso autorizado “das melhores e mais avançadas nações da Europa”, na descrição da história afetiva do povo brasileiro, e sempre que possível, principalmente sempre que conveniente, entrelaçando essa história afetiva com os desdobramentos dos fatos políticos centrais que coordenaram a vida regimental desse mesmo povo. É uma concepção da poesia entendida como registro de um afeto mais ou menos universal manifestando o estado e a natureza de ser de um indivíduo singular em posição possivelmente privilegiada de inspiração, o que mais tarde será identificado como sinal de que letrados anteriores ao processo de independência do Brasil quando em seus momentos de maior sinceridade na expressão teriam atingido frequências

sutis de expressão do espírito de seu tempo e de seu povo. Fim da história da consciência nacional, definitivo encontro de um povo consigo mesmo, por esse reconhecimento passa toda a consciência-de-si. A postulação de uma identidade nacional unitária e única, que a última década do século XX desmancharia no ar, como aquilo que nem sólido chegou a ser, e que as primeiras décadas do século XXI viriam a expor em toda a sua precariedade essa unidade inverossímil do povo brasileiro, demandando hoje uma profunda reforma de seus próprios princípios de postulação.

Se é verdade que, para Hegel, o Estado é “a plena realização do espírito no ser-aí” [“*die vollständige Realisierung des Geistes im Dasein*” (HEGEL, 1961, 58.)], também é verdade que

nem toda reunião de indivíduos numa associação social, nem toda união patriarcal deve ser denominada de Estado. No verdadeiro Estado valem as leis, os costumes e os direitos, na medida em que constituem as determinações universais racionais da liberdade. (HEGEL, 2001, 191-192.)

(...) *nicht jedes Zusammentreten der Individuen zu einem gesellschaftlichen Verbände, nicht jedes patriarchalische Zusammengeschlossensehn ist Staat zu nennen. Im wahren Staate nämlich gelten die Gesetze, Gewohnheiten, Rechte, insofern sie die allgemeinen vernünftigen Bestimmungen der Freiheit ausmachen.* (HEGEL, 1964, 249-250.)

Como máxima realização do espírito no mundo, o Estado pertence à efetividade (*Wirklichkeit*) e é resultado da alienação ou do estranhamento do espírito (*Entfremdung des Geistes*) em relação à sua própria natureza (*Wesen*). O mundo do espírito desdobra-se, pois, num duplo cujos pólos não se independem: a efetividade do Estado, como construção espiritual no ser-aí do mundo, e a pura consciência, na qual o espírito se eleva sustentado pelos opostos da fé (*Glaube*) e do conceito (*Begriff*) (HEGEL, 1980, 266-267; na tradução citada, HEGEL, 1992, 338-339.).

Segundo a plataforma de Gonçalves de Magalhães, em 1836, os poetas brasileiros deveriam abandonar a poesia estrangeira fundada na mitologia e voltar os

olhos para a paisagem local que particulariza a condição nacional, sem deixar de comungar a universalidade por meio do sentimento religioso, cristão.

(...) existe no homem um instinto oculto, que, em despeito dos cálculos da educação, o dirige; e de tal modo este instinto aguilha o homem, que em seus atos imprime um certo caráter de necessidade, a que nós chamamos ordem ou natureza das cousas. O homem colocado diante de um vasto mar, ou no cume de uma alta montanha, ou no meio de uma virgem e emaranhada floresta, certo não poderá ter os mesmos pensamentos, as mesmas inspirações, como se ele assistisse aos olímpicos jogos, ou na pacífica Arcádia habitasse. Além destas materiais circunstâncias, variáveis nos diversos países, que assaz influem sobre a parte descritiva e caráter da paisagem poética, um elemento há, sublime por sua natureza, poderoso por sua inspiração, variável porém quanto a sua forma, que é a base da moralidade Poética, que empluma as asas ao Gênio, que o abala e o fortifica, e através do mundo físico até Deus o eleva; este elemento é a religião. Se sobre tais pontos meditassem um só instante os primeiros Poetas Brasileiros, certo que logo teriam abandonado esta Poesia estrangeira, que destruía a sublimidade de sua Religião, paralisava-lhes o Gênio, e os cegava na contemplação de uma Natureza grandiosa, reduzindo-os afinal a meros imitadores. Não; eles não meditaram, nem meditar podiam; no princípio das cousas obra-se primeiro, depois reflete-se. (...) O instinto porém guiou-os; e posto que lentamente, as encanecidas montanhas da Europa humilharam-se diante das sempre verdes e alterosas montanhas do Novo Mundo, a virgem Homérica, semelhante à convertida Esposa de Eudoro, abraça o Cristianismo (...). (MAGALHÃES, 1836, 147-148.)

Aquela terminologia hegeliana, traduzida, assimilada de segunda mão e enfim diluída no senso comum do intelectual do Império e da República, iria particularizar-se, em primeiro lugar, pela nacionalização do espírito, que constituiria o princípio fundador do Estado nacional legitimado pela categoria *Völkgeist*, espírito do povo, adaptada por expressões como “instinto de nacionalidade” e

“nativismo”; em segundo lugar, pela conversão de *Glaube*, fé ou crença, em religião católica, mantendo, pois, o universalismo idealista dentro do velho quadro das tradições ibéricas.

Muitos dos esforços da crítica e da historiografia literárias brasileiras foram dispensados, ao longo de dois séculos, à articulação desses dois planos: procurou-se compassar as etapas do desenvolvimento da suposta cultura brasileira em processo de formação e os períodos da cultura ocidental desde 1500. Essa articulação, que se regulava por avanços e estagnações do processo civilizacional nas terras do novo mundo, supõe como evidentes as dicotomias localismo-universalismo, regionalismo-cosmopolitismo e as aplica nas diferentes etapas do processo formativo, que se revelaria inconsciente naqueles que o expressaram inicialmente e que se tornaria literatura empenhada, depois da tomada de consciência do Espírito nacional, após o autoreconhecimento que a Independência metafisicamente significou.

Pretendendo desmentir a crítica romântica à poesia neoclássica colonial, Antonio Cândido recua o reconhecimento desse estado de consciência até o meado do século XVIII, na obra de Cláudio Manuel da Costa e da “escola mineira”, o que a rigor já tinha sido feito pelos historiadores e críticos brasileiros da segunda metade do século XIX.

Os escritores neoclássicos são quase todos animados do desejo de construir uma literatura como prova de que os brasileiros eram tão capazes quanto os europeus; mesmo quando procuram exprimir uma realidade puramente individual, segundo os moldes universalistas do momento, estão visando esse aspecto. (Cândido, 1975, I, 26.)

Os projetos românticos e pós-românticos brasileiros, de que Cândido é parte, articulavam o local ao universal pela aplicação neo-hegeliana da função *sujeito* (*Subjekt*) e do dispositivo espiritual que, dentro de certas condições não previsíveis, a mesma função *sujeito* pode disparar: o entusiasmo, ou a *inspiração* (*Begeisterung*). Efetivamente, porém, tal articulação fez-se discursivamente sobre dois argumentos programáticos da historiografia e da crítica literária no Brasil: (1) (a) pela defesa da paisagem brasileira e de um jeito brasileiro de sentir, bem como

(b) pela correspondente condenação das convenções do lugar ameno da poesia bucólica, e da encenação convencional das paixões da alma na poesia pastoril; e (2) (a) pela conversão do *allgemeiner Geist* em religião católica, em “gênio do cristianismo”, sempre via francês, bem como (b) na correspondente condenação das tópicos da mitologia pagã na poesia neoclássica, que constituiria o geral bom gosto de não agradarem ao “leitor médio” as referências a deuses do paganismo, critério de que o próprio Antonio Cândido se vale para julgar as produções do século XVIII. Trata-se de um novo programa de gosto, claro, esses rústicos prolegômenos de uma cultura letrada no Brasil, um programa politicamente interessado que se fechava em certas soluções. Em grande medida é um programa para a poesia brasileira que achata suas próprias possibilidades, já nos seus primeiros projetos literários para o império do Brasil; uma poesia que se ofereceu ao risco de fechar-se no circuito de produção de particulares, de manifestações nacionais, para o fornecimento de matéria-prima para o universal do Espírito do Mundo, uma proposta de criação poética a serviço de universais manifestos da Humanidade confundida com a civilização europeia, uma produção de universais expressos nas particularidades da vida e da paisagem brasileiras, que adaptam, como sempre, o catolicismo oficial constitucional, as atribuições das instituições católicas nas instituições civis, suas permutas com o Estado, etc, ao bom gosto médio de senhores de escravos, de razoável a medianamente estudados, antes de tudo sujeitos de Vossa Majestade Real: uma poética que faz do atendimento desse gosto o objeto da poesia brasileira futura.

Fazer gostar a paisagem local, assim como fazer gostar a mulher local, aliás, são parte do programa romântico para os afetos brasileiros e seus heroísmos deslocados. Desde a segunda metade do século XVIII, a beleza da mulher índia desse imenso território de massacres não registrados, passa a ser alvo da percepção de uma essência, assim como as mangueiras as bananeiras os tatus e os tamanduás passaram a ser essência dessa percepção que as volatiliza como essência. Não foi em qualquer circunstância histórica que toda essa matéria da terra passa a ser *res* da invenção na poesia brasileira: as belas letras portuguesas feitas na América começaram a inventar Lindoias e Paraguaçu épicas precisamente no momento em que os herdeiros de mulheres índias batizadas passaram a ter foros comuns aos de colono, acessos a benefícios de estado que antes não tinham, justamente para

que se fomentasse o casamento de colonos cristãos velhos e novos, em sistemas de melhorias familiares que tornaram conveniente do ponto de vista demográfico cruzar varões portugueses de estirpes mais baixas com as negras da terra, ou seja, com moças índias, aquelas mesmas que dão sangue indígena distante a famílias tradicionais brasileiras que ainda hoje se gabam, na própria ascendência, de bisavós índias, “caçadas no mato” ou “pegas no laço”, conforme a narrativa de sinuosa violência. O indianismo romântico brasileiro precisa ser integralmente revisto, por exemplo, a partir do reconhecimento das categorias e das fontes de sua construção histórica, que resultaram em objetos literários ou historiográficos coerentes com programas e legislações para a coisa indígena. É preciso ver o indianismo até mesmo na continuidade da heroica integração entre homens brancos e moças índias, com exceções significativas a essa distribuição entre gêneros e grupos étnicos. Uma das exceções é a representação colonial antediluviana do mais célebre livro do indianismo romântico, *O Guarani*, que mitifica uma possibilidade anterior de um patriarcado mestiço de vertente masculina índia. O artifício da paisagem natural não bastaria como o eixo principal dessas articulações sobre as quais se quis reconhecer a formação da literatura brasileira. Também será fundamental, com efeito, o tema da união étnica diluída em “nossa raça”; o componente indígena passa, inclusive, a integrar programas antagônicos para o romantismo brasileiro, sendo ponto pacífico a sua admissibilidade, tal a pertinência desse núcleo de representações dos índios no Brasil, referidos desde Ferdinand Denis sempre de forma pretérita, como se a população indígena já não existisse mais se não na constituição da “nossa raça” e do “espírito do povo brasileiro”. Trata-se da invenção deliberada do conteúdo de efetividade da autonomia espiritual do estado brasileiro, alegoricamente unindo particular e universal na união ficcional do elemento branco, que colocaria o Brasil no movimento universal do espírito, com o elemento indígena, que particularizaria a nacionalidade e lhe teria conferido a originalidade que legitima sua emancipação política.

A verdadeira autonomia consiste unicamente na unidade e na interpenetração da individualidade e da universalidade, na medida em que o universal igualmente apenas adquire realidade concreta por meio do singular, enquanto o sujeito singular e particular apenas no

universal encontra a base inabalável e o autêntico Conteúdo de sua efetividade. (HEGEL. 2001, I, 190.)

[Die wahre Selbständigkeit daher besteht allein in der Einheit und Durchdringung der Individualität und Allgemeinheit, indem das Allgemeine durch die Einzelheit sich ebenso sehr ein konkretes Dasein gewinnt, als die Subjektivität des Einzelnen und Besondern im Allgemeinen erst die unerschütterliche Basis und den ächten Gehalt für seine Wirklichkeit findet. (HEGEL, 1964, 247.)]

Uma leitura frouxa de Hegel viria a caracterizar, na indeterminação brasileira, os termos de uma encenação epistemológica, vincada ainda por cima pela má eloquência por-que-me-ufanista dos historiadores e críticos dos dois séculos do Brasil emancipado politicamente. Joaquim Norberto, um dos mais fervorosos intelectuais do Império, citando Santiago Nunes Ribeiro:

A escola de Hegel (...) tem posto a questão dos climas em sua verdadeira luz (...). As influências que ela chama exteriores, o clima, as raças, são outras tantas fatalidades naturais, com as quais a humanidade travou a luta que os séculos contemplam. O progressivo triunfo, a emancipação da liberdade, do eu, é o resultado que ela nos vai dando. Assim é que a educação moral e religiosa pode nulificar os efeitos da ação das fatalidades físicas de um clima, por exemplo, que em nós desenvolva os apetites sensuais. Cumpre, porém, notar que a mesma educação, a moral bem entendida e, mais que tudo, a religião, favoneiam o desenvolvimento legítimo das nossas faculdades, ou corpóreas ou anímicas, e longe, portanto, estão de contrariar as influências salutíferas de um céu benigno de uma terra fértil e pitoresca, abrilhantada e aquecida por um sol vivificante” etc, etc, ventos, manhãs, nuvens, plagas, rios, oceanos, montanhas, florestas, etc, etc “por mil mais aspectos belos, sublimes e graciosos. (...) Sim, o belo fenomenal se mostra com a maior pompa neste solo afortunado; e não poucos artistas brasileiros e estrangeiros beberam nele inspiração mais pura, a inspiração criadora de obras excelentes,

revestida de vivas cores, de donosas formas, idealizada nas harmonias da arte musical e poética.” (RIBEIRO *apud* NORBERTO, 2002, 123.)

É no mínimo engraçado identificar a contribuição da “escola de Hegel” no campo do clima e da geografia. De qualquer maneira, se de fato os três primeiros períodos do excerto acima traduzem razoavelmente o primeiro parágrafo do tópico “*Geographische Grundlage der Weltgeschichte*” (HEGEL, 1961, 137)¹, da *Filosofia da História*, no restante do fragmento, a dissolução conceitual indica para a incorporação indireta de noções de hegelianismo difusas em certo senso comum romântico; por exemplo, em formulações do tipo “o progressivo triunfo, a emancipação da liberdade, do eu”, ou “o belo fenomenal se mostra”. Destas noções, a principal é a definição de inspiração e sua relação com a contemplação da beleza da paisagem, ponto que páginas adiante Joaquim Norberto repõe, noutra das longas citações que seu texto costura; agora de Gonçalves de Magalhães:

O grande naturalista, barão de Humboldt, diz que nas regiões meridionais da América uma grande vivacidade e brilhante clareza de concepções corresponde à diafaneidade da atmosfera. Tomemos nota deste belo testemunho, que nos verte um dos maiores sábios deste século, e vejamos o que é a inspiração. Hegel a define: o estado da alma em que o artista se acha quando realiza as suas concepções. (...) o gênio dos brasileiros pertence ao clima, ao solo, ao Brasil finalmente. Assim, em vez de considerar a poesia do Brasil como uma bela estrangeira (...) diremos que ela é a filha das florestas educada na velha Europa, onde a sua inspiração nativa se desenvolveu com o estudo e a contemplação de ciência e natureza. (MAGALHÃES *apud* NORBERTO, 2002, 161.)

¹“*Gegen die Allgemeinheit des sittlichen Ganzen und seine einzelne handelnde Individualität gehaltenist der Naturzusammenhang des Völkesgeistes ein Äusserliches, aber insofern wir ihn als Boden, auf welchem sich der Geist bewegt, betrachten müssen, ist er wesentlich und notwendig eine Grundlage.*” (HEGEL, 1961, 137.)

Nesse “entusiasmo que temos pela América”, (VARNHAGEN *apud* NORBERTO, 2002, 66), nessa “encarnação literária do espírito nacional” que, para Antonio Cândido, é uma “disposição de espírito, historicamente de maior proveito” (Cândido, 1975), nessa inspiração criadora do gênio brasileiro radicada na paisagem, como formulam Santiago Nunes Ribeiro e Gonçalves de Magalhães, em tudo isso, enfim, está suposto, o conceito de *Begeisterung*, “estar tomado pelo espírito”, como os correlatos “entusiasmo”, “inspiração” e mesmo a perífrase de Cândido “encarnação do espírito”. Na definição que Norberto atribui a Hegel, inspiração é “o estado da alma em que o artista se acha quando realiza suas concepções”. O verbo *begeistern* equivale a ser preenchido pelo espírito do mundo, mergulhado totalmente no conceito das coisas, para a perfeita expressão da sua efetividade, isto é, para a plena manifestação da sua apreensão espiritual, seu conceito, o que na arte se revela como sentimento de uma essência, representação.

Esse imanentismo desloca a teoria das artes: o tempo da *Kritik*, de Kant e kantianos, retira a poesia da legislação da técnica, sobre a qual pautavam as preceptivas de antanho, e a conduz ao domínio do sujeito-tomado-pelo-espírito, que se expressa pela alma inspirada do poeta de gênio.

(...) se até hoje a nossa Poesia não oferece um caráter inteiramente novo e particular, é que os Poetas, dominados pelos preceitos, atados pela imitação dos Antigos (...), não tiveram bastante força para despojarem-se do jugo dessas leis, as mais das vezes arbitrárias, daqueles que se arrogam o direito de torturar o Gênio, arvorando-se Legisladores do Parnaso. Depois que Homero, inspirado pelo seu Gênio, sem o apoio de alheia crítica, elevou-se à grandeza da epopeia, criação sua, e Píndaro pelo mesmo caminho à sublimidade da Lírica, vieram então os críticos e estabeleceram regras. (...) “O poeta independente, diz Schiller, não reconhece por lei senão as inspirações de sua alma, e por soberano o seu Gênio.” Só pode um Poeta chamar-se grande se ele é original, se de seu próprio Gênio recebe as inspirações. (MAGALHÃES, 1836, 158.)

Gonçalves de Magalhães, citando Schiller, atualizava como romantismo o *Sturm und Drang* do pré-romantismo alemão, a fazer soar algo do *Werther* de

Goethe, decidido a não consultar outra coisa senão a natureza. O personagem de Goethe subestima as regras da arte em favor do sentimento verdadeiro e da verdadeira expressão da natureza.

Ela encerra em si mesma tesouros inexauríveis, só ela pode formar [*bildet*] os grandes artistas. Há muito que dizer em favor das regras [*Regel*]; quase os mesmos argumentos que se poderão fazer a respeito das leis da sociedade civil: um artista que se formar segundo estas mesmas regras não produzirá jamais uma coisa absolutamente má; da mesma forma, aquele que se regular pelas leis e atender ao decoro, nunca será um vizinho muito insuportável nem um velhaco decidido. Contudo, diga-se embora o que quiserem; as regras não servem senão para destruir o verdadeiro sentimento e a verdadeira expressão da natureza. (GOETHE, 2006, 34.)

Na base da soberania do gênio dos artistas criadores, correlata à autonomia do espírito do povo que por esses mesmos sujeitos universalizados se manifestava, está a novíssima categoria *Subjekt*. Nesse sentido, é necessário considerar a ressemantização de *subiectum*, na tradição neolatina, do termo *sujeito* em português, por intermédio do germanizado *Subjekt*.

Subiectum é particípio passado para “aquilo que se coloca *debaixo*”; *subiicio*, eu lanço por baixo; *subiicere*: pôr debaixo. Nos usos derivados das versões latinas da lógica aristotélica, sobretudo por intermédio dos termos do *Isagogé* de Porfírio traduzidos por Boécio, *subjectum* foi por cerca de dois mil anos simplesmente o assunto, ou matéria, de que trata uma premissa, uma sentença, um discurso. Enfim, numa tradição discursiva milenar como foi a Lógica – tradição também chamada ora *ars* ora *scientia* dos discursos, e neste sentido contraface da Retórica –, o termo *sujeito* designou primordialmente aquilo que se lançava debaixo de nosso exame, aquela matéria sobre a qual aplicavam-se as categorias analíticas da tábua aristotélica. Resíduos desse uso milenar são tanto o *subject* do inglês como o *sogetto*, italiano, significando tema ou assunto de um texto, quanto o *sujeito* da frase na gramática tradicional, designando aquele ou aquilo de que se fala.

Contudo, na acepção política também milenar que se fez do termo na fundamentação aristocrática dos Estados monárquicos nas artes de governar – acepção, aliás, mais próxima dos usos cotidianos do termo –, *sujeitos* eram os súditos numa hierarquia monárquica, *sujeitos* porque postos debaixo da soberania do rei, assim

como os reis católicos ibéricos tomavam-se por *sujeitos* do papa, *imperator mundi*. Resíduo disso nas línguas neolatinas é a identificação entre o *sujeito* e a pessoa particular, “aquele sujeito”, “um bom sujeito”, uma vez que qualquer pessoa, na régua política que vai da alta nobreza aos servos e escravos, é um *sujeito*, com mais ou menos privilégios, numa hierarquia que distribuía a justiça segundo a definição antiga de que “justo é dar a cada um o que lhe cabe” segundo a diversidade de seus ofícios, definição já recusada pelo Sócrates da *República*, mas que se manteve como tópica política perpetuada nas tradições ciceronianas do *De Officiis* e agostinianas da *Civita Dei* e do *De Libero Arbitrio*. Em algum ponto entre Descartes e Kant, o radical de *subjectum*, não importa se no nominativo masculino ou no neutro, tornou-se aquele que pensa, logo existe: aquele que cogita a possibilidade da dúvida sobre a natureza e mesmo sobre a existência de tudo o que seja posto em sua frente.

A partir da completa germanização do termo a noção de “posto debaixo” perde-se quase completamente. Numa leitura pouco latina da coisa, sujeito torna-se talvez algo colocado *dentro*; e melhor ainda seria: algo que *se reconhece* dentro. Na germanização do termo latino, o *Subjekt* é constituído pela *innere Seele*, a alma interior, que, nas obras de gênio, no desenvolvimento máximo das condições universais inerentes ao homem, participaria do Espírito pela inspiração, *Begeisterung*, quando despojada de sua particularidade e das contingências de seu ser-aí, a fim de tornar-se universal, pois “um entusiasmo no qual o sujeito se ostenta e se faz valer enquanto sujeito, em vez de ser o órgão da atividade viva da própria coisa, é um mau entusiasmo” (HEGEL, 2001, I, 289), razão pela qual nesse contexto *subjetividade* não só ainda é diferente mas se opõe a *subjetivismo*, embora venha a ser o seu fundamento [“*Eine Begeisterung, in welcher sich das Subjekt als Subjekt aufpreizt und geltend macht, statt das Organ und die lebendige Thätigkeit der Sache selber zu sehn, ist eine schlechte Begeisterung.*” (HEGEL, 1964, 388.)].

Este grandioso *Subjekt* dos homens geniais que fariam a história compeli-rem-se para frente não se deveria confundir, portanto, com a singularidade individual, o que faz o conceito de Sujeito ressemantizado via alemão participar de um caráter absoluto, no sentido em que o Sujeito por excelência, representante máximo do Espírito de seu povo e de sua época, os quais ele encarnava segundo essa filosofia da história, era o resultado da alienação das contingências e da superação da condição

individual.

Na lógica do antigo regime, o termo “sujeito”, quando não fosse simplesmente sinônimo de matéria da invenção discursiva, era a designação do homem singular, sujeito ou súdito da soberania monárquica. Era chamado sujeito, porque sua natureza era definida por sua altura na hierarquia, isto é, *debaixo* de quem estava disposto, *subiectum*. Ironicamente, esse ser individual e singular definido pela sujeição às hierarquias aristocráticas tornar-se-ia, através da germanização do vocábulo latino, o universal que pelo entusiasmo converteria o *Dasein* (o ser-aí do mundo) em efetividade no Espírito, para expressá-la na objetivação do fazer artístico. Na versão brasileira desse “camundongo de consciência hipertrofiada” – para usar a expressão de Dostoiévski contra o idealismo alemão –, o por assim dizer “pensamento brasileiro” empregaria difusamente noções da filosofia da arte e da filosofia da história alemãs a fim de fundamentar a constituição de uma *bildete Kultur* como termo final do processo de nossa *Ausbildung*. Os termos *Kultur* e *Bildung* são sinônimos na acepção atual de cultura, que, como partícipio futuro, tornou-se a finalidade (*Endzweck*) do desenvolvimento ideal do Estado brasileiro rumo a uma autonomia ideal fundada na articulação ideal dos ideais do universal e do particular ideal, com licença para a tautologia.

3. Solução das continuidades

A fim de objetivar as contribuições e os limites de escolhos teóricos mal aporados nestas praias de monocultura e escravidão, este trabalho propõe repensar algumas das categorias da filosofia alemã, de matriz kantiana e hegeliana, incorporadas e absolutizadas pela prática da crítica e da historiografia literárias no Brasil.

Como disciplina acadêmica ou como livre iniciativa intelectual de homens de letras do Império e da República do Brasil, a história da literatura brasileira moveu-se desde o século XIX e ao longo do século XX sobre construções teóricas neokantianas ecléticas e de caráter vaga mas basicamente hegeliano, o que, na prática de letrados do Brasil recentemente emancipado, significava um pensamento nacional-universalista que a si supunha bases e limites científicos, que naturalizavam a periodização da história, fundada numa concepção teleológica da

diferença histórica e orientada no sentido de uma gradativa tomada de consciência. O voluntarismo da classe letrada brasileira do século XIX, obedecendo mais ou menos diretamente a programas políticos nacionalistas que emanavam das esferas mais centrais do Estado brasileiro, esteve empenhado na constituição de um discurso civilizacional que concertasse a história nacional com a história das “nações civilizadas do mundo” (ANDRADA E SILVA, 2000; MAGALHÃES, 1836; NORBERTO, 2002). Assim, o decurso histórico das produções letradas desta porção da América foi descrito ao longo do século XIX e XX, como um movimento formativo de uma “literatura empenhada”, na fórmula de Antonio Cândido, uma bem concatenada *Bildung*, ou seja, uma retrospectivamente ordenada formação, disposta em etapas, fases, períodos, *Zustände* de um processo evolutivo do “instinto de nacionalidade”, como sintetizou a célebre fórmula de Machado de Assis sobre o romantismo brasileiro.

As primeiras gerações de letrados do Brasil emancipado que formularam essa mal costurada colcha de retalhos filosóficos e ideológicos postularam no presente romântico o seu ponto de chegada, desde onde se promoveu o empenho de gerações interessadas em inventar o Brasil e em descobrir a verdadeira expressão do espírito nacional. Propugnaram a circunscrição de uma determinada cultura nacional, em direção à qual toda a história pregressa determinadamente teria tendido, com a finalidade de reconhecer o florescimento definitivo da originalidade do caráter nacional brasileiro, a partir das produções artísticas letradas brasileiras de todos os séculos coloniais (NORBERTO, 2002). Procurava, assim, enquadrar a cultura brasileira como uma unidade original, forjada na definição germânica de *Kultur*, enquanto manifestação do espírito de um povo. Tal expressão espiritual da nação já teria sido dada desde os tempos da colônia por intermédio de indivíduos singulares e extraordinários capazes de inconscientemente sintetizar em sua própria contemporaneidade o estágio atual do espírito do mundo, pela atualidade da evolução do espírito humano, no âmbito da singularidade nacional que o particularizava e o universalizava.

Nesse sentido, a hipótese de uma formação da cultura brasileira foi descrita pela historiografia literária dos séculos XIX e XX como um aspecto específico de um amplo movimento do todo, como um desdobramento particular de um processo compreendido por universal, como parte, enfim, de um avanço do

“Espírito total pleno, que se expande em suas particularidades, sai de seu repouso e defronta-se consigo mesmo” (HEGEL, 2001, 188) [“*Der volle totale Geist, in seine Besondereiten sich auseinanderbreitend, tritt aus seine Ruhe sich selbst gegenüber mitten (...).*” (HEGEL, 1964, 244.)].

Desde o século XIX, apoiando-se sobre o discurso do afloramento ou do reconhecimento da identidade nacional na história literária, a ideologia da cultura brasileira descreveu o advento de sua própria autonomia como um movimento para a frente do espírito do povo brasileiro; espírito manifesto em, ou expresso por indivíduos compreendidos como sujeitos particulares e ao mesmo tempo modelares de cada tempo do espírito, do qual seriam a máxima representação em cada etapa de seu desenvolvimento, sem consciência muito embora de sua condição e papel especiais. Isso fundava-se na hipótese de que, antes dos séculos do Esclarecimento, os sujeitos individuais que manifestaram pela arte as propriedades relevantes de cada estágio do espírito do povo de que participavam desconheciam o extenso processo que intensivamente cristalizavam por meio de suas obras, embora fossem considerados sua mais perfeita expressão. No caso brasileiro, revelavam, sem saber, o “instinto de nacionalidade” que uma “literatura empenhada” iria identificar mais tarde, após a formação das condições culturais para que o povo brasileiro pudesse ser berço de “verdadeiros sujeitos”, homens de gênio de uma geração esclarecida que dessem voz à consciência nacional por meio da qual reconheçam o universal no particular e sincronizavam a atualidade brasileira à atualidade civilizada do mundo eurocentrado.²

²Trata-se de uma construção ideológica e programática de relativamente longa duração que se estendeu entre os primeiros projetos para o Brasil independente até as gerações associadas ao nacional desenvolvimentismo posteriores aos anos de 1930, adaptando-se às formulações patrióticas autoritárias dos regimes civil-militares da República Velha e da Ditadura dos anos 1960-1980. É nos anos 1990 que as preocupações com a formação da nacionalidade da cultura brasileira começam a receber academicamente críticas mais contundentes ao mesmo tempo que são retiradas do discurso oficial pelos projetos neoliberais que traduziriam no Brasil o discurso da globalização e as diretrizes do consenso de Washington. Ainda assim, desde a última década do século XX, o velho discurso da formação e autonomização do Brasil, principalmente sustentado pela abstração “povo brasileiro”, seria travestido de discurso contra-ideológico, migrando assim para a sombra da “resistência”, e talvez a precariedade desse discurso seja causa da ineficácia da própria resistência às forças coloniais conservadoras na conjuntura política que resultaria no golpe de Estado midiático-jurídico-parlamentar de 2016.

Já em Kant, encontravam-se matrizes conceituais dessa construção teórica segundo a qual indivíduos criadores são “incapazes de revelar o seu próprio ou qualquer outro mistério” (SUZUKI, 1998, 67), mas como que cumprem um plano oculto na história da humanidade, uma genialidade suposta à própria história, que indicia, em Kant, uma filosofia da história pelo “reconhecimento de que, por um plano secreto e independentemente da participação individual, a natureza tende a uma *Bildung* das aptidões humanas” (SUZUKI, 1998, 67). Segundo Márcio Suzuki, a historicidade do gênio e a genialidade da história seriam simetricamente complementares para Kant, bem como para Herder, ainda que simetricamente os dois divirjam entre si. Com a diferença de que para Herder haveria um favorecimento divino, como predominou no pensamento romântico brasileiro, para Kant uma inclinação natural, que favorece o gênio, agiria “*como se* uma genialidade desconhecida comandasse tanto o aperfeiçoamento histórico quanto o aperfeiçoamento individual, [...] visando um estado ideal de completo desenvolvimento e vivacidade das faculdades humanas” (SUZUKI, 1998, 67). Segundo o próprio Kant, numa formulação muito significativa a esse respeito:

As Ideias principais que governam muitas obras são frequentemente tão difíceis de desentranhar [*herausbringen*], que frequentemente o próprio autor não as pode descobrir [*herausfinden*], e por vezes um outro pode lhe dizer qual era a Ideia principal. Mas se há alguma coisa que vive harmoniosamente [*ein stimmig*] através do todo, isso é o que se chama de espírito [*Geist*].” (KANT *apud* SUZUKI, 1998, 31.)

Num tempo em que os próprios sistemas de conhecimento que a tradição discursiva chamada Filosofia encenara ao logo da história dos discursos filosóficos estavam sendo reinventados desde suas bases, um tal pensamento que supõe no passado a inconsciência dos grandes autores sobre suas próprias obras não por acaso optou por subestimar sistematicamente os preceitos técnicos que as artes até então pressupunham em sua própria definição, bem como deliberadamente desprezou as tradições discursivas de caráter prescritivo que supunham na formulação do novo a atualização de lugares retoricamente comuns, reconhecidos por redes de letrados que os operavam e os recebiam (CURTIUS, 1996; HANSEN, 2002, 2004;

PÉCORA, 2001). Em Kant, inaugurava-se um pensamento sobre os princípios do pensamento a servir de base a novos princípios da arte que passariam então a considerar os preceitos e os regimes discursivos retoricamente regrados em doutrinas, como se se tratassem de descrições teóricas e *a posteriori*, e não como fontes produtivas agentes no interior das obras dos seletos nomes que passariam a compor os ápices da assim chamada história da literatura universal, tais como Homero, Dante ou Camões – equiparados todos ao modelo do artista de gênio tal como o encarnava Goethe, na contemporaneidade de Kant e Hegel –, mas ainda destituídos da consciência-de-si que o grande artista na era do Esclarecimento poderia também alcançar.

A ideia de que há homens de gênio e de que estes são antes de tudo *criadores*, demiurgos de uma sempre nova origem, e não simples artesãos de uma tradição de doutrina de longa duração, que já fora profundamente conhecida e dominada, torna determinados indivíduos privilegiados em como-que sacerdotes de um modelo agnóstico de providencialismo histórico, que tem num modelo de universal humano chamado *Sujeito* o fio condutor, de século a século, de um sopro espiritual ou de um movimento para frente, dirigido à formação da humanidade futura, que é o eterno e sempre novo presente do espírito.

Entre os séculos XIX e XX, os discursos de formação histórica e literária do Brasil assimilaram categorias fundamentais do pensamento alemão. Na percepção retroativa do processo histórico brasileiro, a noção alemã de *Kultur*, germanicamente compreendida como conjunto das formas de expressão espiritual (*geistige Ausdrucksformen*) de uma nação (*Volk*), passa a suportar, a partir do XIX, o conceito de *civilização*, também cunhado sobre radical latino, para dar roupagem moderna à noção efetivamente latina de *urbanitas* e universalizá-la como sentido da história teleológica e eurocêntrica do humano. Durante os três primeiros séculos da colônia, o movimento civilizatório se evidenciava nas práticas de conversão de homens *barbarus* em homem *civilis*. Tal processo de recrutamento ou redução do outro, movido por empreendimentos políticos europeus de conquista do novo mundo, de expansão das instituições cristãs da *civitas* contra a barbárie, fundamentava e dava sentido às práticas poéticas, que declaradamente integravam uma empresa política civilizatória anterior à Ilustração e ao Romantismo, por isso estranhas às ideias de identidade subjetiva e identidade nacional.

Os códigos de produção e de leitura das letras que antecederam as revoluções burguesas na arte, na economia e na política ficariam de fora (e se tornariam, por essa razão, gradativamente mais e mais incompreensíveis) das assim chamadas ciências humanas, ou ciências do espírito (*Geistwissenschaft*), assim como ficariam de fora da teoria e da historiografia literárias, a partir da invenção da disciplina de *literarische Geschichte*, profundamente enraizada no conceito de cultura, entendida por sua vez como conjunto de manifestações do espírito de um povo, tal como germanicamente o senso comum definiria o substantivo neológico latino *Kultur*, no início do século XIX. Desde então, redesenhadas as relações entre literatura e política, as leituras do passado do Brasil emancipado puseram em cena, ainda que difusamente, os conceitos de *Bildung*, *Geist*, *Volk* e *Subjekt*, impensáveis para a “cultura portuguesa” anterior ao século XIX. Assim, reorientou-se retrospectivamente a significação ideológico-política dos eventos históricos e literários que antecederam a Independência e projetivamente intervindo, de forma excludente e deformadora, na valorização e ajuizamento dos cânones literários dos dois séculos que se sucederam à Independência política do Brasil.

Vilania portanto de todos estes começos, quando são opostos à solenidade da origem tal como é vista pelos filósofos. O historiador não deve temer as mesquinhas, pois foi de mesquinha em mesquinha, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade da origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções. (FOUCAULT, 2002, 16.)

Tal como a “costa do marfim” e a “costa da pimenta”, “brasil” foi substantivo comum atribuído a esta “costa”, grafado assim mesmo em minúscula até o final do século XVI, nas origens sem mito dessa alcunha mercantil, que só se fixará como nome próprio – mas ainda a designar apenas a parte meridional das conquistas portuguesas na América – depois da edição do regimento filipino para os estados do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará. Muito antes de se configurarem as imagens e sentimentos da “pátria amada, Brasil”, “brasileiros” foram, no primeiro século, os negociantes da célebre madeira retinta. Depois, até o final do século XIX pelo menos, o mesmo termo ainda alcunhou um tanto pejorativamente todo tipo

de gente tratante portuguesa que vinha ao Brasil fazer fortuna para retornar à terrinha, não sem antes universalizar-se, passando em compras por Paris.

Referências bibliográficas

- ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Projetos para o Brasil*. Organização Miriam Dolhnikoff. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- Cândido, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. 5a ed. São Paulo: Editora da USP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- CÉSAR, Guilhermino. (org.) *Historiadores e críticos do Romantismo*. A contribuição europeia. São Paulo: Cultrix, 1975.
- CURTIUS, Ernst. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. 3 a. ed. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau, 2002.
- GOETHE, J. W. e SCHILLER, F. *Correspondência*. Trad. Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Hedra, 2010.
- GOETHE, J. W. *Os sofrimentos do Jovem Werther*. Trad. Anônima Portuguesa de 1821; edição de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2006.
- HANSEN, João Adolfo. “Barroco, neobarroco e outras ruínas”. In: Teresa. *Revista de Literatura Brasileira*. n.º 2. São Paulo: USP/Editora 34, 2002; pp. 10-66.
- _____. *A sátira e o engenho*. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. 2a. ed. rev. São Paulo: Ateliê; Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- HEGEL, Georg W.F. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesammelte Werke*. Düsseldorf: Felix Meiner, 1980.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Vozes, 1992.
- _____. *Vorlesungen über die Ästhetik*. In: *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1964.
- _____. *Cursos de Estética*. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Philipp Reclam 1961.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, 2002.
- NORBERTO, Joaquim. *História da literatura brasileira e outros ensaios*. Rio de Janeiro: FBN-DNL-Zé Mário Editor, 2002.
- PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. 7ª. ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- SUZUKI, Márcio. *O Gênio Romântico*. Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.
- VALLE, Ricardo Martins. Invenção da literatura brasileira – Cláudio Manuel da Costa e o cânone literário nacional. In: *Novos Estudos*. n. 65. São Paulo: CEBRAP, março de 2003; pp. 124-140.