

# A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz)

[ *From two to zero: duality and disintegration in Brazilian dialectical thought (Paulo Arantes reads Roberto Schwarz)* ]

Luiz Philipe de Caux<sup>1</sup>

Felipe Catalani<sup>2</sup>

**RESUMO** • Buscamos explorar os desdobramentos da intuição básica de Roberto Schwarz em seu ensaio “As ideias fora do lugar” na obra do filósofo Paulo Arantes. O ponto de vista da periferia do capitalismo (que supera a si mesmo enquanto ponto de vista) não apenas fornece uma visada privilegiada para a compreensão do funcionamento ideológico das sociedades que se desenvolvem à margem do centro orgânico do capital, como também revela a verdade do próprio centro. Esse modelo de crítica se desdobra nos estudos de Arantes sobre a ideologia e em sua tese sobre a periferização do centro no momento do colapso. Investigamos assim se os pressupostos materiais e categoriais daquilo que dava sentido a “Ideias fora do lugar” persistem no instante em que a formação nacional se apresenta como terminada. • **PALAVRAS-CHAVE** • Formação nacional; dialética; ideologia; Roberto Schwarz;

Paulo Arantes. • **ABSTRACT** • We try to explore the repercussion in the work of the philosopher Paulo Arantes of Roberto Schwarz’s ground intuition in his essay “Misplaced ideas”. The point of view of capitalism’s periphery (which overcomes itself as a point of view) not only provides a privileged insight into the ideological operation of societies developing on the fringes of the organic center of capital, but also reveals the truth of the center itself. This model of critique is developed in Arantes’s studies on ideology and in his thesis on the peripherisation of the center of capitalism at the moment of its collapse. We investigate if the material and categorical presuppositions of what gave meaning to “Misplaced ideas” persist at the moment in which the national formation presents itself as finished. • **KEYWORDS** • National formation; dialectics; ideology; Roberto Schwarz; Paulo Arantes.

Recebido em 30 de março de 2019

Aprovado em 14 de outubro de 2019

CAUX, Luiz Philipe de; CATALANI, Felipe. A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 74, p. 119-146, dez. 2019.



DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi74p119-146>

1 Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN, Natal, RN, Brasil).

2 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

*A tarefa da filosofia não é assumir um ponto de vista, mas liquidar os pontos de vista*  
(ADORNO, *Zum Studium der Philosophie*, p. 325).

*Assim, a vida carece de sentido porque no horizonte está o nada, ou também porque o seu horizonte é a organização social brasileira*  
(SCHWARZ, *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, p. 64).

Não inova quem nota que “As ideias fora do lugar” (SCHWARZ, 2012a) constitui uma espécie de matriz produtiva que se dissemina por toda a obra de Paulo Arantes. Algo semelhante fora notado por Bento Prado Jr. (1996) no prefácio ao *Ressentimento da dialética* (ARANTES, 1996a), e o próprio Arantes parece só esconder a influência fundamental de Roberto Schwarz para poder eventualmente mostrá-la às claras. Parece, todavia, valer a pena tentar escandir aquela reverberação de um pequeno texto em toda uma obra, e para benefício de ambas as partes: não apenas para tentar levar a “fazer sistema” (o culpado da expressão é, outra vez, Bento Prado Jr.) uma obra filosófica (e não filosófica) aparentemente dispersiva como a de Arantes, nem somente para explicitar toda a dimensão do que estava contido no opúsculo de não mais de 20 páginas de Schwarz. Explicitá-lo serviria também para mostrar (o que é menos claro) a posteridade e a transformada sobrevida daquelas constatações feitas em 1972 em face dos tempos que lhe sucederam, e assim compreender sua ressonância nos escritos mais recentes de Arantes. De início, mostraremos como a descoberta de Roberto Schwarz leva Paulo Arantes, por um lado, a ler retrospectivamente o processo de formação nacional brasileiro como uma espécie de processo negativo-dialético de reemergência, em sucessivos níveis, de uma mesma dualidade irreconciliada, mostrando no mesmo passo como a peculiaridade do modo débil de funcionamento ideológico nesta nação periférica implica na necessidade

de recolocar o problema da crítica da ideologia não apenas aqui, mas em geral, e isso de uma maneira que coincide externamente com o reposicionamento, vindo de um trilho distinto, do mesmo problema à época no centro do capitalismo; e, por outro lado, como leva Arantes também a ver como o esquema explicativo de Schwarz se aplica não apenas ao caso brasileiro, mas pode ajudar a explicar o surgimento da própria dialética no começo do século XIX na Alemanha. Na sequência, de modo mais especulativo, atravessamos outros momentos da obra de Schwarz a fim de pensar a persistência ou não do modelo de crítica das “ideias fora do lugar” naquilo que Arantes chama de “novo tempo do mundo”: na nova situação diagnosticada tanto por Arantes quanto por Schwarz de uma situação prolongada de colapso do capitalismo em curso, que coincide também com uma espécie de “conclusão inacabada” da formação nacional brasileira e com o início da assim chamada “brasilianização do mundo”. Nessa reconfiguração, a relação entre centro e periferia já não se dá em termos temporais, como coexistência sincrônica e funcionalmente conectada de temporalidades distintas, mas apenas em termos espaciais destemporalizados, de modo que o modelo schwarziano de crítica da ideologia a partir do deslocamento de ideias de contemporaneidades não-contemporâneas precisa ele próprio ser repensado desde dentro.<sup>3</sup>

Segundo seu próprio testemunho na conversação fictícia registrada em *O fio da meada*, enquanto redigia em Nanterre sua tese sobre Hegel, Arantes teria “descoberto o Brasil” aos 28 anos (ARANTES, 1996b, p. 91 ss.), isto é, em 1970. Naquela virada de década, não apenas ele, mas também seus professores “Bento Prado, Roberto Schwarz e, mais tarde, Ruy Fausto” se encontravam em Paris e formavam um círculo de conversação (ARANTES, 1996b, p. 87). Exilado, Schwarz escrevia em Paris também uma tese de doutorado e, em 1972, publicou num periódico local o ensaio “Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature – sur la culture brésilienne au XIXème siècle”, isto é, o mesmo estudo que, em português, seria publicado no ano seguinte na *Novos Estudos* e mais tarde, em 1977, se transformaria no capítulo introdutório de *Ao vencedor as batatas* (SCHWARZ, 2012a), “As ideias fora do lugar”. Já em 1975, de volta ao Brasil, Arantes apresenta num encontro da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) o texto “Ideia e ideologia”, mais tarde recompilado como apêndice do *Ressentimento...*, onde apresenta aquilo que parece ter sido a sua descoberta. Falando do funcionamento das ideias burguesas nativas da Inglaterra e da França na “atrasada” Alemanha na década

---

3 “As ideias fora do lugar” tem como pressuposto o processo de temporalização do espaço. Salvo engano, esse é o assunto de Paulo Arantes por excelência. Já era o assunto de sua tese de doutorado, *Hegel: a ordem do tempo*: “Dizer, ao contrário, que o tempo é a verdade do espaço, como o exige Hegel, significa que o espaço, em virtude da reflexão própria a seu conceito, se torna tempo.” (ARANTES, 2000, p. 29). A teorização sobre a Era da Emergência em *O novo tempo do mundo* diagnostica o fim do processo pensado por Hegel (nada menos que a Era Moderna), seu resultado é o “tempo intemporal da urgência perpétua” (ARANTES, 2014, p. 94), anulação do passado e do futuro no Presente e tem como efeito o seu contrário, isto é, a espacialização do tempo, pois “é a própria noção moderna de Progresso – e a temporalização da história que a tornou pensável – que literalmente vai para o espaço” (ARANTES, 2014, p. 62). Adiantando algo que será desenvolvido adiante, pode-se dizer que o processo de espacialização do espaço (i.e, o momento do colapso do capitalismo) implica, como atualização do argumento de Schwarz, que agora as ideias estão fora do lugar *em todos os lugares*.

de 1840, Arantes praticamente parafraseia o ensaio de Schwarz, que ele não deixa de citar. Na passagem já célebre: “A propósito desse movimento de transposição [...], seria o caso de se assinalar uma *Verstellung* às avessas [...], um deslocamento que, ao dissimular, revela, como se as ideias fora de foco ganhassem em nitidez, deixando transparecer sua fragilidade ideológica” (ARANTES, 1996a, p. 365). É da lógica daquilo que Schwarz (2012a, p. 18-19) chamou de “ideologias de segundo grau” que se trata, mas Arantes mostra a transcendência daquele esquema explicativo em relação ao Brasil, revelando-o apto para pensar a operação descolada da superestrutura filosófica no contexto de outras formações capitalistas periféricas – possibilidade que Schwarz já indicara formalmente, sem todavia desenvolvê-la. O que Arantes descobre, com Schwarz, é que o Brasil oferece um ponto de vista específico e privilegiado para a compreensão da operação das ideias em geral e das condições de funcionamento ajustado e (ajustadamente) desajustado de base e superestrutura e, com isso, supera a si mesmo enquanto *mero ponto de vista*. Em situações históricas em que ideias transplantadas são forçadas a se reajustar em condições materiais que não as carregam do mesmo modo como as condições de seu lugar de proveniência as carregavam, o seu desajuste não precisa tanto ser descoberto pela reflexão como já é desde sempre um sentimento cotidiano do homem comum.

## UM SENTIMENTO DIFUSO DE QUE ALGO ESTÁ FORA DO LUGAR

Schwarz já nota que o “desconcerto”, a sensação de estar “fora de centro”, constituiu o ponto de partida de nossa vida ideológica. O Brasil dá “a *sensação* [...] de dualismo e factício – contrastes rebarbativos, desproporções, disparates, anacronismos, contradições, conciliações e o que for” (SCHWARZ, 2012a, p. 21 – grifo nosso). Vigora entre nós, por outro lado, desde sempre um ceticismo em relação ao ideário normativo burguês, ceticismo que não precisou advir de uma reflexão sobre o modo de operação da ideologia liberal ou de uma complexa crítica da economia política, mas antes nos veio de um “ponto de partida intuitivo, que nos dispensava do esforço” (SCHWARZ, 2012a, p. 26), e isso justamente em razão do nosso peculiar arranjo produtivo (inserção de um país escravista no sistema global de trocas fundado no trabalho livre), de nossa singular divisão de classes (escravos, senhores e homens “livres” não proprietários) e de sua mediação normativa universal própria, *o favor*, que não substitui, mas convive em paralelo com a troca de equivalentes e sua normatividade correspondente. A ideologia liberal clássica nunca teria nos enganado, sempre a teríamos sentido como quem sente estar a usar uma roupa apertada, para usar outra metáfora de Schwarz. O ensaio de Schwarz assinala, portanto, a vigência, no Brasil, de duas espécies de sentimentos ou sensações (*i.e.*, de apreensões pré-reflexivas) de conteúdos que em outra parte só teriam podido se tornar conscientes como resultado de uma *conceituação*, de uma *teorização*: o dualismo, ou seja, a existência ou validade compatibilizada de princípios ou estados de coisas incompatíveis, e a conseqüente desautorização daquilo que, em cada um dos lados do dualismo, é normativamente válido. *Tudo se passa como se no Brasil a crítica da ideologia fosse um sentimento do homem comum, mas, justamente por não haver qualquer distância entre ela e a prática que todavia lhe contradiz, ela não opera como negação da realidade ideológica, mas como seu amparo.* Ora, a ideia de que no Brasil vigora certa estrutura dual cujos

polos se desautorizam mutuamente e que é objeto de uma apreensão intuitiva serve a Arantes como chave de leitura para virar ao avesso a noção tradicional de um processo de formação nacional. Essa é a tese do *Sentimento da dialética*.

Arantes constata, no *Sentimento*, que a presença de estruturas duais, seja no conteúdo, seja na forma, atravessa toda a série de trabalhos, de distintas disciplinas, dedicados a pensar o Brasil, sua especificidade nacional e seu processo formativo. As ideias de Schwarz oferecem a Arantes uma posição retrospectiva desde onde ele pode conceituar criticamente o processo de formação nacional. Por um lado, Arantes interpreta aquele processo como uma espécie de processo dialético no qual a experiência de uma consciência nacional constitui a si mesma (e para o qual o modelo, como se poderia sugerir, seria a *Fenomenologia do espírito* de Hegel)<sup>4</sup>; por outro (ou melhor, em sobreposição àquele primeiro nível da exposição), apresenta o mesmo processo como uma série de sucessivas sínteses cuja falsidade é revelada a cada vez pela repetida presença de um mesmo estado de coisas cindido, o dualismo, que expõe agora não a evolução de uma consciência, mas a sua inércia estrutural, sua paralisação, o bloqueio de seu movimento por ela mesma (cuja correspondência, agora, é antes com a dialética negativa adorniana). Para formulá-lo em todo seu teor de contradição: “As ideias fora do lugar” opera ali de certo modo como o ponto de chegada de um processo de formação, uma tomada última de consciência de si mesmo desse processo, que descobre nisso tão somente que ele não saíra do lugar. Se um modo de entender a formação é pela tentativa de superar o dualismo, a formação acaba (sem se completar) quando sabe que é idêntica ao próprio dualismo.

Mas de que se trata, afinal, no dualismo que marca os estudos de formação? Como os caracteriza Arantes<sup>5</sup>, eles consistiram em estudos dedicados à compreensão da formação do país como a de algo que é estruturalmente incapaz de se completar. A

---

4 No ensaio “Nação e reflexão”, Arantes (2004, p. 83) diz que “foi precisamente tal imaginação nacional que nos permitiu começar a pensar”.

5 Sobre os estudos de formação, cf. a caracterização de Otilia e Paulo Arantes: “Salvo em casos flagrantes de autoengano deliberado, todo intelectual brasileiro minimamente atento às singularidades de um quadro social que lhe rouba o fôlego especulativo sabe o quanto pesa a ausência de linhas evolutivas mais ou menos contínuas a que se costuma dar o nome de *formação*. Que se trata de verdadeira obsessão nacional dá testemunho a insistente recorrência do termo nos principais títulos da ensaística de explicação do caso brasileiro: *Formação do Brasil contemporâneo*, *Formação política do Brasil*, *Formação econômica do Brasil*; *Formação do patronato político brasileiro* etc. – sem contar que a mesma palavra emblemática designa igualmente o assunto real dos clássicos que não a trazem enfatizada no título, como *Casa-grande e senzala* e *Raízes do Brasil*. T tamanha proliferação de expressões, títulos e subtítulos aparentados não se pode deixar de encarar como a cifra de uma experiência intelectual básica, em linhas gerais mais ou menos a seguinte: na forma de grandes esquemas interpretativos em que se registram tendências reais na sociedade, tendências às voltas, não obstante, com uma espécie de atrofia congênita que teima em abortá-las, apanhava-se naquele *corpus* de ensaios sobretudo o propósito coletivo de dotar o meio gelatinoso de uma ossatura moderna que lhe sustentasse a evolução. Noção a um tempo descritiva e normativa, compreende-se além do mais que o horizonte descortinado pela ideia de formação corresse na direção do ideal europeu de civilização relativamente integrada – ponto de fuga de todo espírito brasileiro bem formado” (ARANTES; ARANTES, 1997, p. II-12).

formação do Brasil é ao mesmo tempo a sua não formação, o seu não-ser-capaz-de-se-formar. Está implicado em geral naqueles estudos, como lidos retrospectivamente por Arantes, que o Brasil é ao mesmo tempo o país cuja formação, se completada, aponta potencialmente para uma forma de sociabilidade utópica, reconciliadora do esclarecimento e, de seu outro, é o país cuja essência consiste em não realizar sua essência. E é típico daqueles ensaios e estudos que interpretam a constituição do país o fato de sempre trabalharem com pares contrapostos. Isso está expresso já no título das três obras centrais de Gilberto Freyre: *Casa-grande & senzala*, *Sobrados e mucambos*, *Ordem e progresso*. O conhecido conceito do “homem cordial” de Sérgio Buarque é um par clandestino para o agente racional orientado a valores e a fins de Weber. Trabalho e aventura, cidade e campo, método e improvisação, dominação pessoal e impessoal são alguns dos pares conceituais a partir dos quais Sérgio interpreta as peculiaridades da formação tensa do país. Ainda cheio de expectativas quanto a uma conclusão vindoura da formação na forma de uma “suprassunção” moderna de nossa combinação local da modernidade e de seu outro, o weberiano Sérgio Buarque fala em surpreendente tom hegeliano: “a história jamais nos deu o exemplo de um movimento social que não contivesse os germes de sua negação – negação essa que se faz, necessariamente, dentro do mesmo âmbito” (BUARQUE DE HOLANDA, 1995, p. 180). Exprime assim uma representação presente não apenas eventualmente nos intérpretes do Brasil, mas também em nossas correntes artísticas em geral, como na Bossa Nova ou na Tropicália: a de que nossa peculiar convivência de elementos modernos e “pré-modernos” nos dá a singular oportunidade de criar uma outra modernidade.

Enquanto Gilberto Freyre oferece uma imagem já reconciliada e pacificada, completamente ideológica da convivência dos contrários, e Sérgio Buarque projeta essa reconciliação para o futuro, Caio Prado investiga antes a produção funcional recíproca daqueles pares duais. O dualismo agora não é mais *explanans*, mas *explanandum*. Numa polêmica com a posição à época do PCB, sustenta a tese de que nunca vigoraram no Brasil relações de produção feudais ou semifeudais (*i.e.*, pré-modernas, pré-capitalistas), mas, antes, que a colonização do país havia sido desde o início orientada à instituição de determinado regime de acumulação capitalista pela exploração da natureza. É verdade que à luz das então mais avançadas relações de produção e mais desenvolvidas forças produtivas, o regime de acumulação instaurado na colônia parecia pertencer ao passado (escravidão, latifúndio, monocultura para exportação), mas ele correspondia justamente ao regime mais lucrativo e que disponibilizava os recursos necessários para a rápida industrialização da Europa. O determinante não eram as relações diretas de poder pré-capitalistas, mas, tanto aqui quanto no centro do capitalismo, a economia. O Brasil nunca foi pré-moderno, embora sua “modernidade” nunca tenha sido a mesma dos países europeus e norte-americanos. As distintas ondas de modernização que viriam não apagariam os elementos pré-modernos, mas se valeriam deles, os fomentariam e perpetuariam a fim de melhor se implementarem. Isso se exprime então em distintas estruturas duais.

Antonio Candido intui essa dualidade como uma “base real” que se exprime enquanto *forma* de nossas obras literárias; os sociólogos e historiadores disputam

se essa dualidade é real ou apenas ideológica; recuperando Candido, Schwarz descobre o viés crítico da dualidade ao mostrar que ela é ambas as coisas, *realidade e ideologia*; e Arantes compreende criticamente todo esse debate intergeracional como o desenvolvimento de uma crítica negativo-dialética não apenas da parte, que é como o Brasil se encaixa em uma totalidade, mas da própria totalidade cuja verdade ora aparece naquela parte sua. A dialética se mostra como o ponto de vista da totalidade, que só é acessível por um deslocamento da visada em sua periferia.

Segundo Schwarz (1987, p. 129), Antonio Candido escreveu “o primeiro estudo literário propriamente dialético” do Brasil. Trata-se do ensaio “Dialética da malandragem”, no qual Candido decifra determinada lei formal em operação no romance de Manuel Antônio de Almeida, as *Memórias de um sargento de milícias*, que ele chama ali de “dialética da ordem e da desordem”. Candido já havia publicado então fazia onze anos sua obra principal, a *Formação da literatura brasileira*, na qual reconstrói a formação de um sistema literário nacional que se constitui a partir do momento em que é capaz de se referir a si mesmo. Essa tradição literária só pôde se formar tardiamente e se tornar uma parte diferenciada e integrada da literatura mundial à medida que foi capaz de alcançar um equilíbrio compensatório entre o local e o mundial, o particular e o universal, de tal modo que o universal pudesse se desvelar no particular e o particular se alçar ao universal. Arantes interpreta essa formação exposta por Candido como um processo dialético, pois

[...] se pode falar em dialética onde há uma integração progressiva por meio de uma tensão renovada a cada etapa. No caso da cultura brasileira, marcada pela tensão própria da dupla fidelidade ao dado local e ao molde europeu, um processo dual portanto de integração e diferenciação, de incorporação do geral para se alcançar a expressão do particular. Uma integração que também ocorre em plano local, na forma de uma acumulação de resultados estéticos que dá continuidade e unidade a esse processo de constituição de um sistema articulado de obras e autores. (ARANTES, 1996a, p. 17).

Mas se o estudo literário anterior de Candido já é notoriamente dialético, por que Schwarz só reconhece propriamente esse caráter na “Dialética da malandragem”? Há de fato algo qualitativamente distinto nesse ensaio. Não se trata mais da formação positivo-dialética de uma tradição, mas da descoberta de uma lei profunda de movimento da realidade brasileira que se exprime esteticamente como forma literária. A ação do romance transcorre no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, onde vige a escravidão. Apesar disso, praticamente não se encontram em sua trama vestígios dela, ou ao menos que se mostrem de maneira imediata; mas seus indícios como mediadora da sociabilidade estão em toda parte. Encontramos homens livres, mas não exatamente livres no duplo sentido marxiano: “de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (MARX, 2013, p. 244). Há um porém: como se integram nas relações de produção de senhoria e servidão homens que não são nem senhores nem escravos? Esses homens livres não têm ninguém a quem vender sua força de trabalho. Como

podem simplesmente se sustentar? Esse é o ambiente no qual se desenvolve a malandragem, “essa arte brasileira de usar o ambíguo como instrumento de vida” (DA MATTA, 1979, p. 70). Eles poderiam trabalhar autonomamente, mas a simples existência da escravidão impede a instituição de uma verdadeira sociedade burguesa, de um mercado interno integrativo e de uma divisão do trabalho de maior grau de funcionalização. Na medida em que são incapazes de vender sua força de trabalho, os “homens livres na ordem escravocrata” (FRANCO, 1997), esses predecessores do “malandro”, precisam em última instância se tornar dependentes do favor dos proprietários, senhores de escravos. Dois princípios contrapostos, duas inteiras ordens normativas antinômicas (ou melhor, a ordem e a desordem) vigoram ao mesmo tempo e dizem respeito em particular a essa classe. É mérito de Manuel Antônio de Almeida ter sido capaz de apresentar no romance o modo como “os pares antitéticos [...] lícito ou ilícito, verdadeiro ou falso, moral ou imoral, justo ou injusto, esquerda ou direita e assim por diante [...] são reversíveis, não estanques, e que fora da racionalização ideológica as antinomias convivem num curioso lusco-fusco” (CANDIDO, 1970, p. 84). A malandragem é uma espécie de síntese de ordem e desordem, mas uma síntese desordenada, negativa: trata-se, diz Arantes, de “uma dialética inconclusiva portanto, que não parece ter fim, acomodando os campos opostos num sistema de equivalências e contaminações recíprocas” (ARANTES, 1992, p. 44). É verdade que há uma síntese dos extremos desse silogismo, mas dela não resulta uma superação ou um movimento de qualquer espécie, e sim a imobilização e a perpetuação da dualidade<sup>6</sup>.

O tema do ensaio de Candido não era exatamente uma novidade na autorreflexão brasileira nas ciências sociais. Ele talvez fosse, na verdade, o ponto mais controverso à época. As explicações dualistas vinham sendo recusadas crescentemente como ideológicas. A interpretação da identidade do país pela composição de dois princípios heterogêneos servia normalmente para fixar normativamente um desses princípios como ponto de vista da crítica do outro. Uma das ordens sociais vigentes no Brasil seria, é claro, normativamente superior à outra e deveria aos poucos ocupar-lhe o lugar. Essa era uma ideia fundamental na própria esquerda. Seria necessário que

---

6 Ao buscar recuperar a dimensão produtiva (e por que não dizer, *positiva*) da dialética pensada no Brasil, Vladimir Safatle precisa revisar certos aspectos da tradição crítica brasileira, de modo que, em sua interpretação, torna-se necessário afirmar que “*não há dialética na malandragem*, pois a malandragem não pode se tornar uma figura possível da dialética, a não ser de uma dialética cujas interversões constantes entre ordem e desordem produzam apenas uma estabilização na anomia [...]. Ou seja, não se trata aqui de uma energia negativa que impulsiona a estrutura a rupturas e a transformações revolucionárias de situações” (SAFATLE, 2019, p. 263). O que para Safatle caracteriza o elemento não dialético na dialética da malandragem é o próprio bloqueio do movimento, o alijamento do momento produtivo da contradição. No limite, apesar de não nomear desse modo, o autor (SAFATLE, 2019, p. 273 ss.) acusa a ausência de síntese produtiva. O mesmo vale para sua leitura de que em Machado de Assis não há dialética. A acusação não deixa de soar habermasiana, uma vez que o problema dessa dialética é ela apontar um bloqueio e assumir uma forma aporética, independentemente do fato de ela ser a expressão adequada do movimento do real (no caso, da essência da formação nacional). Para Safatle, o problema está na formulação; para nós, ele está no mundo (isto é, na objetividade social do capital).

o Brasil primeiro se formasse completamente como uma nação burguesa para que apenas então as condições objetivas da revolução estivessem postas. O país estaria simplesmente retardatário no processo espontâneo e unilinear a que se dá o nome de progresso. Uma formulação clássica é encontrada no assim chamado “dualismo estrutural” da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal). O economista brasileiro Ignácio Rangel desenvolveu uma de suas versões. Segundo Rangel, a economia brasileira é uma economia mista, ao mesmo tempo feudal e capitalista, como se aqui estivessem de fato instituídos dois modos de produção. A legalidade própria capitalista vigoraria nas relações exteriores, enquanto para as relações internas valeria a ordem feudal. O país se estruturaria então de modo dual em um interior arcaico e inerte de latifúndios e agricultura e em um litoral moderno e dinâmico que se industrializava rapidamente.

Dois anos depois do ensaio de Candido, Francisco de Oliveira fez a crítica definitiva desse paradigma econômico dualista. Oliveira resumiu e desenvolveu criticamente o problema a partir de um argumento da teoria da dependência. Na periferia do capitalismo, como fica claro no caso do Brasil, a permanência de forças produtivas e relações de produção “atrasadas” (por exemplo, trabalho informal, ilegal, semiartesanal, ao modo da “gambiarra”, mas também a necessidade de, juntamente à atividade empregatícia, trabalhar em casa de modo precário para completar o sustento do lar, por exemplo, construindo a própria casa, plantando uma horta ou criando animais) desempenha um papel funcional para a extração suplementar de mais-valor. “A expansão do capitalismo no Brasil”, diz Chico de Oliveira,

[...] se dá introduzindo relações novas no arcaico e reproduzindo relações arcaicas no novo, um modo de compatibilizar a acumulação global, em que a introdução das relações novas no arcaico libera força de trabalho que suporta a acumulação industrial-urbana e em que a reprodução de relações arcaicas no novo *preserva* o potencial de acumulação liberado *exclusivamente* para os fins de expansão do próprio novo. (OLIVEIRA, 2003, p. 60).

Em tais condições periféricas, a acumulação primitiva, na qual “ainda” vigora a “violência extraeconômica, direta” (MARX, 2013, p. 808-809), não é um elemento apenas genético, mas permanente, estrutural (OLIVEIRA, 2003, p. 43). *A teoria da dependência relida criticamente vai dar na descoberta independente de uma dialética do esclarecimento na qual os processos de racionalização se valem de relações irracionais e se misturam com elas*. Revela-se assim a face ideológica do dualismo como pano de fundo teórico do desenvolvimentismo nacional. Há uma afinidade entre dualismo e medidas políticas de modernização conservadora. Toda intenção de reformar ou corrigir se converteria então “no pesadelo prometeico da recriação ampliada das tendências que se queria corrigir” (OLIVEIRA, 2003, p. 60).

Mas, apesar da revelação do “notório equívoco sociológico” do dualismo por sua crítica (ARANTES, 1992, p. 31), ele voltaria sempre a entrar em cena, em particular nas artes. Não é por acaso que, à mesma época da ditadura militar, o movimento de vanguarda e afirmativo da Tropicália recoloca esteticamente o dualismo. “A dualidade é sobretudo forma de experiência social”, diz Arantes (1992, p. 41), e ela

se exprime obstinadamente nas obras de arte, como Candido descobriu. Mas ela precisa ser compreendida corretamente. Não se trata de uma dualidade simples, mas de uma “unidade contraditória” de dualidade e não dualidade (ARANTES, 1992, p. 71). É verdade que há “dois Brasis”, mas apenas sob a pressuposição de “um nexo contraditório que os sintetize numa unidade maior, sem contudo apagar o sistema de ambiguidades de que tal unidade se alimenta” (ARANTES, 1992, p. 74).

Chegamos por fim à contribuição de Schwarz. Enquanto, por exemplo, na Tropicália essa dualidade se exprime de modo apologético e hipostasiado, Schwarz descobre nas obras principais de Machado de Assis uma elaboração crítica sem paralelos desse sentimento dialético. Nas obras de maturidade de Machado, o crítico literário lê pela primeira vez o modo incomum como a ideologia opera sob essas condições. É como se na periferia do capitalismo o “nexo de ofuscação” se impusesse de maneira mais fraca, de modo que ele se destaca como um ponto de vista privilegiado (para a sua crítica, claro).

Sem ser propriamente uma vantagem, o atraso reproduzido pela modernização (e que não é portanto qualquer) confere à experiência brasileira, quer dizer, ao sentimento diferencial de uma sociedade em permanente confronto com seu duplo de além-mar, uma espécie de ponto de vista próprio, e o que é mais importante, convergindo com os efeitos que nos países centrais decorriam do colapso da tradição burguesa. (ARANTES, 1992, p. 100).

Que as ideias do esclarecimento se convertam em seu contrário, isso é um *sentimento* que já se tem desde sempre nas peculiares condições brasileiras. Isso é aqui a própria forma da experiência social cotidiana. Uma teoria crítica que extraia todas as consequências disso não pode por nenhum dos extremos dessa dualidade como critério da crítica, pois eles se fomentam reciprocamente e formam, na verdade, uma mesma coisa unitária. Sua relação dialética só pode ser uma negativa: o todo é o não verdadeiro, para usar os termos de Adorno. “Estava assim lançada a base de uma *Ideologiekritik* original”, diz Arantes (1992, p. 89). O momento crítico consiste em não reprimir na teoria a má infinitude da formação brasileira, mas em compreendê-la como índice não apenas da própria falsidade, mas também da falsidade do todo ao qual ela pertence enquanto parte periférica.

## DESLOCAMENTO E DIALÉTICA

Quem lê também o *Ressentimento da dialética* com o ensaio de Schwarz em mente vê sua presença por toda parte a instruir a interpretação de Arantes sobre o renascimento da dialética na transição da estrutura de classes feudal à burguesa na Europa. A posição social do intelectual europeu na França do século XVIII e na Alemanha no fim do XVIII e início do XIX é caracterizada por Arantes, com recurso ao conceito de Karl Mannheim, como a de uma “inteligência oscilante”, *i.e.*, oscilante entre as classes, não enraizado exatamente em nenhuma delas (nem mesmo na sua respectiva classe) e forçado a lidar com o pensamento como uma mercadoria que

não admite equivalente (ou melhor, não vale nada) em busca de um “comprador” generoso. Esse intelectual, figura inédita até então na história e típica do momento em que a filosofia se torna parte especializada na divisão do trabalho, em razão de seu desenraizamento e de seu livre pairar sobre a estrutura de classes, apresenta uma “disponibilidade social [que] *configura uma certa predisposição para a dialética* [...] [e] que impele a classe dos cultos a experimentar a incoerência eventual das ideologias concorrentes sobre a cena social, as ideias conflitantes que atravessam a representação de um mesmo objeto social” (ARANTES, 1996a, p. 29).

Se a dialética pode ser também compreendida como um sentimento pré-teórico que se apresenta em determinados contextos de dissonância real entre ideia e realidade, não é casual que o intelectual apresentado no início do *Ressentimento*, aquele mesmo cuja experiência subjetiva o irá predispor à dialética, seja caracterizado de maneira não muito distinta daquela classe de homens livres num regime escravocrata: “Nessa idade de ouro para os intelectuais (e responsável pela primeira manifestação moderna da Dialética, como se está tentando sugerir) que foi o classicismo francês, *autonomia (até a marginalidade) e vínculo orgânico (até a existência de favor)* complicam-se mutuamente num conflito nem sempre infeliz” (ARANTES, 1996a, p. 27 – grifos nossos). O intelectual europeu está para as classes do capitalismo central como o malandro brasileiro está para nossa estrutura periférica. A anatomia do malandro é, para Arantes, a chave para a anatomia do intelectual: “A dialética própria dos intelectuais [...] também é a da vadiagem ilustrada” (ARANTES, 1996a, p. 30).

Em certo momento, tão ou mais irônico do que a específica ironia alemã de que se tratava, naquela passagem, de reconstruir, Arantes se propõe a “imaginar” o que pensaria “um letrado alemão que timbrasse em não transigir com o atraso do meio acanhado” (1996a, p. 125), isto é, com o atraso de seu país na virada do século XVIII ao XIX em relação ao ambiente intelectual parisiense, de onde se importavam ideias. O discurso “imaginado” que se segue, cuja fonte Arantes omite de propósito, não é senão um enxerto clandestino de um trecho de Sílvio Romero em seu *A filosofia no Brasil*, de 1878, no qual o intelectual periférico deste lado do Atlântico protesta contra a “falta de seriação de nossas ideias”, que as distinguia, justamente, do que se passava na França (ROMERO, 1878, p. 35)<sup>7</sup>. Arantes leva um intelectual alemão do início da primeira metade do século XIX a proferir o discurso do intelectual sergipano da sua segunda metade, e isso passa de modo inadvertido para leitor desprevenido; que Arantes está a pensar o Brasil por meio desse desvio pelos ciclos da inteligência europeia, não deve haver dúvidas. É que, a leste do Reno, as ideias que revolucionaram o lado oeste também estavam “fora de lugar”, em sentido schwarziano. Por isso, “quando passamos do ciclo francês para o ciclo alemão da inteligência europeia, passamos também do *radicalismo à ironia*”, isto é, da “convicção de que é preciso agir” à “desconfiança do ideal” (ARANTES, 1996a, p. 109-112, passim). A leste do Reno, as modernas ideias burguesas não têm o *mesmo* lastro material e enraizamento na estrutura das relações de produção, mas isso não quer dizer que não tenham

---

7 A pista para a descoberta da citação propositalmente mal disfarçada é dada pelo próprio Arantes. O mesmo trecho de Romero aparece citado convencionalmente no *Sentido da formação* (ARANTES; ARANTES, 1997, p. 15).

nenhum. Enquanto do lado francês o desacerto e a flutuação das ideias sentida pelo intelectual o levavam a se engajar na transformação do mundo em prol das ideias, do lado alemão (a então “periferia” da França), a carência das condições de efetivação daquelas mesmas ideias criava antes a sensação de sua impotência objetiva, de que elas não podiam querer dizer o que diziam. Na Alemanha da periferia do capitalismo, as ideias já chegam “ironizadas” (como, aliás, Machado de Assis também as percebeu por aqui). Lá “as ideias pareciam mudar de registro, perder o pé, como se perdia a confiança na seriedade delas, tornavam-se mais leves, por assim dizer inúteis ou indiferentes, embora fossem rigorosamente as únicas coisas que contassem para os homens sem convicções que foram os românticos” (ARANTES, 1996a, p. 229)<sup>8</sup>. Há uma situação “um tanto anômala no concerto das ideologias contemporâneas [que] condena[...] à dialética” (ARANTES, 1996a, p. 225), e as condições que fizeram com que ela tenha sido *sentida* entre nós ajudam Arantes a explicar por que ela pôde ser também primeiro *sentida* (pelos românticos) e depois *conceituada* (por Hegel, embora não até seus últimos pressupostos)<sup>9</sup> na Alemanha. “Funcionando como um filtro, a circunstância geral do atraso histórico não só dissociava ideia e interesse, obscurecendo a índole cognoscitiva da primeira, como abreviava, por assim dizer, o ciclo natural da desilusão burguesa” (ARANTES, 1996a, p. 235). Na periferia, as “ideias caducam precocemente” (ARANTES, 1996a, p. 240), e Marx, não mais residente, mas escolado na Alemanha, não precisa esperar até a repressão sangrenta das jornadas de junho em Paris para desconfiar que a relação dos ideais racionais burgueses com a realidade recalcitrante não é a de uma progressiva “efetivação”, de uma “aproximação infinita” ou coisa que o valha. Algo semelhante se passa do lado de cá do Atlântico: por uma via totalmente distinta da adorniana (agora localizada numa Alemanha que se tornou centro do capitalismo), Schwarz concebe a totalidade como falsa e a via da crítica da ideologia como algo distinto da tentativa de realizar ideias apenas unilateralmente realizadas.

Lembremos que Adorno argumentou que, se “só é possível falar com sentido de ideologia na medida em que do processo social emerge algo espiritual de modo autônomo e substancial e com pretensões próprias”, isto é, apenas na medida em que é possível distinguir claramente entre base real econômica e formas de consciência ideológicas superestruturais que se apresentem como portadoras de uma autonomia relativa, então “hoje”, isto é, em 1954, “a assinatura das ideologias é antes a ausência dessa autonomia do que o engodo de sua pretensão. Com a crise da

---

8 De forma análoga, Schwarz dirá em seu segundo estudo sobre Machado (a partir de um comentário deste sobre Sílvio Romero, que fustigava ironicamente as recém-chegadas ideias modernas no país): “Ideias modernas aqui são tudo – não há nada além delas – e nada – como indicam as execuções sumárias. Abrangência e irresponsabilidade da crítica, ambas totais, mal ou bem desenhavam um tipo de estudioso e uma situação cultural” (SCHWARZ, 2000, p. 153). Mais adiante, ainda em consonância com os estudos de Paulo Arantes sobre os alemães: “A virtualidade *apologética* de pontos de vista *críticos* é uma destas complicações engenhosas em que brilha o senso machadiano do real” (SCHWARZ, 2000, p. 161).

9 Pois “o que Hegel nem sempre via eram os nexos locais menos aparentes que impunham tamanho desprazer: para que o jogo irônico dessa ‘sublime insolência’ pudesse se armar, era preciso que as injunções da malformação nacional se encarregassem de lastrear o seu capricho à toa” (ARANTES, 1996a, p. 234).

sociedade burguesa”, isto é, do capitalismo liberal, “o próprio conceito tradicional de ideologia parece perder o seu objeto” (ADORNO, 2003, p. 474). No centro do capitalismo, as formas ideológicas tiveram historicamente de colapsar na realidade nua e crua para que fosse possível perceber que mesmo o modelo clássico de crítica da ideologia já havia caducado. Nossa via até a mesma percepção é antes um atalho. Mas ainda que Arantes tenha querido afastar aquilo que encontrou em Schwarz da dialética negativa em sentido adorniano – “eu poderia dizer: no fundo, não há dialética” (ARANTES, 2004, p. 284)<sup>10</sup> –, parece que suas razões estão antes ligadas aos desdobramentos daquela relação entre “ideias” e “lugares” após o que tanto Arantes quanto Schwarz entendem como o atual colapso em processo do capitalismo.

## AJUSTE IDEOLÓGICO

Uma das intuições básicas de “Ideias fora do lugar”, e que atravessa os estudos de Schwarz sobre Machado e sua interpretação sobre o processo de formação nacional, consiste na transformação de uma contingência em necessidade – um truque dialético por excelência. Isto é, trata-se de uma consideração científica (no sentido hegeliano do termo) sobre aquilo que está “fora do sistema da ciência”, a saber, o Brasil (SCHWARZ, 2000, p. 11). Se por um lado a periferia não se reproduz segundo as regras do centro (que fornecem, por sua vez, a regularidade ao sistema da ciência), por outro, essa exceção à regra não é mera exceção, pelo contrário: ela diz uma verdade muito precisa sobre a regra. Ou seja, *revela-se o vínculo entre a norma e a exceção*. No Brasil as “anomalias são o arranjo sociológico-político em cima do qual se processa a inserção do país na economia internacional, e nada mais *normal* do que elas, portanto” (SCHWARZ, 1999, p. 101). A impropriedade das categorias europeias para a explicação do funcionamento social na periferia não significava, entretanto, dizer que tais categorias eram simplesmente *falsas* e que deveriam ser descartadas como eurocêntricas e inadequadas para a Diferença Brasileira. Pelo contrário, a formação da periferia constitui-se como algo “*diverso mas não alheio*”, como diz Schwarz (1999, p. 95) comentando as discussões sobre a relação entre capitalismo e escravidão no

---

<sup>10</sup> Apesar do reiterado uso da noção de uma “dialética negativa” tanto no *Sentimento* quando no *Ressentimento da Dialética* para caracterizar a forma assumida pela dialética nas condições em que “ideias estão fora do lugar”, Arantes explica numa entrevista: “É uma boa ilustração, mas não guarda afinidade com Adorno. Uso, de vez em quando, o termo ‘dialética negativa’ para lembrar que o esquema evolutivo progressista, o que se entende por dialética o marxismo clássico, não funciona no Brasil. Isto é, Lukács não funciona. Explicando o Roberto, num determinado momento do *Sentimento da Dialética*, relembro porque o Machado não é realista no sentido lukacsiano. Como eu não tinha outro termo, acabei usando ‘dialética negativa’ [...]. Então eu uso ‘dialética negativa’ para caracterizar uma alternância, um certo girar em falso entranhado na lógica da sociedade brasileira. [...] a imaginação balança de um lugar para o outro e não produz nenhum resultado, não avança. No caso de Machado, foi isso o que eu quis dizer. Se eu quisesse ter complicado minha vida, poderia ter dito que não tinha nada a ver com a dialética negativa de Adorno, que não é propriamente alternância indefinida que não se resolve” (ARANTES, 2004, p. 283-284). Retomamos essa discussão oportunamente na nota de rodapé n. 29.

“Seminário Marx”, que se organizou na Faculdade de Filosofia da USP a partir de 1958 (e do qual participavam Giannotti, Fernando Novais, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth e Fernando Henrique Cardoso e, na condição de estudantes, Bento Prado Jr., Weffort, Michael Löwy e o próprio Schwarz (SCHWARZ, 1999, p. 87). O desajuste na aplicação das categorias sociais europeias ao Brasil é “um procedimento que leva ao equívoco, ao mesmo tempo que é inevitável e indispensável”, pois “aquelas categorias nem se aplicam com propriedade, nem podem deixar de se aplicar, ou melhor, giram em falso mas são a referência obrigatória [...]” (SCHWARZ, 1999, p. 95). O Brasil não era nem não capitalista nem capitalista em termos europeus, mas aquela particularidade anômala dizia uma verdade a respeito da norma universal. Assim, nos termos de Paulo Arantes, Schwarz identificou o “alcance mundial de nossas esquisitices nacionais” (ARANTES, 1992, p. 89). Aquilo que aparecia como contingente, sem sentido e deslocado (tal como o liberalismo em uma sociedade escravocrata), revelava-se como necessário, isto é, *o Brasil era a um só tempo maluco e racional*, de forma que “o ornamental, sem deixar de sê-lo, tornava-se indescartável” (ARANTES, 1988b, p. 204). As ideias (mesmo que alienígenas) ganham uma dimensão funcional na realidade que elas não descrevem. Portanto, há de ser desfeita certa confusão a respeito da tese de Schwarz, pois, como afirma Arantes (1988b, p. 204), “perdeu-se de vista a ironia do título de Roberto, quase sempre tomado ao pé da letra: ora, ele sugeria justamente que, no Brasil, *as ideias fora do lugar nunca estiveram de fato fora do lugar*”<sup>11</sup>.

Como dissemos no início, tal “lente bifocal do comparatismo” (ARANTES, 1991, p. 161) trazida por Schwarz, que divide o olhar em dois, torna-se instrumento dileto de Paulo Arantes com o qual ele analisa tanto a *Verstellung* do iluminismo para um país atrasado (no caso, a Alemanha do XIX, em que o ressurgimento moderno da dialética já é uma “dialética da *Aufklärung*”, contudo em sentido diverso do frankfurtiano), como a criação de um departamento de filosofia à moda francesa em uma ex-colônia (ARANTES, 1994). Este último estudo, inspirado nos moldes da *Formação da literatura brasileira* de Candido<sup>12</sup>, transforma aquela dialética entre o local e o cosmopolita na mediação entre o universal e o *muito local*, fazendo ao mesmo tempo leitores como Oswaldo Porchat duvidarem da existência efetiva de rastros da história do mundo (ou da formação nacional) naquele particular do particular: “A produção filosófica brasileira ainda é muito pobre”, comenta Porchat a respeito do livro, “embora crescente. A paulista é parte dela, a uspiana é parte da paulista, a departamental é parte da uspiana. É certamente uma parte respeitável, parte da parte da parte da parte” (PORCHAT, 1994, p. 252). Efetivamente, a visada é tão particular que, “pelo assunto e à primeira vista, o livro de Paulo Arantes não podia ser mais caipira”

11 Roberto Schwarz comenta esses equívocos de interpretação em seu último livro, *Martinha versus Lucrecia*, no ensaio “Por que ‘ideias fora do lugar?’”.

12 “Folha – Até agora você deu apenas indicações de que o livro não é. Qual o sentido da palavra ‘formação’ que figura no subtítulo? É uma referência conceitual à ‘Formação da Literatura Brasileira’, de Antonio Candido?// Arantes – Sem dúvida, aliás um segredo de polichinelo. Em nenhum momento deixo de aludir ao fato (deveria até ter sido mais discreto, como seria do gosto do pai da ideia) de que o meu esqueminha está inteiramente apoiado na ideia de ‘formação’ que Antonio Candido, encerrando um ciclo de ensaios clássicos de interpretação do Brasil, desenvolveu para o caso particular da literatura brasileira” (ARANTES, 1994).

(SCHWARZ, 1999, p. 207). Porém, Schwarz reconheceu ali um procedimento que era também o seu: “a crônica de um episódio universitário local se inscreve no processo secular de formação e modernização do país, e pode revelar facetas inesperadas do próprio padrão ‘alheio’ que tratávamos de interiorizar” (SCHWARZ, 1999, p. 208). Ou seja, as anomalias dos “primeiros passos bizonhos” de um departamento de filosofia importado eram bastante particulares mas eram também o contrário disso<sup>13</sup>, assim como as contradições da importação do romance que se sedimentaram na forma literária, que eram o objeto de Schwarz. Tanto num caso como no outro o desajuste tem efeito cômico (afinal, aqui a ironia é objetiva). No caso de Machado, “este deslocamento afeta os motivos ‘europeus’, a grandiloquência séria e central da obra alencarina, que não desaparecem, mas tomam tonalidade grotesca” (SCHWARZ, 2000, p. 50). Nesse desajuste entre matéria local e forma europeia – lembremos que “incompatibilidade é um fato formal, e não geográfico” (SCHWARZ, 2000, p. 51) –, em que a forma estética carece dos pressupostos sociais que a fizeram surgir, a matéria produz uma tensão em um processo que “é uma variante complexa da chamada dialética de forma e conteúdo: nossa matéria alcança densidade suficiente só quando inclui, no próprio plano dos conteúdos, a falência da forma europeia, sem a qual não estamos completos” (SCHWARZ, 2000, p. 74). Machado, ao tentar compor um romance realista, teve que colocar como narrador um defunto autor. O *absurdo* machadiano não é simplesmente “fantástico”, mas mimetiza a realidade brasileira no nível da forma literária.

No caso de Paulo Arantes, além do interesse por nossa “incapacidade criativa em copiar” (como dizia Paulo Emilio Salles Gomes a respeito da “situação colonial” do cinema brasileiro), o comparatismo daquela lente bifocal, atenta aos deslocamentos, serviu ainda a uma crítica da ideologia que funcionava quase como uma geopolítica das ideias contemporâneas. É esse o caso sobretudo nos estudos sobre a ideologia francesa, que mirava ao mesmo tempo no neopragmatismo americano e na teoria alemã da ação comunicativa (basicamente as três principais vertentes do *establishment* filosófico universitário nas últimas décadas do século XX). Também ali era crucial o famigerado ponto de vista da periferia, com sua vantagem cognitiva (a única) e seu *superávit* em ceticismo, que não era outra coisa senão o ponto de vista dos vencidos, que não levaram as batatas (a proximidade com Benjamin, com seu recurso à “tradição dos oprimidos” em sua crítica ao progressismo diante da falsa Exceção, não é casual). Por isso, é de se imaginar que, quando um intelectual (de esquerda) na periferia observa o ameno *playground* filosófico dos vencedores no centro, certa fúria se converte em agressividade estilística (*pero* sem perder a elegância, *jamás*) que se expressa na caneta pesada (e não por isso menos precisa, muito pelo contrário) ao descrever o engodo *chic* do rondó internacional das ideologias. Nesse contexto, eleva-se o nível de acidez irônica da “crítica impiedosa de todo o existente” – como exigia Marx –, unida agora à malícia machadiana (cuja razão de ser, a essa altura,

---

13 O movimento do livro, que não é isento de uma dimensão sentimental ao falar dos próprios ex-professores, é o de elevar o anedotário ao âmbito do conceito, como bem descreveu um amigo, Eraldo Santos. O estilo ensaístico não deixa de ter analogias com aquele da *Minima Moralia* de Adorno, sobre o qual Marcuse disse uma vez em carta: “Penso que o mais impressionante é o jogo que tece sem atritos o que é muito pessoal e o universal”. Carta de Marcuse a Adorno, 6/2/1948, Theodor W. Adorno-Archiv.

já era bem clara), que não perdoa ingenuidades. Vejamos por exemplo como começa uma resenha de um livro de Richard Rorty que Paulo Arantes escreve para a *Folha de S. Paulo* em 1995, na qual Machado, aliás, aparece na primeira linha:

Como o famigerado influxo externo – o mesmo de que falava Machado de Assis a propósito das idas e vindas de escolas literárias europeias e demais panaceias científico-sociais prestigiosas – não só continua preponderante mas parece estar ingressando numa fase aguda de excitação nestes tempos de desmanche nacional acelerado, é muito provável que a tradução brasileira do principal livro de Richard Rorty, “A Filosofia e o Espelho da Natureza”, mesmo atrasada de 15 anos, desencadeie um novo surto de conversões fulminantes, desta vez ao neopragmatismo americano. É que, ao lado de uma velha amiga da casa, a Ideologia Francesa da Transgressão e assemelhados, regularmente fustigada no seu flanco (direito? esquerdo?) pelo ameno cosmopolitismo ético da Teoria (alemã) da Ação Comunicativa, a Alta Conversação, prática social sucedânea da enferrujada investigação filosófica dos fundamentos, preconizada por Richard Rorty para coroar em grande estilo a era de Esclarecimento absoluto em que já vivem as prósperas democracias industrializadas do Atlântico Norte – como nosso Autor prefere se exprimir, não por cinismo, mas com certeza por considerar que é assim mesmo, sem rebuços essencialistas, que deve falar um nominalista conseqüente –, representa sem dúvida uma excelente ocasião para sacudir a poeira do atraso e do dogmatismo, como nos conclamam insistentemente a fazê-lo nas altas esferas da República, sobretudo nesta hora decisiva em que também o país intelectual procura seu lugar na nova divisão internacional do trabalho. (ARANTES, 1995).

O procedimento da crítica é portanto mostrar que aquilo que aparece como desajustado e impróprio, tal como o Liberalismo na sociedade escravocrata, *produz um ajuste* à sua maneira – e é nesse movimento de ajuste que se encontra o cerne do engodo cujo funcionamento deve ser desvelado. Esse viés de análise está presente até mesmo na crítica que Paulo Arantes faz à interpretação de Gerard Lebrun sobre Hegel, nos ensaios “Ideias ao léu” (1989) e “Hegel, frente e verso” (1993). Se *La patience du concept*, de 1972, é um livro que Arantes lê com entusiasmo e, apesar das discordâncias, do qual incorpora questões levantadas pelo professor franco-uspiano à sua própria interpretação da obra hegeliana, já *O avesso da dialética*, de 1988, aparece como uma “adesão por extenso ao anti-hegelianismo militante da Ideologia Francesa (alimentado no entanto com recursos próprios e nenhuma concessão à terminologia em voga)” (ARANTES, 1993, p. 153-154). Também ali haveria a função de *ajuste*, pois, no final das contas, “nada mais brasileiro que a luz nietzschiana sob a qual o Prof. Gérard Lebrun retomou a leitura de Hegel” (ARANTES, 1989, p. 74). Em suma, também aqui, ideias fora do lugar, no lugar.

## DA IRONIA OBJETIVA AO CINISMO

Há uma outra dimensão do funcionamento ideológico da periferia que se torna evidente sobretudo no segundo estudo de Schwarz sobre Machado, a saber, o *cinismo*, que aparece ligado a uma violência bruta e a uma negatividade propriamente

catastrófica, que permite que os opostos saiam de mãos dadas. É como se em Brás Cubas, um especialista em desmanchar expectativas no nascedouro (SCHWARZ, 2000, p. 71), Schwarz descobrisse a matriz constitutiva do nacional, que se reproduz segundo a “lógica da desintegração” (o conceito é de Adorno, e a fórmula geral, de Arantes). Uma descoberta retrospectiva, e não por isso menos verdadeira, seguindo o melhor estilo da *Nachträglichkeit* dialética. Afinal, como diz Paulo Arantes:

Roberto Schwarz, segundo ele mesmo conta, só atinou com a atualidade desnorteante de Machado depois do golpe de 1964 [...]. Pois a Ditadura – militar apenas no que concerne ao trabalho sujo encomendado – inaugurou o novo tempo brasileiro regido por essa lógica com a qual estamos nos defrontando agora, a do sinal fechado num presente inesgotável, aliás profeticamente anunciado pela Tropicália, outra comissão de frente a nos levar às cordas. (ARANTES, 2014, p. 348).

A lição machadiana é a aniquilação de toda inocência e ingenuidade, de modo que, como dizia Adorno (2008, p. 21), “nada mais é inofensivo”. Um paralelo entre *Um mestre na periferia do capitalismo* (cujo título alternativo seria, segundo conta Arantes, “O nada na acepção brasileira do termo”) e a *Minima Moralia* de Adorno não é infrutífero. Tanto num livro como no outro há uma sensibilidade moral que se transforma em instrumento de reflexão sobre a estrutura social. Certamente não é o caso de uma “moralização” da crítica: “Em lugar de insistir no disparate moral, para descartá-lo, melhor examinar-lhe a realidade e o sentido histórico, o que desloca a questão. Voltando às condutas de Cotrim, além de impróprias de um indivíduo esclarecido *elas são próprias da sociedade colonial*, como é fácil notar” (SCHWARZ, 2000, p. 126). Também a reflexão moral adorniana é sobretudo uma *investigação sobre o mundo social* e, mais especificamente, sobre seu horror objetivo<sup>14</sup>. Assim como os gestos da vida cotidiana revelam teor histórico na *Minima Moralia*, Schwarz observa em Brás Cubas:

[...] a pancada periódica no direito dos pobres; os arrepios deliciosos causados por elogios injustificados; o embevecimento do patriarca diante das tropelias do filho; tipos abjetos de convivência de classe; o tédio devido à vacuidade dos projetos em pauta; e também a plenitude singular de um adultério longo e rotineiro. (SCHWARZ, 2000, p. 163-164).

Schwarz (2000, p. 162) observa que aqui “a suspensão do remorso tem funcionalidade de classe”, identificada na “filosofia nasal” de Brás, a saber, a do próprio nariz – Machado escreve: “Nariz, consciência sem remorsos” (apud SCHWARZ, 2000, p. 162). Qual a relação entre essa sociedade sem remorso que surge na periferia e a análise adorniana da eticidade do mundo liberal civilizado no instante de sua queda? Ora, Adorno estava visando justamente o declínio daquilo que *faz sociedade*, de modo que “o cimento entre os homens é substituído pela pressão que os mantém juntos” (ADORNO, 2008, p. 37). A periferia, entretanto, antecipa o

14 Sobre o nexa entre reflexão moral e teoria crítica em Adorno, cf. Catalani (2019), sobretudo capítulo 3.

horror de uma *sociedade dessocializada*, em que o laço social se dá como a violência do interesse econômico sem fachada – Celso Furtado dizia: “Poucas vezes na história humana uma formação social terá sido condicionada em sua gênese de forma tão cabal por fatores econômicos” (apud ARANTES, 2004, p. 59). O que revela então uma sociedade que surge na vanguarda de um sistema internacional de produção de mercadorias? Nos termos de Caio Prado Júnior: “o observador encontrará de essencial na sociedade da colônia [...] um estado, ou antes *um processo de desagregação mais ou menos adiantado*” (PRADO JR., 1961, p. 343 – grifos nossos). É curioso notar que a distância temporal entre a publicação do livro de Caio Prado, de 1942, e a redação daquelas linhas da *Minima Moralia* sobre o desfazimento do “cimento entre os homens” em meio à catástrofe europeia é de apenas dois anos. Antecipando Adorno, Caio Prado analisa a sociedade colonial em sua “falta de nexo moral”<sup>15</sup>, compreendido este como o “conjunto de forças de aglutinação, complexo de gerações humanas que mantêm ligados e unidos os indivíduos de uma sociedade e os fundem num todo coeso e compacto” (PRADO JR., 1961, p. 344).

O regime cínico de reprodução social e ideológica corresponde a uma relativa transparência da violência econômica e extraeconômica como motor da realidade que ironiza a si mesma, de modo que o vazio daquelas normas morais que deveriam produzir vínculo social torna-se igualmente evidente. Na *Minima Moralia* de Adorno, isso aparecia como uma crise da ironia, em que a mentira declara que “é assim mesmo”: “Na rocha do existente nenhuma fenda dá apoio à mão do irônico” (ADORNO, 2008, p. 208). Algo semelhante ocorre no Brasil, já que por aqui os liberais faziam uma “defesa progressista do tráfico negreiro” (SCHWARZ, 2000, p. 43), o que complica as coisas para a crítica imanente que visa contrapor a coisa àquilo que ela pretende ser. Ou seja, o gesto cínico do “é assim mesmo” está na base da

---

15 Podemos dizer que há uma analogia entre essa suspensão do remorso (analisada por Schwarz), a “falta de nexo moral” identificada em viés sociológico por Caio Prado Júnior, e o “mundo sem culpa” conceituado por Antonio Candido em sua “Dialética da malandragem” – as três abordagens serão retomadas por Paulo Arantes (2004) em “A fratura brasileira do mundo”, ao discutir a brasilianização do centro em termos de flexibilização das normas, que, ao invés de produzir uma sociedade mais livre e aberta, produz o desrecalque total da lógica mercantil que a passa a operar sem barreiras, tal como ela funciona na colônia desde seu surgimento. Assim, a flexibilização da norma veio com sinal trocado, como diz Paulo Arantes (2004, p. 62): “Antonio Candido também era da mesma opinião acerca do déficit de humanidade de uma organização social comandada pela introjeção da Lei e correspondente extroversão da violência interiorizada sobre os não eleitos, e da respectiva vantagem civilizatória de uma sociedade que ganha em ‘flexibilidade o que perde em inteireza e coerência’. Em resumo, a lábil alternância entre a norma frouxa e sua infração sem remorso, que amaina as tensões e dá lugar a toda sorte de acomodações, ‘nos fazem [sic] parecer por vezes inferiores ante uma visão estupidamente nutrida de valores puritanos, como a das sociedades capitalistas’, mas com certeza haverá de facilitar ‘nossa inserção num mundo eventualmente aberto’. Esse mundo aberto, no qual se destacaria a contribuição milionária de nossas idiosincrasias, obviamente não veio. E, se acaso chegasse, encontraria a *dialética brasileira da malandragem de ponta-cabeça*”.

formação nacional<sup>16</sup>, que Schwarz encontra naquela volubilidade cínica do narrador machadiano, um princípio formal com força mimética. Um narrador que opera um “constante desrespeito de alguma norma” (SCHWARZ, 2000, p. 29) e que regularmente “se afirma espirituoso, além de vencedor”. Inerentemente flexível, “o narrador não permanece igual a si mesmo por mais de um curto parágrafo, ou melhor, muda de assunto, opinião ou estilo quase que a cada frase” (SCHWARZ, 2000, p. 30).

Em uma situação em que, “além de infração, a infração é norma, e a norma, além de norma, é infração, *exatamente como na prosa machadiana*” (SCHWARZ, 2000, p. 43), a ironia machadiana em relação ao liberalismo escravista não poderia seguir aquele modelo por assim dizer clássico e europeu de ironia, que funcionava como *denúncia* em relação aos interesses econômicos que eram ocultados, uma vez que, diante do caráter sistêmico das infrações, não faz sentido recorrer à norma liberal para denunciar sua incompatibilidade na realidade. Podemos arriscar dizer que por aqui, tal como a dialética, estava em operação uma ironia *negativa*, mais mórbida que satírica. Como diz Schwarz, trata-se de um humor particular, “mais amigo da insinuação venenosa que da denúncia” (SCHWARZ, 2000, p. 112). De certo modo, é algo distinto da “sanguínea seriedade” (ADORNO, 2008, p. 208) exigida por Adorno diante da falência da ironia denunciadora, mas ao mesmo tempo lhe é próximo em seu teor de *veneno*.

## BRASILIANIZAÇÃO: EXCEÇÃO E VERDADE

Se na gênese do espaço colonial está a lógica dessocializadora da mercadoria em seu estado puro (enquanto na metrópole existia ainda uma fachada civilizatória de contenção<sup>17</sup>), o horror surge no centro como uma lógica colonial que o próprio centro produz à sua margem – aparece portanto no centro como algo que lhe é externo, mas que é seu próprio âmago. Ou dito de outra forma: o horror aparece como uma anomalia, que, entretanto, é a verdade da norma. O primeiro momento na história ocidental em que a verdade colonial do centro é revelada para si, como sugerido acima no paralelo Schwarz-Adorno, é o fascismo. Segundo uma anedota vez

---

16 Tal cinismo constitutivo é retomado por Paulo Arantes em um texto de 1998, no auge da era FHC e do “Eslarecimento de mercado”: “Não quero parecer ufanista, mas em matéria de cinismo também estamos na frente. Ou melhor, continuamos. [...] Para se ter uma noção de nossa espantosa atualidade no capítulo, bastaria recordar a luminosa franqueza com que nossos pais fundadores advogavam a causa ultramoderna do liberal-escravismo. Enquanto na metrópole um espesso véu vitoriano ainda recobria o interesse nu e cru do pagamento em dinheiro, numa longínqua sociedade colonial a exploração prosperava a céu aberto, direta e seca. Na metrópole, todos faziam, porém a rigor não sabiam de nada, ao passo que na periferia todos sabiam muito bem o que estavam fazendo” (ARANTES, 2004, p. 109).

17 Aqui o sentido preciso de *vanguarda do capitalismo* na experiência colonial: “Enquanto a Europa ainda se enredava no cipoal de restrições e particularismos do Antigo Regime, despertávamos para o mundo quimicamente puro da forma-mercadoria, a um só tempo periférica e hipermoderna. Fizemos a experiência extrema do que significa o vazio social no qual se reproduz um território comandado integralmente pela violência da abstração econômica” (ARANTES, 2014, p. 321).

por outra lembrada por Paulo Arantes, um cidadão europeu (liberal e esclarecido, decerto) teria afirmado diante da ascensão hitlerista: “Mas estão nos tratando como se fôssemos nativos africanos!”. Ou seja, “a anomalia selvagem do Terceiro Reich ocupante consistiu em tratar como povos coloniais os ocupados europeus.” (ARANTES, 2014, p. 307). Aqui torna-se literal o dito de Benjamin presente em sua oitava tese sobre o conceito de história, segundo o qual “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1994, p. 226). A relação centro-periferia entendida sob a relação entre norma e exceção (e não como moderno e atrasado, tendo o progresso como régua) significa precisamente a *inversão* da relação entre o normal e o excepcional<sup>18</sup>. Não é acaso que Paulo Arantes tenha intuído que o processo de colonização da “invasão originária” possa ser lido com apoio em Carl Schmitt, o que ele ensaia algumas vezes em falas públicas, embora sem fixar no papel<sup>19</sup>.

Se fôssemos tentar glosar essa hipótese, ela seria mais ou menos o seguinte: de forma análoga ao que a tradição crítica brasileira tende a afirmar, para Schmitt (1974), a consolidação do *nomos* da terra europeu, que significa uma territorialização do direito (e vice-versa: uma juridificação do espaço), isto é, uma ordenação do território europeu a partir da delimitação de fronteiras e linhas de amizade, consiste na criação simultânea desse espaço *beyond the line*, do continente ultramar como terra livre (isto é, terra sem lei e sem Estado), onde a guerra, pacificada no continente, poderia fluir livremente. Ou seja, *sem expansão colonial não há Europa e vice-versa*, de modo que a colônia é esse subsolo europeu de territorialização da anomia e do estado de exceção (enquanto terra onde rege a rapina, a pilhagem, a pirataria e o genocídio), do qual depende o funcionamento normal da metrópole<sup>20</sup>. Ou seja, por que não há pecado do lado de baixo do Equador? Nas palavras de Arantes, lendo Schmitt com Caio Prado e Schwarz na cabeça e recolocando mais uma vez tal dualidade constitutiva de modo dialético, “a ordem europeia tem como pressuposto uma desordem mundial colossal”. Ainda aqui se trata de por meio da “nossa anomalia expor a fratura constitutiva da normalidade moderna” (ARANTES, 1992, p. 89). Vale também para o mundo a intuição de Freud segundo a qual é nas feridas da psique que a estrutura do normal se revela.

É precisamente nessa esteira que Paulo Arantes irá interpretar o debate sociológico em torno da *brazilianization* no ensaio “A fratura brasileira do mundo”,

---

18 É também sob esse viés que Chico de Oliveira afirma no *Ornitórrinco*: “O subdesenvolvimento viria a ser, portanto, a forma da exceção permanente do sistema capitalista na sua periferia. Como disse Walter Benjamin, os oprimidos sabem do que se trata. O subdesenvolvimento finalmente é a exceção sobre os oprimidos: o mutirão é a autoconstrução como exceção da cidade, o trabalho informal como exceção da mercadoria, o patrimonialismo como exceção da concorrência entre os capitais, a coerção estatal como exceção da acumulação privada [...]” (OLIVEIRA, 2003, p. 131).

19 Algo realizado, por exemplo, na conferência “O mundo-fronteira” de 2004(?), registrada no YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=wDgFP-cx7e4&t=375s>). Uma versão ultrassintética do argumento, que vincula exceção e colonização (e que vira de ponta-cabeça o *sentido da formação*), pode ser encontrada em uma entrevista de 2007 republicada em *O novo tempo do mundo* (ARANTES, 2014, p. 321-326).

20 Na *Crítica da razão dualista*, Chico de Oliveira (2003, p. 43) afirmava que o “capitalismo cresce por elaboração de periferias”.

em que uma nova simultaneidade histórica é produzida no momento do colapso – entendido esse não como crise cíclica, mas como uma crise da produção real de valor desencadeada a partir de uma crise do trabalho<sup>21</sup>. Essa nova simultaneidade não significa o *catching up* da periferia em sua “modernização retardatária” (Kurz), mas antes a periferação do centro, que passa a desenvolver “uma *dualização* tamanha da sociedade que só encontra paralelo no país clássico das clivagens inapeláveis” e fraturas de “proporções brasileiras irreversíveis” (ARANTES, 2004, p. 34; p. 55). A *brasilianização* ou a periferação do centro significa, entretanto, não uma “invasão bárbara” de um padrão civilizatório inferior (e alheio) no centro orgânico do capitalismo, mas o contrário: a brasilianização do centro é o reverso da “manchesterização” da periferia, quer dizer, no momento do colapso “não é trivial que o mundo ocidental confessadamente se brasilianize, depois de ter ocidentalizado a sua margem” (ARANTES, 2004, p. 30)<sup>22</sup>. A periferação do centro do capitalismo não é uma “regressão”, entendida como um impasse contingente do progresso e do processo modernizador, mas é a revelação de sua própria verdade.

A interpretação da relação centro-periferia que estamos abordando aqui está vinculada aos pressupostos da teoria de Trotski do desenvolvimento desigual e combinado, tal como desenvolvida no primeiro capítulo de sua *História da Revolução Russa*. A referência em “Ideias fora do lugar” é explícita, e podemos dizer que tais pressupostos permanecem na obra de Paulo Arantes (daí também o interesse latente por um estudo comparado entre Brasil e Rússia, sendo que em um dos lados deu em revolução, e no outro, deu no que deu). Por um lado, podemos pensar na ideia de “desigual e combinado” ao pé da letra, quer dizer, trata-se de certa estrutura *dual* (desigual), mas que é dialética (combinada), ou seja, é algo dual e uno ao mesmo tempo, na medida em que o “atrasado” é produzido e reproduzido pelo moderno – no caso de Trotski, tratava-se de compreender como a modernização reforçava o

---

21 É sempre bom lembrar, como o faz Daniel Feldmann (2019, p. 15), que “o bloqueio da valorização embutido na contradição em processo do capital não implica na suspensão da lei do valor”, muito pelo contrário: “a lei do valor torna-se na realidade ainda mais implacável, colonizando todas as instituições e âmbitos da vida em grande medida porque torna-se escassa sua ‘matéria-prima’. Se, como já dizia Cervantes, ‘o melhor tempero é a fome’, a insaciabilidade e a incontrolabilidade inerente ao próprio conceito de capital só pode[m] crescer quando se torna mais rara a possibilidade efetiva de novas frentes sustentáveis e perenes de valorização”. Algo não ignorado por Paulo Arantes (2014, p. 320), que reconhece que “a lei do valor continua vigorando, embora tenha perdido sua base objetiva”.

22 “Será preciso ainda acrescentar (nunca se sabe) que brasilianização global não quer dizer que o futuro do mundo seja o “atraso” ou alguma variante tropical de capitalismo selvagem [...] ao contrário, matriz colonial aqui é sinônimo de vanguarda num sentido muito preciso [...] quando éramos fronteira avançada do *désenclavement* planetário da economia-mundo capitalista, ocupávamos o extremo quimicamente puro de uma configuração social propriamente monstruosa, na qual se exprimiria o sentido mesmo da colonização, e, como estamos vendo, um passado de muito futuro. Refiro-me à prevalência (e transparência) absoluta da razão econômica na gênese de uma ‘sociedade’ que, por isso mesmo (se Mauss e Durkheim têm alguma razão...), dificilmente poderia atender por esse nome” (ARANTES, 2004, p. 58-59).

tsarismo e sua forma de trabalho servil, ao invés de derrubá-lo<sup>23</sup>. Por outro lado, o “privilégio do atraso histórico” (TROTSKY, 1961, p. 4 – tradução nossa), do qual fala Trotski no primeiro capítulo de sua *História da Revolução Russa*, era uma forma de explicar as possibilidades revolucionárias na Rússia, que seria uma espécie de grande salto adiante, pulando de uma vez só “do arco e flecha para o rifle” (TROTSKY, 1961, p. 4 – tradução nossa), sem percorrer os caminhos intermediários – que o progresso seja medido pelo desenvolvimento militar não é nenhuma idiossincrasia, afinal, afirmava Adorno (2009, p. 266) em sua *Dialética negativa* que “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica”. De todo modo, *o atraso aparece como uma grande chance de modernização*<sup>24</sup> – surge daí também toda a série de grandes expectativas em relação ao *Brasil, país do futuro*. Assim, as elaborações teóricas sobre o subdesenvolvimento estiveram quase sempre atreladas a um “tempo nacional”, digamos assim, em que se vive a expectativa de superação dessa condição subalterna e vergonhosa – não importa se tais expectativas tivessem uma coloração progressista-reformista ou francamente revolucionário-socialista. De todo modo, chegaria a hora de *tirar o atraso* – não é acaso também que Schwarz escreva no prefácio à *Crítica da razão dualista* de Chico de Oliveira (2003, p. 19) que “a pobreza e a sua superação eram a nossa chance histórica!”. A temporalidade nacional segue então como uma sequência mais ou menos alternada de expectativa e frustração. Ora, a originalidade de Schwarz, no interior da tradição de interpretações do Brasil, foi mostrar que tal frustração está traçada como destino na constituição mesma daquilo que chamamos de *nacional*. Nos termos de Arantes:

A formação nacional é de fato vista como uma tarefa inconclusa de apropriação da normatividade burguesa encarnada pelos países que nos servem de modelo, agora, depois da Queda, como um trabalho de Sísifo empulhado pela ladainha da modernidade incompleta [...]. E assim, de eufemismo em eufemismo, apenas um esforço suplementar nos separaria do concerto das nações evoluídas, e por aí afora desde a Independência. Deu no que deu, como sabemos: quer dizer, a modernização já se completou faz tempo (não nascemos modernos?), não há nada para realizar, ou por outra, ela é a repetição dessa promessa sem futuro, repetição prática e ideológica [...]. Extrapolação? Acho sinceramente que não. Penso até que sem nenhum arbítrio esse destino está escrito na compulsão à repetição que anima o narrador machadiano decifrado pelo Roberto, como já disse. (ARANTES, 1996b, p. 134-135).

Ou seja, *não há nenhuma formação inconclusa, a formação está terminada*. E aqui Paulo Arantes opera uma ruptura radical com toda a tradição crítica brasileira

---

23 “[...] a introdução de certos elementos da técnica e do treinamento, principalmente militar e industrial, do Ocidente sob [o czar] Pedro I levou a um fortalecimento da servidão como a forma fundamental de organização do trabalho” (TROTSKY, 1961, p. 5 – tradução nossa).

24 “O fato de a Alemanha e os Estados Unidos terem agora ultrapassado economicamente a Inglaterra tornou-se possível pelo próprio atraso de seu desenvolvimento capitalista” (TROTSKY, 1961, p. 4 – tradução nossa).

(pois não se projeta o Estado-nação moderno como horizonte de emancipação<sup>25</sup>) e se mantém fiel a ela ao mesmo tempo, empregando suas categorias de análise. Se o pressuposto latente de tal tradição crítica é pensar *uma saída para o Brasil* (já Schwarz identificara o contrassenso de uma leitura d'*O capital*, no “Seminário Marx”, com a finalidade de resolver os impasses da industrialização brasileira e não de elaborar uma teoria crítica do capitalismo a fim de superá-lo), trata-se de assumir de uma vez por todas que “Brasil” é um projeto distópico e genocida, momento intrínseco ao processo de imposição das relações sociais fundadas na produção de mercadorias forjada sob a violência do governo da ralé colonial e da integração nacional. A *revolução*, se ela ainda tem alguma atualidade, deve perder seu célebre predicado de “brasileira”.<sup>26</sup> Se a periferia sempre foi a *exceção normal*, trata-se então ainda de quebrar o feitiço da norma capitalista:

Seja como for, a Revolução, uma vez acionado o alarme de incêndio que a máquina infernal do capitalismo não deixa de trazer instalado no seu sistema de válvulas de escape, é a única Saída de Emergência, e por mais assombroso que pareça, pela porta estreita e altamente ambivalente da Exceção. Há razões para essa bifurcação trágica, e elas não são banais nem filosoficamente neutras [...]. Pois a Exceção [...] tanto anuncia a redenção quanto o fundo que uma parcela da humanidade tocou. (ARANTES, 2014, p. 271).

Resolver o problema evocando a Revolução pode parecer um retorno cômico às boas coisas de sempre, ignorando as coisas novas e ruins. Entretanto, o sentido da Revolução como *Exceção* (grafada com maiúscula tal como outrora escrevia-se *História*) deveria ser esmiuçado. A reflexão sobre a atualidade da Revolução em *O novo tempo do mundo*, última obra de Paulo Arantes (até o momento da redação deste texto), aparece de forma quase escondida, e no entanto ela é central, de modo que o leitor desatento pode muito bem passar despercebido por ela, retendo somente certo “pessimismo” em relação às “expectativas decrescentes”. Entretanto, trata-se precisamente do contrário, pois não há nenhuma melancolia nostálgica frente

---

25 “Se a esquerda intelectual brasileira pretende mesmo algum dia despertar do coma profundo em que se encontra, creio que a primeira providência seria repassar os grandes lugares-comuns de nossa tradição crítica por um prisma teórico e político à altura da ruptura de época que estamos atravessando às cegas. A começar pelo espantoso sentido ultramoderno da colonização [...]. Aqui uma primeira revisão. De tempos em tempos, algum sábio entra em campo para anunciar que a reviravolta salvadora de que o país carece mesmo é um choque cavalariço de capitalismo. Síndrome análoga na esquerda progressista, que ato contínuo apresenta sua candidatura para fazer a mesma coisa. Ocorre que é bem possível que a verdade esteja na contramão dessa fantasia punitiva. A desgraça nacional não decorre de uma carência originária, mas de uma demasia monstruosa; a rigor padecemos desde sempre de um excesso de capitalismo, se é que se pode falar assim” (ARANTES, 2014, p. 321).

26 “Por essas e outras é que a eleição de um operário metalúrgico para a Presidência da República derruba de vez a teoria crítica brasileira, como a eleição anterior de um sociólogo desnudava a dimensão afinal afirmativa daquela mesma tradição. Como observou um jovem historiador, *cum grano salis*, um retirante presidente supera de uma vez por todas os ‘impasses do inorgânico’ e arremata a obra-prima de Caio Prado Jr., virando com uma pá de cal sua última página: então era isso a Revolução Brasileira?” (ARANTES, 2014, p. 350).

ao esgotamento do processo social que servia de lastro para o moderno horizonte progressista da história, embora a contraposição entre duas temporalidades (a moderna “clássica”, orientada para o futuro, e a nossa, a do futuro presentificado) seja um recurso crítico constante. Entretanto, a exceção a que Paulo Arantes se refere é ambivalente (tal como em Benjamin) pois

[...] não está excluído que a saída abra para o abismo. Ou para o círculo vicioso do colapso sem fim: basta imaginar o mundo como um único campo de refugiados de catástrofes humanitárias, ou a famigerada sociedade global finalmente alcançando seu ideal, [...] sendo o *capitalismo de desastre* enfim apenas a última palavra nos negócios da fronteira. (ARANTES, 2014, p. 271).

Ora, o que significa pensar a exceção tanto como a regra (como o horror contemporâneo do capitalismo de desastre) quanto como “aquilo que salva”? Seria necessário, antes de tudo, considerar uma *negatividade intrínseca à exceção* de modo que, para além da constatação da interdependência entre exceção e normalidade, da análise da continuidade entre Paz e Guerra (objeto de análise do livro *Extinção*), trata-se de pensar a revolução como a exceção não normal, o Acidente que vai para além dos *acidentes normais* do capitalismo de desastre. Apesar de o autor vez por outra anunciar a obsolescência da negação determinada (e no limite, da própria dialética), essa perigosa ambiguidade da exceção não deixa de ser uma negatividade imanente que aponta tanto para o Nada (uma *passagem do dois ao zero*, em que a dualidade se resolve como desintegração), quanto para a possibilidade de saída do círculo infernal. Em um outro registro, ainda vale o verso de Hölderlin (que para Bloch é a síntese da própria ideia de dialética): “Onde há perigo, cresce / também o que salva”. A utopia portanto não é o alicerce positivo em um *fora*, mas, pensada como ruptura do curso histórico, deve encontrar o antídoto da Revolução no veneno fornecido pelo presente. “Só se sai a partir de dentro” (ADORNO, 2012, p. 411). Essa ambivalência demoníaca da exceção é a própria ambivalência dialética do *mal*<sup>27</sup>. Apesar de anunciado que “nenhum futuro será parido por esse círculo infernal, nenhuma gestação imanente movida a quantas negações da negação se queira” (ARANTES, 2014, p. 398), podemos

---

27 O demoníaco e a dimensão fáustica da dialética (que chegou a ser acusada de satanismo filosófico) são fato conhecido e ponto de partida para o ensaio “Origens do espírito de contradição organizado” (ARANTES, 1996a). Portanto, não é nada filosoficamente neutro e tampouco somente gracejo estilístico que em seu ensaio “Depois de junho a paz será total” o “demoníaco” seja predicado tanto dos “porcos endemoniados” (os “demônios fardados”), quanto daquela “legião sem nome [que] começou a mostrar a cara em Junho” (ARANTES, 2014, p. 458 ss.).

arriscar dizer que a “verdadeira exceção” (a exceção revolucionária) é uma espécie de negação determinada do normal, é a *exceção da exceção*<sup>28</sup>.

A Revolução não é, portanto, uma *necessidade histórica* inscrita na realidade tal como um destino, ela é antes o contrário: a contingência radical que quebra o nexo causal do desenvolvimento lógico das coisas. Assim, ao mesmo tempo que Arantes anuncia que não há “nenhum milagre dialético disponível que desentranhe alguma etapa superior do que quer que seja desse último círculo da religião capitalista”, ele diz que esse “*milagre ameaçou acontecer em Junho [de 2013]*” (ARANTES, 2014, p. 398, p. 455) – no caso, porém, o milagre da Recusa, e não a superação como uma *Aufhebung* de um processo acumulado. Pensar a Revolução como ruptura histórica e como Exceção (que não deixa de ser uma forma de negação) significa retirar dela todo seu teor progressista, de modo que a própria ideia de acúmulo de experiência histórica (que está na base da própria ideia de formação) muda de sentido, *pois no momento do colapso reconhece-se retroativamente o verdadeiro “sentido da formação”* – e no limite, o sentido da dialética. A proximidade com o Horkheimer de *O Estado autoritário* (1942), com sua crítica da ideia de *maturidade* (do processo histórico), é latente. Se Horkheimer via naquela formação social do terror a forma final do desenvolvimento capitalista, é porque não há nada ali sendo “maturado” ou “gestado”, de modo que naquele momento tornou-se necessário afirmar que “a dialética não é idêntica à

---

28 Retomando, portanto, a discussão marginal introduzida na n. 10, acima, a questão, no fundo, é se, diferentemente do modo não dialético, ou, se se quiser, *pós-dialético* como Arantes interpreta a sua própria obra, aquilo que é analisado no *Sentimento da dialética* é de fato apenas a oscilação aparentemente descolada entre extremos antinômicos, e não, talvez, a própria totalidade antinômica negativa que põe as condições do comportamento oscilante; em outras palavras, não a “alternância indefinida que não se resolve”, mas aquilo que ela, como comportamento intelectual necessário, revela sobre a realidade sobre a qual oscila: a sua estruturação não apenas dual, mas verdadeiramente antinômica, na qual cada extremo imobiliza o outro e paralisa o movimento da totalidade. Em todo caso, em Arantes já não há nada de dialético nesse “presente perpétuo” que Adorno interpreta como “dialética paralisada”, isto é, como uma acumulação de tensão que permite prever uma superação imanente, de que tipo for, adiada *sine die*, mas ainda assim posta. Ao contrário, a experiência brasileira, conceituada por Schwarz, de que a coexistência da dualidade *não tende a nada*, mostraria antes a verdade de uma destemporalização do tempo histórico que ainda viria a ser experimentada no centro do capitalismo. Dando nome aos bois, a dialética que não dá em nada (*i.e.*, uma dialética desdialetizada) não é outra coisa senão a dialética do capital, ou seja, uma dialética que não produz o “*totum* utópico-concreto”, como esperava Ernst Bloch, mas sim o grande Nada (também Günther Anders se referia ao apocalipse nuclear como o “Nada total”). Isso significa dizer que o capitalismo já não permitiria mais alguma espécie de “negação determinada”, isto é: não está gerindo nenhuma forma de vida superior a partir de suas contradições imanentes. Nas palavras do próprio autor: “Convenhamos que parece não haver ainda milagre dialético disponível que desentranhe alguma etapa superior do que quer que seja desse último círculo da religião capitalista: um século de guerra social pode ter mostrado que nenhum futuro será parido por esse círculo infernal, nenhuma gestação imanente movida a quantas negações da negação se queira. A tarefa da nova geração agora é outra: como se livrar desse sistema de normas, práticas, dispositivos, de todo esse cerimonial de acumulação, de sofrimento alimentado por seus próprios adoradores? Numa palavra, como sair?” (ARANTES, 2014, p. 398). A *saída* (a exceção da exceção) significa, no limite, a desativação da própria dialética.

evolução” (HORKHEIMER, 1987, p. 307). Do mesmo modo como Arantes defende que não há “nenhum futuro” a ser “parido” a partir de uma “gestação imanente” (a crítica é dirigida aos dialéticos “científicos” e progressistas), também para Horkheimer (1987, p. 307) “a doutrina da obstetrícia rebaixa a revolução a mero progresso”. A partir daquele momento histórico (prestemos atenção à data do texto de Horkheimer) já não se pode compreender o futuro como um bebê do presente (a não ser que se trate do bebê de Rosemary ou de um filhote de ornitorrinco). Afinal, “a ideia da obstetrícia corresponde exatamente à história da burguesia” (HORKHEIMER, 1987, p. 306). Portanto, no caso de Arantes, qual a relação entre o diagnóstico sobre o fim da formação, em que não há mais nada a ser *gestado* e *amadurecido*, e a ideia de Revolução que é sugerida nas entrelinhas? Nos termos de Horkheimer (1987, p. 305), “para o revolucionário o mundo sempre esteve maduro”. Portanto, não há nada a esperar, salvo que a desesperança se torne produtiva.

Uma hipótese sobre como Walter Benjamin interpretaria o presente (que se encontra estrategicamente nas linhas finais do ensaio introdutório de *O novo tempo do mundo*) nos dá uma imagem do possível:

Se Walter Benjamin pudesse incluir postumamente um parágrafo na entrada “Alarme de Incêndio” de sua *Rua de mão única* – entrada na qual redefiniria a luta de classes, não como correlação de forças sopesadas numa gangorra sem fim, mas como urgência de apagar o incêndio geral que de qualquer modo os dominantes já atearam –, é bem provável que reconhecesse nesse aparente eterno retorno de uma conjuntura em que campo de experiência e horizonte de expectativa voltaram a se sobrepôr, depois de seu longo divórcio progressista, a fisionomia mesma da Revolução, o Acidente original, em suma. (ARANTES, 2014, p. 97).

## SOBRE OS AUTORES

**LUIZ PHILIPPE DE CAUX** é professor de Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (CCHLA/UFRN).

E-mail: [luiziphilipedecaux@gmail.com](mailto:luiziphilipedecaux@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-2458-5563>

**FELIPE CATALANI** é doutorando em Filosofia na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP).

E-mail: [felipecatalani@gmail.com](mailto:felipecatalani@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-5133-3145>

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Soziologische Schriften I* (= Gesammelte Schriften, Bd. 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- \_\_\_\_\_. Zum Studium der Philosophie. In: \_\_\_\_\_. *Vermischte Schriften II* (= Gesammelte Schriften, Bd. 20.1). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 318-326.
- \_\_\_\_\_. *Minima Moralia*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ARANTES, Otilia; ARANTES, Paulo. *Sentido da formação: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- ARANTES, Paulo. Para onde caminha o bonde da filosofia?. Entrevista concedida a Vinicius Torres Freire e Fernando de Barros e Silva). *Folha de S. Paulo*, 6 de fevereiro de 1994.
- \_\_\_\_\_. O positivismo no Brasil: breve apresentação do problema para um leitor europeu. *Novos Estudos Cebrap*, n. 21, julho de 1988a, p. 185-194.
- \_\_\_\_\_. Manias e campanhas de um benemérito: breve nota sobre o Dr. Pereira Barreto e o positivismo no Brasil, em resposta a Luiz Antonio de Castro Santos. *Novos Estudos Cebrap*, n. 22, outubro de 1988b, p. 199-204.
- \_\_\_\_\_. Ideias ao léu. Digressão a propósito de “O avesso da dialética”. *Novos Estudos Cebrap*, n. 25, 1989, p. 61-74.
- \_\_\_\_\_. Tentativa de identificação da ideologia francesa. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 28, 1990, p. 74-98.
- \_\_\_\_\_. Ideologia francesa, opinião brasileira: um esquema. *Novos Estudos Cebrap*, n. 30, 1991, p. 149-161.
- \_\_\_\_\_. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. Hegel, frente e verso: nota sobre achados e perdidos em História da Filosofia. *Discurso*, n. 22, 1993, p. 153-165.
- \_\_\_\_\_. *Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- \_\_\_\_\_. A transformação da filosofia. *Folha de S. Paulo*, 1º de maio de 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *O fio da meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996b.
- \_\_\_\_\_. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004. (Coleção Baderna).
- \_\_\_\_\_. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014. (Coleção Estado de Sítio).
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (= Obras escolhidas, I). 7. ed. Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CANDIDO, Antonio. Dialética da malandragem (caracterização das *Memórias de um sargento de milícias*). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, 1970, p. 67-89.
- CATALANI, Felipe. *Filosofia moral no mundo do pós-guerra: estudo sobre Adorno*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: USP, 2019.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

- FELDMANN, Daniel. A crise permanente do capital e os sentidos do novo nacionalismo autoritário no século XXI (manuscrito), 2019.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4. ed. São Paulo: Unesp, 1997.
- HORKHEIMER, Max. Autoritärer Staat. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Frankfurt am Main: Fischer, 1987, p. 293-319.
- LYRA, Frederico. A propos du Nouveau Temps du Monde. *Jaggernaut*. n. 1, Paris: Crise et critique, 2019.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MENEGAT, Marildo. Prefácio: Um intelectual diante da barbárie. In: ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014. (Coleção Estado de Sítio).
- OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista: o ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- OLIVEIRA, Pedro Rocha de. The primitive accumulation of Frankfurtianism: notice on Brazilian critical theory. London, *Culture, Theory and Critique*, v. 3, n. 53, 2012, p. 305-322.
- PORCHAT, Oswaldo. Um ensaio brilhante de um intelectual maduro. *Novos Estudos Cebrap*, n. 39, 1994, p. 251-254.
- PRADO JR., Bento. Prefácio – O pressentimento de Kojève. In: ARANTES, Paulo. Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 9-17.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1961.
- ROMERO, Sílvio. *A philosophia no Brasil: ensaio crítico*. Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung, 1878.
- SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erdeim Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.
- SCHWARZ, Roberto. Pressupostos, salvo engano, de “Dialética da malandragem”. In: \_\_\_\_\_. *Que horas são?* Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 129-155.
- \_\_\_\_\_. *Seqüências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. 5. ed. São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. As ideias fora do lugar. In: \_\_\_\_\_. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. 6. ed. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2012a. \_\_\_\_\_. *Martinha versus Lucrécia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.
- TROTSKY, Leon. *The history of the Russian Revolution*. Chicago: Haymarket Books, 1961.