UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIA CRISTINA DANIELS

Dialética da *Aufklärung* na experiência intelectual brasileira: uma reflexão sobre a falência da crítica

São Paulo
2015

Maria Cristina Daniels

Dialética da *Aufklärung* na experiência intelectual brasileira: uma reflexão sobre a falência da crítica

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do prof. dr. Paulo Eduardo Arantes, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Folha de aprovação

Resumo

Interpretando *Sentimento da dialética*, de Paulo Arantes, situado na tradição da filosofia hegeliana, a partir de seu vínculo com *Ressentimento da dialética*, do mesmo Autor, e inserido na dialética da *Aufklärung*, tal como a concebem Adorno e Horkheimer, a pesquisa busca apontar que o ponto de partida da crítica antissistêmica, hoje, é a resistência à sua conversão em ideologia.

Palavras-chave: dialética na periferia do capitalismo; avanço capitalista desigual e combinado; experiência intelectual; *Aufklärung*; neoliberalismo, *Ideologiekritik*.

Abstract

The starting point of this study is the work of Paulo Arantes, *Sentimento da dialética*, which follows the Hegelian philosophical tradition. In addition, it takes into account the relationship of this book with another, *Ressentimento da dialética*, by the same author. It is an attempt to contextualize the two works in the dialectic of Aufklärung, according to the interpretation of Adorno and Horkheimer. Finally, the research seeks to demonstrate that the antissistêmica Critical depends on the resistance to his own conversion in ideology.

Keywords: dialectic in the periphery of capitalism ; uneven and combined development of the capitalism; intellectual experience; Aufklärung; neoliberalism; *Ideologiekritik*

Sumário

Introdução.....7

I. O déficit inerente à pesquisa.....15

II. A raiz kantiana do irracionalismo.....26

III. Dialética negativa: a experiência intelectual brasileira na *Aufklärung*.....45

IV. Anti-intelectualismo, recondução da crítica em falso.....82

V. Dialética negativa no contexto da *Aufklärung:* Pré-história, Modernidade, Contemporaneidade.....97

Finalizando.....125

Anexo
A abstração na pré-história do intelectual universal – O ciclo da *intelligentsia* francesa setecentista.....129

Referências bibliográficas.....158

Introdução

À guisa de introdução, apresentamos em linhas gerais a intenção que norteou a evolução da presente reflexão. Inicialmente buscávamos uma perspectiva de reconstituição possível da articulação histórica entre o plano de evolução da sociedade e do processo de representação que o acompanha, articulação fundamentalmente entendida como aquela por meio da qual a consciência chega a discernir as aparências entre falsas e verdadeiras, na tradição dialética materialista. Este ângulo pressupunha um desdobramento que é antes o encobrimento histórico do vínculo entre evolução social e plano cognitivo, cuja origem é remontada pela dialética da *Aufklärung*, tal como descrita por Adorno e Horkheimer1, e cuja configuração é moderna, precisamente um efeito do retrocesso da Revolução burguesa, a partir de 1848. Assim, passamos a explorar esse obscurecimento da perspectiva da sujeição do processo de emancipação da subjetividade à evolução do capitalismo, tal como é sondado na *Dialética negativa*, de Adorno, no capítulo dedicado ao modelo de "Liberdade", cuja concepção "tradicional" é relacionada intrínsecamente às bases da Modernidade. Trata-se de criticá-la como resultado de um momento histórico específico de reinvenção da repressão social que se reflete na filosofia e, particularmente, na teoria kantiana da liberdade, por meio da qual imprime-se à razão o cunho mesmo do plano da força bruta2 – não é à toa que Kant estende a lei da causalidade ao plano formal 3–; em contraposição a uma dialética da

---

[1] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialética do Esclarecimento,* doravante DE.

[2] T. Adorno, *Negative Dialektik,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990; edição brasileira: *Dialética Negativa*, trad. Marco Antonio Casanova *,* Zahar, 2009, *Dialectique Négative*, Paris, Payot, 1978. Doravante, DN. As citações serão extraídas da tradução brasileira.

[3] A ideia de liberdade em Kant é "incorporada à causalidade do mundo dos fenômenos", não obstante a contradição com a natureza exclusivamente racional dissociada de toda empiria que ele confere ao conceito. "Kant exprime esse fato na proposição sobre os seres que não poderiam agir senão a partir da ideia de liberdade, seres cuja consciência subjetiva está presa a essa ideia. Sua liberdade tem por base a sua ausência de liberdade, o não poder agir e outro modo [...]; o ser da liberdade seria confiado à causalidade da existência espaciotemporal. Se a liberdade é estabelecida positivamente, como um dado ou algo

liberdade, como uma experiência cuja lembrança remonta à pré-história da sociedade, bem como ao momento original da *Aufklärung*, onde a irrupção da dialética emancipadora do pensamento coincide com a sua repressão. Acabamos por ser remetidos às características emancipatórias do pensamento dialético que foram recalcadas pela racionalidade burguesa, a passividade e a inconsciência como momento do pensamento entendido como espontaneidade e, nessa direção, chegamos ao que pode ser entendido como um "achado arqueológico", que Adorno denomina *das Hinzutretende*[4], um rudimento intermediário da trasição entre organismo e consciência, cuja hipótese contribui de maneira inestimável para ultrapassar o falso dilema embutido na relação sujeito-objeto que, inclinando o pensamento a reduzi-la a um de seus polos (na verdade sempre o subjetivo, ao qual reconduz a alternativa objetivista que por si mesma pressupõe a superconsciência do sujeito) condena a representação da realidade ao idealismo. Submetido ao sortilégio da dualidade, derivado da abstração social invencível em face da inexistência de participação política, está o próprio materialismo[5], para além de suas declarações de princípio – aqui já reponta certa semelhança com o convívio dos opostos na *intelligentsia* nacional que, por certo, não é mera coincidência. A sondagem, porém permanecia abstrata. Sua concretização e, com ela, o conhecimento da verdadeira natureza de seu objeto, se deu com a vinculação ao plano nacional que, em boa medida, corrigiu a direção da pesquisa. Reencontramos a ruptura entre processos cognitivos e evolução social, tematizada em *Sentimento da Dialética*, de Paulo Arantes, mas agora da perspectiva que nos concerne, isto é, a da experiência

---

inevitável em meio ao dado, ela se transforma imediatamente na não-liberdade. Mas a paradoxia da doutrina kantiana da liberdade corresponde rigorosamente à sua localização na realidade. A ênfase social na liberdade como um existente segue lado a lado com uma repressão não-atenuada e, no domínio da psicologia, com traços coercitivos. Essa repressão e esses traços são comuns à filosofia moral kantiana em si antagonística e a uma prática criminológica na qual a doutrina dogmática da liberdade da vontade se alia com a necessidade de punir severamente, sem levar em conta as condições empíricas. Todos os conceitos que, na *Crítica da Razão Prática*, em honra da liberdade, devem preencher o abismo entre o imperativo e os homens são repressivos: lei, obrigação, respeito, dever. Uma causalidade derivada da liberdade corrompe a liberdade e a transforma em obediência." DN, 196.

[4] Cf. DN, Zahar, p. 193; Suhrkamp, p. 227. A interrupção da redução idealista da relação sujeito-objeto passa necessariamente, como pretendemos mostrar, pela Crítica da Teoria do Conhecimento.

[5] Lembremos que a persistência do idealismo no próprio Marx não é um diagnóstico novo. Confronte-se, então, nesta passagem de Adorno, a redução à subjetividade acima referida: "Em Marx a superação do idealismo hegeliano não é completa como supõe a incorporação do materialismo à dialética": "Marx acolheu de Kant e do idealismo alemão a tese do primado da razão prática e o aguçou até a exigência de transformar o mundo, ao invés de simplesmente interpretá-lo. Impõe-se aqui o modelo real do princípio de identidade que é combatido enquanto tal pelo materialismo dialético, o esforço por igualar ao sujeito aquilo que lhe é desigual". DN, Zahar, 205; Payot, 191; Suhrkamp, 242.

intelectual brasileira, especificamente através da noção que a qualificava, isto é, da dialética negativa, ao mesmo tempo expressão de um desdobramento ideológico do avanço do sistema capitalista que, prenunciado na periferia do capitalismo, estendera-se aos países centrais a partir da globalização do capital. O diagnóstico associa-se à análise da obra de Antonio Candido e Roberto Schwarz. Esta trajetória, ao mesmo tempo, faz com que se esclareçam os pressupostos do programa materialista de interpretação da realidade brasileira, que são também a condição de possibildiade desta reflexão crítica, por meio dos quais, finalmente, somos reenviados ao vínculo da experiência local com a dialética da *Aufklärung*. Quanto a tais pressupostos, podemos dizer que, comparando os estudos, percebe-se que a pretendida continuidade entre o plano social e o plano das ideias não é outra, para a problematização do vínculo entre processos cognitivos e realidade social, do que a continuidade entre a forma literária e a forma social, guardadas as diferenças entre arte e teoria. – É preciso abrir parêntesis aqui para salientar que a exposição leva decididamente em conta que essas diferenças estão muito longe de ser absolutas, procurando orientar-se pela afinidade essencial entre ambas, tal como a explicita Theodor Adorno6. – Segundo Roberto Schwarz, que analisa o primeiro

---

6 Vale a pena citar a seguinte passagem extensa na medida em que tanto aproximando quanto diferenciando arte e filosofia dá uma ideia rigorosa do princípio formador a que esta exposição gostaria de obedecer: "O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. [...] Filosofia é o que há de mais sério dentre todas as coisas, e, no entanto, ela não é tão séria assim. Aquilo que aspira ao que ele mesmo não é já *a priori* e sobre o que não possui nenhum poder atestado notoriamente pertence ao mesmo tempo, segundo o seu próprio conceito, a uma esfera do indômito, que foi transformada em tabu pela essência conceitual. O conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da *mimesis*, senão na medida em que se apropria de algo dessa *mimesis* em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela. Dessa forma, o momento estético, ainda que por uma razão totalmente diversa do que em Schelling, não é acidental para a filosofia. Não é menos sua tarefa, porém, suprassumi-lo no rigor [*Verblindichkeit*] de suas interpretações [*Einsichten*] do que é real. Estas interpretações e o jogo são os seus polos. A afinidade da filosofia com a arte não lhe dá o direito de tomar empréstimo junto à arte; e esse fato se acirra ao máximo se pensarmos que esse empréstimo se dá em virtude das intuições que os bárbaros tomam como prerrogativa da arte. Mesmo no trabalho artístico, elas quase nunca irrompem isoladas, como raios caídos do céu. Elas crescem juntamente com a lei formal do constructo; se quiséssemos prepará-las de maneira artificial para vir à tona isoladamente, elas se dissolveriam. O pensamento não protege completamente nenhuma fonte, cujo frescor ele tivesse liberado do pensamento; não está disponível nenhum tipo de conhecimento que seja absolutamente diverso daquele que dispõe e diante do qual o intuicionismo foge em pânico vão. A filosofia que quisesse imitar a arte, que quisesse ser por si mesma obra de arte, arriscaria a si mesma. Enquanto para a filosofia precisamente a sua relação com o heterogêneo é temática, ela postularia a pretensão de identidade: a pretensão de que o seu objeto imergisse nela, assinalando ao seu modo de procedimento uma supremacia à qual o heterogêneo se anexaria como material *a priori*. Arte e filosofia não têm o seu elemento comum na forma ou no procedimento configurador, mas em um modo de procedimento que *proíbe a pseudomorfose*. As duas permanecem incessantemente fiéis ao seu próprio teor através de sua oposição; a arte, na medida em que se enrijece contra as suas significações; a filosofia, na medida em que não se atém a

êxito dessa articulação entre literatura e sociedade, na crítica literária nacional, que foi o ensaio de Antonio Candido sobre as "Memórias de um sargento de milícias", "trata-se de ler o romance sobre fundo real e de estudar a realidade sobre fundo de romance"7, tendo como mediadora a forma. É esta mediação formal que também se estende ao plano teórico, exceto que sem a finalidade mimética, e, sim, reflexiva. Voltando a apropriação desses estudos literários pela reflexão de *Sentimento da Dialética*[8], verificamos que seu Autor, acompanhando de perto os resultados críticos que a literatura nacional, segundo ele mesmo, pôde oferecer com excelência e muito antes que as demais áreas, transfere para o plano da experiência intelectual, na tradição filosófica do hegelianismo, a questão que, no fundo, perfaz com os dois planos uma única problemática. Isto principalmente através da obra de Roberto Schwarz que, com o estudo sobre Machado de Assis e o já famoso diagnóstco das "ideias fora do lugar" inaugura uma verdadeira plataforma nacional de observação, a partir da qual passamos a contribuir do nosso próprio ponto de vista para o diagnóstico de época sobre a totalidade das relações sociais. Desnecessário sublinhar que uma tal realização teórica herda e faz jus a toda uma tradição crítica nacional, de Caio Prado Jr. e Sérgio Buarque de Holanda, a Florestan Fernandes, sem esquecer de Cruz Costa, entre outros, ao mesmo tempo que se beneficia de outros êxitos contemporâneos que compõem com ela uma verdadeira constelação – é o caso, para falar do que concerne mais diretamente à questão, na história, dos estudos de Fernando Novais, cujo primeiro passo fora dado na década de 1940, por Caio Prado Jr. e desde então permanecera sem continuidade. Por meio deles chegou-se à elucidação da enigmática compatibilidade econômica entre o regime escravocrata de produção que especificava o Brasil colonial e o mercantilismo que então implantava o sistema capitalista centralizado na Europa; foi o que permitiu a Roberto atinar com a matriz prática do convívio dos contrários na vida intelectual brasileira, identificado, por sua vez, por Antonio Candido9. Lembremos agora que o raciocínio de *Sentimento* não se completa sem um outro livro, que é *Ressentimento da*

---

nenhuma imediatidade. O conceito filosófico não renuncia à nostalgia que anima a arte como algo não-conceitual e cujo preenchimento escapa de sua imediatidade como de uma aparência. *Organon* do pensamento e, não obstante, o muro entre este e aquilo que há para pensar, o conceito nega essa nostalgia. A filosofia não pode nem contornar uma tal negação, nem se curvar a ela. Nela reside o esforço de ir além do conceito por meio do conceito." DN, Zahar,21-2; Payot, 20; Suhrkamp, 26.

7 "Pressupostos, salvo engano, de 'Dialética da malandragem'", in *Que horas são?,* p. 140.

8 Paulo Arantes, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz,* doravante SD.

9 Em todo esse parágrafo não fazemos mais que resenhar passagens de *Sentimento.*

Dialética10. Exploramos o vínculo em que consiste, salvo engano, essencialmente, essa continuidade, a saber, a articulação das oscilações geopolíticas determinadas pelo desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo com as alternâncias próprias da *intelligentsia* moderna que caracterizam uma dialética negativa, que confere à experiência intelectual caráter rapsódico. Em primeiro lugar, aprende-se com *Ressentimento* a ler a interversão do esforço de representação da consciência, o esfumaçamento do discernimento, pela reflexão, entre aparências falsas e verdadeiras, que não é outra coisa senão as desventuras da dialética, enquanto expressão do conflito histórico ao longo do desenvolvimento do capitalismo, aprende-se a ler essas desventuras na figura moderna do intelectual, que é aquele que mais completamente a encarna11.

Por esse passo, conduzindo a análise do processo de alienação sob o prisma da destruição do vínculo entre ideias e realidade social até seu produto mais concreto, qual seja, a figura do intelectual, Paulo Arantes estende a nossa recém-inaugurada "plataforma de observação" até o ponto de vista específico do indivíduo, que é o do pensamento concreto, completando, assim, conforme o programa do materialismo histórico, o percurso que liga o mundo abstrato das ideias à singularidade material. Aqui é mais uma vez a tendência a redução idealista da relação subjetividade-objetividade a um de seus polos que é interrompida pela figura de um personagem social, concreto, específico na qual se pode ler ao mesmo tempo a história das ideias com suas contradições12 acumuladas pela consciência. De fato, acompanhando esse percurso que vai da pré-história – na Grécia antiga e no momento em que está surgindo a Cultura – ao nascimento da figura do intelectual – cujo arquétipo é assinalado por Montaigne – e seus desdobramentos na Modernidade – a partir da Revolução Francesa e seu retrocesso –, podemos decalcar o próprio distanciamento histórico entre ideias e realidade material que leva até à destruição do sentido da sociedade.

---

10 Paulo Arantes, *Ressentimento da dialética,* doravante RD.

11 Cf., p. ex., Paulo Arantes, RD, p.63.

12 Observe-se que o pano de fundo sob o qual se estruturam essas contradições não é outro que a contradição burguesa assinalada por George Lukács: "O trágico e o dialético da situação de classe da burguesia revela-se no fato de que não somente é do seu interesse, mas é até mesmo uma necessidade imprescindível para ela, adquirir sobre cada questão particular uma consciência tão clara quanto possível dos seus interesses de classe, mas que se torna fatal para ela, se essa mesma consciência se estender à questão da totalidade. *História e Consciência de Classe*, p. 167.

Sendo assim, é como efeito do desenvolvimento desigual e combinado do capital que interpretamos a alternância recorrente entre polos opostos que leva do ciclo francês da *intelligentsia* europeia que se instaura, nas palavras do Autor, com a "pré-história francesa setecentista do intelectual universal", e se encerra com o final destruidor e a reversão da Revolução; ao ciclo alemão que se inicia ao final do séc. XVIII, com os românticos e o idealismo, atemorizados com o Terror e, por isso, de costas para a Revolução, e se estende com seu apolitismo até o início do séc. XIX, iludindo ainda por um momento um Thomas Mann bem assentado no conceito de ironia. Em cada um desses dois ciclos verifica-se a predominância de um traço de caráter do intelectual: o *Geistreich,* na França, ao qual se opõe o *esprit de sérieux,* na Alemanha. No extremo contemporâneo do desdobramente dessa experiência, situa-se o processo da *intelligentsia* brasileira, representando a realidade intelectual nacional na periferia do capitalismo, cujas características, como se sabe, estão migrando para o centro europeu e Estados Unidos numa indicação das últimas tendências do sistema. Na vida nacional, o pensamento é marcado antes pela indistinção dos momentos de predominância de um dos polos, isto é, por um novo traço de caráter do intelectual que é a volubilidade, tal como a examina *Sentimento da Dialética*.

Como referimos, em sentido estrito, o vínculo entre ideias e evolução social é destruído em 1848, com o retrocesso da Revolução e o massacre do proletariado que decretou a luta de classes sem rebuço. É o momento em que o ponto de vista da totalidade muda de campo. Desde então, e de maneira cada vez mais radical, nenhuma outra forma de referência ao plano do Conceito é possível senão a da estreita porta que passa pelo crivo da Crítica da Economia. Aqui, observe-se que, mais uma vez, crítica do conhecimento e crítica literária estão submetidas ao mesmo regime, pois esse comprometimento afeta por igual Teoria e Arte [13] . Assim, no âmbito do desenvolvimento do capitalismo, do qual a *Aufklärung* é indissociável, pressupomos como ponto de partida a Revolução Francesa, tendo em vista o deslocamento e a substituição da Razão no centro das decisões sociais pela lógica econômica do Capital, ou Sujeito Automático. Nesse sentido, o marco inicial seria o ideal do progresso[14], em

[13] Cf., por ex., sobre essa fratura e sua relação com a realidade nacional, várias passagens esclarecedoras em Paulo Arantes, *O fio da meada*, p. 31; 39s; 48-9; 112; entre outras.

[14] Sobre o quão problemática é esta categoria até os dias de hoje dá uma ideia o seguinte comentário de Paulo Arantes : Até onde sei, Immanuel Wallerstein foi dos primeiros a notar que o capitalismo histórico é um sistema evidentemente absurdo pois afinal se acumula capital a fim de se acumular mais capital. E se assim é — se "os capitalistas são como camundongos numa roda, correndo sempre mais depressa a fim de correrem ainda mais

torno do qual se promove uma aliança de classes e o adiamento da realização da boa sociedade; o segundo momento viria com as promessas do *Welfare State*, encobrindo da ruína da civilização burguesa com as duas grandes guerras. Um novo aprofundamento do divórcio entre racionalidade e evolução social, enquanto, inversamente esta última torna-se cada vez mais legitimada pelo Mercado, tendo em vista que a nova política econômica keynesiana simplesmente sanciona a lógica de expropriação capitalista sob a tutela do Estado. A substituição integral dos ideais da Razão pelas regras do Mercado no centro da ordenação social virá com o esgotamento do Estado keynesiano, ao final da década de 1970; a hegemonia ideológica do capitalismo, com a queda da União Soviética, ao término dos anos 80; e a terceira revolução industrial, coroando, finalmente, a liberdade de mercado como princípio máximo da civilização15, com a correspondente inversão de sinal da *Aufkläfung* e naturalização (retorno ao mito) da ordem vigente. A dissociação cada vez maior ao longo desse desdobramento, descrito em três etapas, entre ordem vigente e racionalidade, evidentemente, equivale pura e simplesmente à destruição do sentido da sociedade bem como do indivíduo, ambos indissociáveis.

"Correspondentemente", no âmbito nacional, nosso parâmetro inicial seria o desenvolvimentismo como projeto nacional que conferia sentido à sociedade; seu desmentimento em seguida pelo golpe militar de 1964 16 e atrelamento das elites

---

depressa" —, torna-se ainda mais surpreendente a entronização da idéia de "progresso" como ideologia auto-justificadora da economia-mundo capitalista. Salvo engano, a menção não é ociosa: ainda segundo o mesmo Wallerstein, a noção de Progresso está ancorada numa premissa básica sobre a temporalidade, mais exatamente sobre a Modernidade como uma "temporalidade nova" . A ética protestante justamente tem a ver com essa ausência de limites inerentes à lógica da acumulação ilimitada. O argumento foi retomado por Luc Boltanski e Ève Chiapello (Le nouvel esprit du capitalisme, Paris: Gallimard, 1999), segundo os quais o "espírito" weberiano do capitalismo vem a ser a imprescindível ideologia que justifica o "engajamento" num sistema absurdo de aprisionamento dos seus agentes acumuladores numa engrenagem sem fim e insaciável totalmente abstrata. *O Novo Tempo do Mundo,* p. 67.

15 Cf., por exemplo, Leda Paulani, "O Projeto Neoliberal para a Sociedade Brasileira" *in Brasil Delivery*.

16 A seguinte passagem permite ilustrar bem a minitrajetória nacional da *Aufklärung* que temos em mente: "Seja como for, o nacionalismo desenvolvimentista armou um imaginário social novo, que pela primeira vez se refere à nação inteira, e que aspira, também pela primeira vez, a certa consistência interna: um imaginário no qual, sem prejuízo das falácias nacionalistas e populistas, parecia razoável testar a cultura pela prática social e pelo destino dos oprimidos e excluídos. [...] Nascido na conjunção de mercado interno e industrialização, o ciclo desnvolvimentista adquiriiu certo alento de epopéia patriótica a partir da construção de Brasília; o seu ponto de chegada seria a sociedade nacional integrada, livre de estigmas coloniais e equiparada aos países adiantados. É um fato que nas próprias elites existia a convicção de que essa trajetória incluíria momentos de fricção com os interesses norte-americanos. Ocorre entretanto que no início dos anos 60 se foi firmando mais outra convicção, esta explosiva, segundo a qual a firmeza do anti-imperialismo dependia de uma

nacionais ao capital imperialista; e, por fim, com a chegada à terceira revolução industrial, a supressão definitiva de qualquer possibilidade de equiparação com o desenvolvimento da metrópole e condenação do país à posição subalterna, condição que foi celebremente comparada por Francisco de Oliveira àquela do *Ornitorrinco* na escala da evolução das espécies[17], isto é, o produto estéril, subaltermo, entre a inovação truncada de gerações contemporâneas e a herança de estágios passados que não pode mais reproduzir.

Nos capítulos I e II que se seguem, temos o momento inicial da pesquisa, reflexões que se detêm ainda no plano abstrato e que serão retomadas a partir do capítulo III, em parte como pressupostos, em parte reconfiguradas conforme incorporadas e concretizadas a partir do enfoque nacional. Por último, em anexo, uma exposição um pouco mais independente, à maneira de ilustração, sobre o mecanismo de abstração social no ciclo de *intelligentsia* na França revolucionária, que, segundo *Ressentimento da dialética,* concerne a uma espécie de pré-história do moderno intelectual universal. Vale-se de um pequeno contraponto com o pensamento conservador de Tocqueville, que, à sua maneira, foi um dos primeiros a identificar de modo bastante pertinente o alheamento dos *hommes de lettres*.

---

modificação na correlação de forças entre as classe sociais dentro do próprio país. O nacionalismo só alcançaria os seus objetivos se fosse impulsionado pelo acirramento da luta de classes. Começava a radicalização social que seria cortada em 64 pelo golpe militar." Roberto Schawrz, "Fim de século" *in Sequências Brasileiras*, p.157

[17] Francisco de Oliveira, *Crítica à Razão Dualista*.

I. O déficit inerente à pesquisa

A presente exposição não se propõe pelo valor objetivo de seus conteúdos, visto que estes não poderiam justificar-se em si mesmos, por um lado, porque são bem conhecidos e razoavelmente assentados e, por outro, principalmente, porque são limitados demais para uma tese acadêmica. Agravando essa precariedade, seu ponto de partida tampouco enseja uma positiva abordagem mas, ao contrário, a mantém na antecâmera, porque radica numa perplexidade: em que pese a usurpação objetiva do capitalismo e a já reconhecida competência do crivo marxista que se encarrega por aqui de condená-lo, trata-se de uma impossibilidade, que se configura na experiência intelectual, de discernir a medida do julgamento crítico, no plano teórico tanto quanto na prática engajada, devido à opacidade produzida pela ambiguidade existente entre as declarações de princípio e a volubilidade dos correspondentes critérios. Ainda que não se trate de uma impressão[18] nova, mas que remete ao nosso já conhecido perene

[18] Não vamos comprovar essa impressão com exemplos concretos, que exigiriam enquadramento e uma demonstração exaustiva, provavelmente atravessada de sutilezas de valor documental duvidoso e externo aos nossos interesses, limitamo-nos a justificá-la reenviando à análise de Paulo Arantes da experiência intelectual. Para defender esta posição contra a acusação de "arbitrariedade" remetemos ao "Ensaio como Forma", de Adorno: "Os ideais de pureza e asseio, compartilhados tanto pelos empreendimentos de uma filosofia veraz, aferida por valores eternos, quanto por uma ciência sólida, inteiramente organizada e sem lacunas, e também por uma arte intuitiva desprovida de conceitos, trazem as marcas de uma ordem repressiva. Passa-se a exigir do espírito um certificado de competência administrativa, para que ele não transgrida a cultura oficial ao ultrapassar as fronteiras culturalmente demarcadas. Pressupõe-se assim que todo conhecimento possa, potencialmente, ser convertido em ciência. As teorias do conhecimento que estabeleciam uma distinção entre consciência pré-científica e científica sempre conceberam essa diferença como sendo unicamente de grau. Que se tenha permanecido, contudo, na mera afirmação da possibilidade de uma conversão, sem que jamais a consciência viva tenha sido transformada seriamente em consciência científica, remete ao caráter precário da própria transição, a uma diferença qualitativa. A mais simples reflexão sobre a vida da consciência poderia indicar o quanto alguns conhecimentos, que não se confundem com

convívio com os contrários que remonta ao tempo do país-colônia, uma coisa é o conhecimento do diagnóstico a que reenvia a impressão da incongruência entre princípio e critério de nossa experiência intelectual, bem como de seu condicionamento pela matriz estrutural do modo de produção que organiza a sociedade nacional; outra é suprimir a diferença entre essa compreensão formal e a experiência da necessidade dialética que se opõe efetivamente a essa ambiguidade para a qual estamos empiricamente adestrados19. Não é à toa que Paulo Arantes fala também em dualismo como "déficit"20. Déficit de imaginação21, insuficiência, mas é possível dizer também, defeito empiricamente induzido22: "[...] o dualismo, pois é de sua origem que estamos falando, antes de se tornar modelo econômico, tipologia sociológica ou chave de interpretação histórica, foi sobretudo expressão de uma experiência coletiva."23

---

impressões arbitrárias, dificilmente podem ser capturados pela rede da ciência. A obra de Marcel Proust [...] é uma tentativa única de expressar conhecimentos necessários e conclusivos sobre os homens e as relações sociais, conhecimentos que não poderiam sem mais nem menos ser acolhidos pela ciência, embora sua pretensão à objetividade não seja diminuída nem reduzida a uma vaga plausibilidade. O parâmetro desses conhecimentos não é a verificação de teses já comprovadas por sucessivos testes, mas a experiência humana individual em si mesma, que se mantém coesa na esperança e na desilusão. [...] Não passaria pela cabeça de ninguém [...] dispensar como irrelevante, arbitrário e irracional o que um homem experiente tem a dizer, só porque são experiências de um indivíduo e porque não se deixam facilmente generalizar pela ciência. Mas aquela parte de seus achados que escorrega por entre as malhas do saber científico escapa com certeza à própria ciência. Enquanto ciência do espírito, a ciência deixa de cumprir aquilo que promete ao espírito: iluminar suas obras desde dentro." Em *Notas de Literatura I,* p. 23-5.

19 Em seu modelo sobre a "Liberdade", Adorno fala especificamente sobre este condicionamento empírico da experiência intelectual que indispõe os indivíduos à liberdade, ou ao pensamento, que são coisas indissociáveis. Falaremos disso no devido tempo.

20 Comentando a extensão a José de Alencar de uma incongruência, assinalada por Antonio Candido, nos romances de Joaquim Manuel de Macedo, Paulo diz: "Esse o enorme passo adiante dado por Roberto [Schwarz]: assinalalando a presença da mesma disparidade entre enredo e notação realista na obra de Alencar, reconhecia-lhe o caráter estrutural, não só como traço de composição comum a vários autores, mas como expressão (ainda desajustada) de *uma forma elementar da vida brasileira*. Conjugando então inocentemente matéria local e molde europeu, Alencar compunha igualmente um mundo literário fraturado: aí o déficit de que falávamos, um defeito congênito de composição que segundo Roberto acaba configurando uma dualidade, mas agora com sinal negativo, sinal de um impasse formal que compromete pela raiz o valor da obra." *Sentimento;* para a análise de Roberto Schwarz, ver *Ao Vencedor as batatas,* p. 48, 54.

21 A *Dialética do Esclarecimento* fala, por exemplo, em atrofia da imaginação na sociedade burguesa (p. 46); "Elementos do Antissemitismo" dedica-se fundamentalmente a descrever o fenômeno da paranoia coletiva socialmente engendrada, referindo-se também ao comprometimento da imaginação (ver, p. ex. p. 180, 187).

22 Na *Dialética Negativa*, a forma mais emblemática desse adestramento da sensibilidade resulta no afastamento da realização prática da liberdade por sua interiorização, voltaremos ao tema – cf., Zahar, p. ex., p. 182-3.

23 SD, p. 22. A referida experiência corresponde à persistente redução de relações dialéticas a puro dualismo.

Sublinhe-se a advertência de Adorno: "A posição-chave do sujeito no conhecimento é *experiência*, não *forma*; o que em Kant chama-se enformação [*Formung*], é essencialmente deformação"24 – gr. nosso.

Assim, percorrendo o fio histórico sob um certo prisma da *Aufklärung*, esperamos entender melhor a inconstância entre princípio orientador e critérios de julgamento, remontando a esse condicionamento da experiência ou ainda deformação da imaginação, que mantém afastados plano cognitivo e plano social; isto, menos com o intuito de trazer informações novas do que de contribuir como modelo25 de reflexão, isto é, como *ensaio* reflexivo que busca ininterruptamente realizar em si mesmo a resistência crítica à cisão entre plano formal e plano objetivo, responsável por obscurecer os critérios perante o próprio juízo que os formulou. Este redobro do juízo sobre si mesmo é, de fato, a primeira providência antes que a exposição seja possível: se é que a limitação dos conteúdos pode ser contornada, então, é preciso torná-la critério de si mesma, isto é, prevê-la no próprio juízo da exposição, elevando-a de conteúdo a forma. Quanto à maneira pela qual essa forma resiste ao desligamento do chão histórico em que se enraíza é justamente o tema desta exposição. O desenvolvimento deverá mostrar se uma tal incorporação formal do próprio déficit foi ou não suficiente para a realização do modelo de reflexão proposto. De qualquer modo, se alguma tese pode ser defendida aqui, é que pela própria natureza da experiência intelectual, para interpretá-la, nenhuma forma pode lhe ser mais adequada que a ensaística. Conforme Adorno, no ensaio:

> O pensador, na verdade, nem sequer pensa, mas sim faz de si mesmo o palco da experiência intelectual, sem desemaranhá-la. Embora o pensamento tradicional também se alimente dos impulsos dessa experiência, ele acaba eliminando, em virtude de sua forma, a memória desse processo. O ensaio, contudo, elege essa experiência como modelo, sem entretanto, como forma refletida, simplesmente imitá-la; ele a submete à mediação através de sua própria organização conceitual; o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método.26.

---

24 Adorno, "Sobre Sujeito e Objeto" *in Palavras e sinais*.

25 Segundo Adorno, o modelo difere do exemplo porque não se limita a ilustrar considerações gerais. "A exigência de rigor [*Verbindlichkeit*] sem sistema é a exigência de modelos de pensamento. Estes modelos não são de um tipo meramente monadológico. O modelo diz respeito ao específico e mais do que específico, sem fazê-lo volatizar-se em seu ["allgemeineren Oberbegriff", no original; na Zahar aparece "conceito mais genérico supraordenado"; e na Payot, "concept générique plus général"; repassamos o problema de tradução]. Pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos; a dialética negativa é um *ensemble* de análises de modelos. A filosofia se rebaixaria novamente a ser uma afirmação consoladora se iludisse a si mesma e aos outros quanto ao fato de que, quaisquer que sejam os meios com os quais movimenta seus objetos em si mesma, também precisaria infundir-se neles de fora." DN, p. 32-3; Payot, p. 30; Suhrkamp, p. 39.

26 "O Ensaio como Forma", op. cit., p. 30.

*

Com isso somos levados a um novo âmbito inseguro da exposição: tampouco a justificativa do princípio teórico adotado, isto é, a dialética materialista, pode concorrer para autorizá-la de antemão, pois, independentemente de qualquer outro motivo, o conhecimento do valor objetivo das leis da dialética, como se sabe, não pode advir de sua demonstração abstrata, mas ao contrário, não é possível apreendê-las sem primeiro se desviar da lógica formal, e, ainda assim, tais leis não são outra coisa que o estrito cumprimento das próprias exigências de um objeto específico27. No entanto, e este é o único tópico que desenvolveremos nesta prévia apresentação da pesquisa, pretendemos demonstrar que, uma vez que se chegue a uma das premissas básicas, hoje, ao pensamento efetivo, cujas leis não são outras que as da dialética, é possível remetê-la a outras que igualmente reenviam-se reciprocamente encerrando uma constelação em torno da necessidade objetiva da dialética28. O obscurecimento dessa constelação de necessidades intrínsecas ao pensamento é uma hipótese que sustentamos. Por fim, quanto à relevância para a realidade social a que toca a exposição, considera-se que um modelo crítico da articulação entre plano social e plano cognitivo, ou ainda da deformação dessa articulação, como é nosso intento esboçar, possa contribuir para trazer

---

27 *Podemos ler, por exemplo, no aforismo "Para Pré-Socráticos", que "a dialética desloca o conceito de mediação precisamente das determinações formais intermediárias para as coisas mesmas, pretendendo superar a diferença entre estas e um pensamento que lhes seja exterior". Adorno, Minima Moralia, p. 60.*

[28] A renúncia à certeza indubitável é um pressuposto da dialética assim como do pensamento, cujas leis são as mesmas; sendo assim, o mesmo vale para a experiência intelectual e, portanto, para o ensaio, que a imita. O ensaio, por sua vez, "torna-se verdadeiro pela marcha de seu pensamento, que o leva para além de si mesmo, e não pela obsessão em busca de seus fundamentos como se fossem tesouros enterrados. O que ilumina seus conceitos é um *terminus ad quem*, que permanece oculto ao próprio ensaio, e não um evidente *terminus a quo.* Assim, o próprio método do ensaio expressa sua intenção utópica. Todos os seus conceitos devem ser expostos de modo a carregar os outros, cada conceito deve ser articulado por suas configurações com os demais. No ensaio elementos discretamente separados entre si são reunidos em um todo legível; ele não constrói nenhum andaime ou estrutura. Mas, enquanto configuração, os elementos se cristalizam por seu movimento. Essa configuração é um campo de forças, assim como cada formação do espírito, sob o olhar do ensaio, deve se transformar em um campo de forças." Adorno, "O Ensaio como Forma", op. cit., p. 31.'

à luz o peso *concreto* – obscurecido, repita-se mais uma vez, justamente devido à cisão entre plano social e plano das ideias –, o peso *concreto*, dizíamos, da coerência entre posições de princípio e eleição de critérios de julgamento para uma resistência efetiva ao sistema dominante ou, o que dá no mesmo, para a consumação do materialismo dialético.

*

Como já dissemos, a orientação teórica desta exposição não se justifica *a priori*, abstratamente, em primeiro lugar, como se sabe, devido à própria natureza do materialismo dialético; sua exigência, ao contrário, não se distingue do cumprimento das leis do próprio objeto estudado, sem o que se reincidiria no reducionismo formal da lógica tradicional. Encontrar essa necessidade objetiva passava por encontrar "os conteúdos da experiência" de necessidade da dialética cujo obscurecimento reenvia à perda do nexo cognitivo entre ideias e evolução social – que na modernidade se consuma em 1848, como já aludimos –; que, em nosso caso específico, associa-se à perene reversibilidade dos critérios que caracteriza o pensamento crítico nacional. Essa demonstração da "necessidade da dialética" que é indissociável de sua experiência no desenvolvimento da exposição como modelo crítico da reversibilidade de critérios, isto é, que se restringe aos limites de uma demonstração específica e parcial, de resto, espelhada na concepção adorniana da produção teórica como ensaio, encontra uma analogia particularmente ilustrativa no tratamento que Adorno dedica à explicitação do conceito de "experiência" no ensaio intitulado "O conteúdo da experiência". Justificando a abordagem ele esclarece que seu propósito era tratar "de *alguns modelos*[29] da experiência do espírito e demonstrar a maneira pela qual esta determina

[29] Grifo nosso. "Alguns modelos", reafirme-se, não uma concepção geral da experiência do espírito. No que nos concerne, é igualmente na forma de um modelo específico de reflexão que deparamos, no desenvolvimento da própria exposição. com a "necessidade da dialética" como o fundamento objetivo da experiência intelectual que procurávamos. Essa concretude através da qual se conhece o conceito se torna ainda mais evidente no ensaio de Adorno

objetivamente – e não biograficamente ou psicologicamente – a filosofia hegeliana e confere seu conteúdo de verdade"; isso posto, adverte: "o conceito de experiência permanecerá em suspenso: apenas a apresentação pode concretizá-lo"[30]. Como, do mesmo modo que a experiência do espírito, a necessidade dialética não podia ser apresentada genericamente, desentranhá-la da experiência intelectual em que ela jaz encoberta significou apegar-se a um de seus princípios e se deixar remeter a outros que, formando uma espécie de constelação opaca em torno da necessidade objetiva do pensamento, tanto a assinalam como evidenciam o seu desterro. Sublinhe-se na semelhança postulada com o raciocínio de Adorno que, na concepção hegeliana, compartilhada pelo materialismo dialético, experiência, como se sabe, não se confunde absolutamente com um modo do ser, um "acontecimento" ou uma "elucidação" pré-subjetivos, mas é um "movimento dialético que a consciência se aplica a si mesma, a seu saber tanto quanto a seu objeto, na medida em que por meio dela surge o novo objeto verdadeiro[31]. Dessa maneira a necessidade objetiva que se procurava não se distinguia da experiência mesma que se devia fundar.

Com isso, à medida em que se explicita, a pesquisa dá um novo passo em relação à perplexidade inicial de que partira e varia o ângulo de seu objeto do enigma da volubilidade dos critérios de julgamento para o encobrimento da experiência de necessidade da dialética pelo condicionamento empírico do pensamento que nos remete, em primeiro lugar, à mencionada constelação de ofuscamentos.

Sobre a constelação própria do conhecimento dialético, diz Adorno:

> [...] não se progride a partir de conceitos e por etapas até o conceito superior mais universal, mas esses conceitos entram em uma constelação. Essa constelação ilumina o que há de específico no objeto e que é indiferente ou um peso para o procedimento classificatório. O modelo para isso é o comportamento da linguagem. Ela não oferece nenhum mero sistema de signos para as funções do conhecimento. Onde ela se apresenta essencialmente enquanto linguagem e se torna apresentação, ela não define seus conceitos. Ela conquista para eles a sua objetividade por meio da relação na qual ela coloca os conceitos, centrados na coisa.[32]

---

quando distingue entre "conteúdos de experiência *da* filosofia hegeliana" e "conteúdos de experiência *na* filosofia hegeliana", em favor dos primeiros, isto é, do empírico e particular em contraposição à concepção filosófica em abstrato: "Nos não consideraremos mais que observações empíricas particulares, que foram sinteticamente elaboradas na filosofia hegeliana. Aquilo que é temático aqui são os conteúdos da experiência da filosofia hegeliana e não os conteúdos de experiência na filosofia hegeliana". T. W. Adorno, *Trois Études sur Hegel*, p. 64.

[30] Ibidem, p. 63.

[31] Ibidem, p. 63-4.

[32] DN, p. 140-1.

*

Mas a exposição do obscurecimento dos conteúdos da experiência de necessidade da dialética que se opõem à reversibilidade dos critérios de julgamento cai ela mesma sob a égide desse obscurecimento porque a crítica dos processos cognitivos exigida na interpretação da experiência intelectual, tampouco se realiza *a priori*, como é evidente, mas depende dessa imersão no objeto, do cumprimento de suas leis que são as leis da dialética, cuja suspensão é precisamente o que ela deve tematizar. Adorno adverte que não se pode esperar que a dialética demonstre a coisificação do pensamento, mas, ao contrário, esta é que impedirá o pensamento de apreendê-la, de maneira que é uma exigência da dialética colocar-se, ainda que provisioriamente, fora do pensamento alienado para que seja possível apreendê-la.

Assim, no que se segue, verifica-se que aquilo mesmo que fundamenta aqui a orientação teórica, a objetividade inexorável da dialética, incide ao mesmo tempo nos conteúdos obscurecidos por meio dos quais se experimenta a necessidade derivada dessa objetividade ou concretude; de tal maneira que, se é verdade que essa orientação não é arbitrária, é preciso que o desenvolvimento da exposição engendre em si mesmo a necessidade cujo obscurecimento, não obstante, demonstra. Acontece que, como a exposição pressupõe justamente a supressão do vínculo entre conhecimento teórico e objetividade concreta, o objeto cujas leis devem determinar o seu desenvolvimento é precisamente a forma em sua carência de objetividade; desde que forma é sempre forma de alguma coisa concreta, podemos dizer que essa *concretude* é a perda do vínculo com a ordenação social, isto é, uma perda socialmente produzida. Assim, o plano formal, sobre o qual se conclui que é preciso aqui debruçar-se como objeto que se conhece ao cumprir suas leis, não é uma pura abstração, como se poderia supor à primeira vista, mas possui uma realidade que lhe advém de seu vínculo social – como não poderia deixar de ser, desde que não foi engendrado em outro planeta –; no entanto, não é mais com a evolução social que esse vínculo se firma e sim com a interrupção dela – que equivale à inauguração mesma da modernidade e ao estabelecimento do capitalismo –; a

forma reflete a suspensão da evolução social33. A necessidade dialética a que deve atender o desenvolvimento desta exposição é a da forma que se volta sobre sua própria perda de vínculo com a ordenação social, todo conhecimento social que, por ser social, suponha prescindir dessa mediação que é a consciência do atual estado do próprio processo formal que lhe corresponde afasta-se do materialismo que não se dá à revelia da objetividade do pensamento mas se verifica na realização dela34. O materialismo dialético está, hoje, condicionado inelutavelmente à tomada de consciência do plano formal.

> Se o processo de abstração marca toda a formação dos conceitos com a ilusão de grandeza, nele também encontra-se preservado – graças à sua distância do objeto da ação, graças à reflexão e à transparência – o antídoto: a autocrítica da razão é sua mais autêntica moral. O contrário dela, na fase mais recente de um pensamento que dispõe de si mesmo, nada mais é que a abolição do sujeito. [...] A soberana objetividade que sacrifica o sujeito à averiguação da própria verdade, rejeita ao mesmo tempo a própria verdade e objetividade.35

Por certo é nos passos do intelectual dilacerado que esta exposição vai, salvo que o faz do ponto de vista da crítica dos processos cognitivos, isto é, não simplesmente como espelhamento condicionado pela *não identidade da forma* – cujo objeto indeterminado o devota ao encontro fortuito da dialética – mas, antes, como espelhamento *da forma da não identidade*, isto é, não uma forma do pensamento sem objeto real, uma abstração vazia, mas, sim, a forma do pensamento cujo objeto

---

33 " [...] o objeto da experiência intelectual é em si um sistema antagonista extremamente real; e não tanto em razão de sua mediação para o sujeito cognoscente que aí se redescobre. A constituição impositiva da realidade, que o idealismo tinha projetado para a região do sujeito e do espírito, deve ser reportada para um espaço fora dessa região. O que resta do idealismo é o fato de a determinante objetiva do espírito, a sociedade, ser tanto um conjunto de sujeitos quanto a sua negação." DN, p. 17.

34 Sobre a afinidade intrínseca entre materialismo e filosofia, veja o que diz Adorno nesta passagem: "Não é tarefa da filosofia investigar intenções ocultas e preexistentes da realidade, mas interpretar uma realidade carente de intenções mediante a construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade, em virtude das quais levanta os perfis de questões que é tarefa da ciência pensar exaustivamente; tarefa à qual a filosofia permanece vinculada porque sua centelha luminosa não poderia inflamar-se em outra parte senão contra essas duras questões. Aqui se poderia buscar a afinidade, aparentemente tão assombrosa e chocante, existente entre a filosofia interpretativa e esse tipo de pensamento que proíbe com o máximo rigor a ideia do intencional, do significativo da realidade: o materialismo. Interpretação do que carece de intenção mediante composição dos elementos isolados por análise, e iluminação do real mediante essa interpretação: tal é o programa de todo autêntico conhecimento materialista; um programa que tanto mais se adequará à maneira materialista de proceder quanto mais distanciado permaneça do correspondente "sentido" de seus objetos e menos se remeta a algum sentido implícito, digamos, por exemplo, religioso." *Actualidade de la Filosofia*, p. 89-90.

35 Adorno, *Minima Moralia,* p. 110.

substantivo é a sua ruptura materialmente produzida com a ordem social; lembremos que precisamente *a forma das formas* é uma das definições de dialética.

*

Dito isso, a citação acima torna mais que evidente a complexidade da questão em jogo e obriga a prestar contas ainda uma vez do injustificado teor sumário do cabedal teórico que está empenhado aqui. Dentro do estrito propósito deste trabalho, tudo o que se pode dizer para minimizar o peso de seu caráter quase alusivo, é que a questão que nos assalta e que precedeu à própria pesquisa, está compreendida no campo da filosofia interpretativa que se opõe ao da pesquisa científica, e aqui voltamos a remeter a Adorno; dessa maneira ela pressupõe que as linhas que devem levar à dissolução da questão encontram-se em seu próprio escopo, analogamente ao que ocorre com o enigma que traz em si mesmo os elementos de sua resolução[36], em outras

[36] Segundo Adorno "o ideal da ciência é a investigação, o da filosofia a interpretação". "Com o que persiste o grande, talvez perpétuo, paradoxo de que a filosofia deva interpretar reiteradamente e sempre com a pretensão da verdade, sem possuir nunca uma chave segura de interpretação: o paradoxo de que nas figuras enigmáticas do existente e seus surpreendentes entrelaçamentos não lhe sejam dadas mais que fugazes indicações que se esfumam. [...] Conforme isso, a ideia de interpretação não coincide absolutamente com um problema do "sentido", com o qual se confunde na maioria das vezes. Por um lado, não é tarefa da filosofia expor ou justificar um tal sentido como algo positivamente dado, nem a realidade como "plena" de sentido.

"A ruptura no próprio ser proíbe semelhante justificação do existente [...]. Por outro lado, a ideia de interpretação não exige a aceitação de um segundo mundo, um trás-mundo que se tornaria acessível mediante a análise do que aparece. O dualismo do inteligível e do empírico tal como o estabeleceu Kant e como, segundo a perspectiva pós-kantiana, já o havia afirmado Platão [...], esse dualismo deve ser incluído no ideal de investigação antes que no ideal de interpretação, um ideal de investigação que espera reduzir a pergunta a elementos dados e conhecidos, e em que nada mais seria necessário além da resposta. Quem ao interpretar busca por trás do mundo dos fenômenos um mundo em si que a ele subjaz e sustenta, se comporta como alguém que quisesse buscar no enigma a cópia de um ser que se encontraria por trás dele, que o enigma refletiria e no qual se sustentaria, ao passo que a função do solucionar enigmas é iluminar como um relâmpago a figura do enigma e fazê-la emergir, não empenhar-se em escavar até o fundo e acabar por apagá-la. A autêntica interpretação filosófica não admite dar com um sentido que já se encontraria pronto e persistiria atrás da pergunta, mas antes a ilumina repentina e instantaneamente, e ao mesmo tempo a faz consumir-se. E assim como as soluções de enigmas tomam forma pondo os elementos em diferentes ordens, até que cheguem a uma figura da qual salta a solução enquanto a pergunta se esfuma, a filosofia deve dispor seus elementos, os que recebe das ciências, em constelações cambiantes ou, para usar uma expressão menos

palavras, ao estilo da *Teoria do Romance* de Lukács, na formulação da pergunta já está contida também a sua resposta. De fato, a própria perplexidade suportada trazia embutida a pressuposição de que não seria possível ressentir-se daquela incoerência essencial se ela não incidisse em algo subjacente ao domínio, que não se tinha, deste ou daquele assunto, por mais desvantajosa que fosse, para o ponto de vista que assim se constituía, a ausência de um estudo aprofundado. Bem entendido, não se trata de banalizar a ideia de interpretação e descartar aqui de antemão a fatalidade que essa desvantagem possa representar para a pesquisa, se representou ou não, isto é, se as linhas indicativas do problema foram ou não correta e suficientemente perseguidas, o que se espera é que isso seja demonstrado por seu próprio desenvolvimento.

Se for possível aceitar isso, então, estamos autorizados a nos limitar a tentar configurar os elementos com que deparamos de modo a oferecerem um caminho para a dissolução do problema no curto horizonte em que é divisado, evitando seu alargamento e exploração mais exaustiva, que certamente seriam mais interessantes nem deixam propriamente de ser recomendáveis, mas para os quais não se está à altura.

Esse comprometimento, por assim dizer, exclusivamente pontual na elucidação de uma dificuldade, que possivelmente confere à pesquisa um certo caráter esquizofrênico, não deixa de estar associado precisamente à vida intelectual nacional que mal dá alguns passos na direção de se libertar da conhecida descontinuidade dos estudos, ausência de tradição cultural, suscetibilidade aos modismos teóricos em voga no exterior, etc. – feitos, aliás, do capitalismo na periferia, como sabemos hoje, que os novos ventos muito antes propagam para o centro. Nessa condição, esse defeito de limitação ao mesmo tempo é o que volta a possibilitar a articulação com determinada realidade nacional, desde que seja verdade, como postulamos acima, que a crítica da teoria do conhecimento recai num procedimento básico que se distingue da aquisição de conhecimentos positivos propriamente dita. Tratando de instruir justamente pela forma de articulação entre a teoria e o social muito mais do que pelos conteúdos que relacionam esses dois campos – prescindindo inclusive da certeza do acerto, como de resto, convém em geral à produção teórica – a presente crítica espera poder ser entendida como modelo de um ponto de partida para o já batizado "intelectual precarizado" – neste caso, porém, associando precaridade à formação mais que à

---

astrológica e cientificamente mais atual, em diferentes tentativas de ordenação, até que formem uma figura legível como resposta enquanto a pergunta se esfuma." *Actualidad de la Filosofia*, p. 87-9

instabilidade da subsistência material, o que não altera muito, já que a última, para dizer o mínimo, é sua melhor amiga –, colhido pela esquizofrenia do pensamento crítico nacional; sim, mas também como figura que encarna um momento marginalizado de extravio dessa conduta crítica ao qual não se furta parte significativa de nossa boa *intelligentsia*: em que pese a boa fé das declarações de princípio, a substituição clandestina, ou melhor, irrefletida, do crivo da orientação teórica na formulação de critérios de julgamento, no lugar do qual o juízo passa a depender de convicções de foro íntimo, simpatias pessoais, colorações doutrinárias de uma ou outra filiação, deste ou daquele segmento, e toda sorte de acasos aparentados37, esse, ao menos, o testemunho da reversibilidade dos critérios na conduta intelectual engajada.

[37] Na verdade, essa incoerência de fundo remete ao avanço do irracionalismo a partir da divisão entre ciências e filosofia com o início da modernidade e que está entre os pressuposto desta pesquisa. A cisão associa-se a ambiguidade a que a própria *ratio* burguesa se vê historicamente condenada, que é "pretender a universalidade e ao mesmo tempo desenvolver-se no sentido de reprimi-la", "Elementos do Antissemitismo" in DE, p. 96. Da cisão entre momento especulativo e momento reflexivo do conhecimento – especificamente sobre isso, ver *Minima Moralia*, p. 59 – resultou o esvaziamento tanto da filosofia quanto das ciências (respectivamente).

II. A raiz kantiana do irracionalismo

Avancemos, então, tentando circundar aquilo em que radica a necessidade objetiva do pensamento, ou da dialética, partindo tanto quanto possível do empírico e expondo seu entrelaçamento com o especulativo fora do qual o singular e concreto não poderia emergir. A preocupação em margear o empírico é mais que necessária e corresponde a mais uma variação de ângulo do nosso objeto, pois a exposição se vê agora obrigada a afastar a acusação de formalismo que é um dos modos como recai sobre ela, como vimos, o próprio obscurecimento que tematiza, desqualificando-a previamente. Da perplexidade ante a interversão dos contrários como sintoma de um obscurecimento na experiência intelectual, passou-se a buscar aquilo em que se fundaria, hoje, a necessidade do pensamento, e a constatação de um segundo obscurecimento que incide sobre a própria exposição levou à necessidade de afastar a suspeita de formalismo.

Antes de prosseguirmos, porém, uma ressalva entre parêntesis: só o que se pretende expor com esse núcleo de obscurecimentos é por que as leis da dialética *não se tornam efetivamente* claras, jamais o caminho ou a mediação que leva a elas, precisamente porque se esta exposição deve respeitar em si mesma essas leis, então ela não pode pressupor o "recurso a algo mais abstrato" mas, sim, realizar-se como um "processo de dissolução do concreto no interior de si mesmo"[38] – com a peculiaridade

[38] Entre aspas, alusões de Adorno ao procedimento dialético. Em outra passagem, ele varia o ângulo no mesmo sentido: "a dialética desloca o conceito de mediação precisamente das determinações formais intermediárias para as coisas mesmas, pretendendo superar a diferença entre estas e um pensamento que lhes seja exterior". *Minima Moralia*, respectivamente, p. 63 e 60.

de que o "concreto", neste caso, é a realidade da experiência dialética que nos serve de objeto. Como já se indicou reiteradamente, tudo o que o pensamento pode fazer é seguir as exigências do próprio objeto que se pretende conhecer em cada caso. "Nenhuma teoria, nem a verdadeira, está segura de jamais se perverter em suposição se alguma vez renunciar a uma relação espontânea com o objeto"39. Por fim, lembremos que esse vínculo específico com o objeto é o que confere à dialética seu caráter materialista e a distancia do simples método que chegou a ser na sofística que lhe deu origem, e, na *philosophia perennis*, como perene crítica; é o que situa sua "intenção no processo histórico" e a compromete com a verdade40.

*

Um axioma facilmente aceito entre os pressupostos antissistêmicos é que a história como resultante da ação humana ainda não começou41 – nem está decidido que deva começar, levando-se em conta a escalada de desvastação do planeta. Demonstram-no com evidência mais que suficiente a irracionalidade, a miséria, a destruição, a violência e a injustiça imperantes, dispensando qualquer argumentação especulativa. Resta explicar o que se deve entender por estar fora da história. No estrito limite de um esquema mecânico, pode-se dizer que, em princípio, no tabuleiro fictício da existência humana, contraposta à história há a opressão natural, a que estão sujeitas todas as criaturas. Já não é mais imediatamente o caso da humanidade, que ultrapassou o limiar da opressão imediata sem que se possa dizer, entretanto, que seu desenvolvimento tenha deixado de ser heterônomo. Devemos lembrar, então, que a ordenação social precede o aparecimento do indivíduo, isto é, imprime-lhe sua cunha antes que ele se diferencie42, e que ela mesma para se tornar possível precisou esperar até que o jugo de uns

---

39 Adorno, "Crítica Cultural e Sociedade", *in Prismas,* p. 25.
40 Cf. Adorno, *Minima Moralia,* "Advertência contra abusos", p. 213.
41 Remetemos à já bastante conhecida análise de Ruy Fausto da dialética materialista, em *Marx Lógica e Política*, onde o postulado da permanência da sociedade na pré-história é tratado em profundidade.
42 Cf., p. ex. "Sobre Sujeito e Objeto", *in Palavras e sinais*, p.184s.

indivíduos sobre outros se mostrasse eficaz na luta da espécie pela autopreservação[43]. Como se percebe inelutavelmente, a dominação, de cuja proteção dependeu o estabelecimento da linguagem, manteve sua vantagem sobre o processo de autorreflexão da consciência, do qual depende a emancipação social, isto é, a ordenação social não deixou de se fazer valer pelo direito da força, ainda que o papel desta na autopreservação há muito tenha sido suplantado pelo poder do acúmulo de recursos e conhecimentos – que, da Modernidade em diante, cada vez mais, se multiplicam em proporção tanto mais assustadora quanto é o abismo que se abre no contraste com a miséria e o desamparo das populações no mundo inteiro –; essa é, então, a razão por que continuamos sob uma ordem heterônoma, agora sob o jugo das leis da sociedade, que se tornaram para os indivíduos uma segunda natureza.

A possibilidade de uma autodeterminação suficientemente independente da coerção externa é indissociável da possibilidade da autorrepresentação da consciência. O descarrilamento da Razão na história, que foi o desenlace da *Aufklärung* como "a sociedade capitalista afinal desencadeada" não pode ser entendido sem se remeter esse desfecho à suspensão da autorreflexão do pensamento:

> A força da consciência vai até sua própria ilusão. Onde a racionalidade desencadeada que se evade de si mesma se torna falsa, aquilo que é racionalmente cognoscível se transforma verdadeiramente em mitologia. *A* ratio *converte-se em irracionalidade* no momento em que desconhece em seu progresso necessário o fato de o desaparecimento de seu substrato ainda mais diminuto ser seu próprio produto, a obra de sua abstração. Quando o pensamento segue inconscientemente a lei de seu movimento, ele se volta contra o seu sentido, aquilo que é pensado pelo pensamento e que põe um termo na fuga ante as intenções subjetivas. Aquilo que é ditado por sua autarquia condena o pensamento ao vazio; esse vazio torna-se por fim, subjetivamente, estupidez e primitividade. A regressão da consciência é o produto dessa falta de autorreflexão.[44] – gr. nosso.

*****

[43] Para não deixar de remeter a uma antípoda da dialética da *Aufklärung*, esse é o antecedente histórico-antropológico incontornável não levado em consideração na tese de que o surgimento da *polis* grega e da forma política que lhe é correlata, a democracia, é solidário ao nascimento do pensamento filosófico – Jean-Pierre Vernant a celebriza, como se sabe, em *As Origens do Pensamento Grego*. Salvo engano, faz-se tábula rasa da precedência do poder social, que, na *polis*, não deixou qualquer marca de recalcamento numa linguagem purificada do passado, e cuja transição do uso da força para a democracia tampouco é explicada, salvo que esta última parece abrir diretamente caminho para um ordem social justa pela própria persuasão irresistível de suas virtudes.

[44] DN, p. 129-30

A autorreflexão, porém, é também, e não por acaso, o ponto extremo da abstração e o mais isolado de seus vínculos sociais45 porque a natureza maximamente impalpável de seu objeto (formal, não irreal, repisemos: o isolamento do plano cognitivo do qual a forma deve se apropriar é uma ruptura socialmente constituída) sofre muito mais intensamente a ofuscação proveniente do condicionamento empírico do pensamento, que destrói todas as pontes entre o conceito e a intuição46. No entanto, não se pode tirar consequências efetivas de um pressuposto de evidência palmar, como o de que continuamos aquém da história, sem remetê-lo ao seu vínculo indissociável

---

45 Se pensarmos, por exemplo, no esvaziamento formal da lógica tradicional, o que pode significar voltar uma ideia sobre outra, como ocorre na autorreflexão? É difícil mudar de ângulo a imaginação habituada a *aplicar* a forma ao objeto, segundo o princípio de identidade, isto é, cuja expectativa de orientação formal é a classificação, o enquadramento, a fixação, etc. São procedimentos associados à produção de segurança, solidez, coação, cuja eficácia empírica carimbada na consciência pela dominação social adere inadvertidamente ao juízo como o que lhe confere caráter convincente. Segundo a teoria kantiana a Razão aplica-se aos objetos com os mesmos direitos com que a lei da causalidade descreve os fenômenos físicos, sendo assim, em lugar da necessitação objetiva que funda o pensamento o que põe em movimento a relação entre as ideias a título de raciocínio é um esforço de sujeição do plano objetivo; desse ponto de vista, o princípio de identidade é a ficção epistemológica com que se disfarça o passamento do nexo entre plano cognitivo e mundo material e ao mesmo tempo o avalista do princípio de dominação do *status quo*. É importante insistitir em que tais coisas não são desconhecidas, mas a percepção concreta de sua falsidade, aquela que estende suas ramificações até a empiria, exige um esforço consciente e obstinado, a começar pela desconfiança das próprias declarações de princípio. Antes acontece o contrário e a crítica ao formalismo do conhecimento descansa sobre mera depreciação dele e, subestimando o plano formal, reifica-o.

46 "No mundo da produção em série, a estereotipia – que é seu esquema – substitui o trabalho categorial. O juízo não se apoia mais numa síntese efetivamente realizada, mas numa cega subsunção. [...] O percebedor não se encontra mais presente no processo de percepção. Ele não mobiliza mais a passividade ativa do conhecimento [retenha-se esse momento de passividade ao qual retornaremos mais à frente], na qual os elementos categoriais se deixam modelar de maneira adequada pelo "dado" convencionalamente preformado, e este por aqueles, de tal modo que se faça justiça ao objeto percebido. No campo das ciências sociais bem como no da experiência individual, a *intuição cega e os conceitos vazios* são reunidos de maneira rígida e sem mediação. Na era do vocabulário básico de trezentas palavras, a capacidade de julgar e, com ela, a distinção do verdadeiro e do falso estão desaparecendo. Na medida em que o pensamento deixa de representar uma peça do equipamento profissional, sob uma forma altamente especializada em diversos setores da divisão do trabalho, *ele se torna suspeito como um objeto de luxo fora de moda: "*armchair thinking*". É preciso produzir alguma coisa*. *Quanto mais a evolução das técnicas torna supérfluo o trabalho físico, tanto mais fervorosamente este é transformado no modelo do trabalho espiritual,* que é preciso impedir, no entanto, de tirar as consequências disso. Eis aí o segredo que favorece o antissemitismo. Se, *no interior da própria lógica, o conceito cai sobre o particular como algo puramente exterior,* com muito mais razão, na sociedade, tudo o que representa a diferença tem que tremer" – grifo nosso, *Dialética do Esclarecimento*, p. 188. Lembremos, de passagem, que a transferência para o pensamento do princípio da força bruta que não é outro que o da economia, é um dos pontos em torno do qual gira esta exposição.

com essa suspensão da autorreflexão que, inclusive, tem sua origem naquele remoto extremo oposto da linha do tempo, a própria irrupção da *Aufklärung*. O momento em que o "emaranhado da natureza em face do elemento individual" é sentido pelo primitivo "como algo de sobrenatural". O grito de terror que acompanha essa experiência torna-se o seu nome, e assim, essa tautologia por meio da qual se duplica o terror, paralisa, no momento mesmo de sua inauguração, a dialética do pensamento, por meio da qual cada coisa só vem a ser o que é "tornando-se o que ela não é"[47].

Além de Adorno, teóricos da radicalidade de Benjamin e Lukács destacaram o fatídico peso desse embaraçamento histórico, que prepara na pré-história da subjetividade, como atrelamento do princípio de emancipação do pensamento à própria lei que o recalca, o fenômeno da alienação da consciência que a modernidade consumará. Se a história é indissociável de uma sociedade consciente de si mesma, então o obscurecimento desse enlace originário decidiu até aqui sua derrota bem como toda a injustiça e violência de que a humanidade foi capaz: na formulação adorniana, o Espírito como catástrofe; na de Benjamin, a comparação da "paisagem primordial paralisada" da história à rigidez mortal de uma caveira; e, segundo Lukács, o "calvário de interioridades". São metáforas onde a relação intrínseca entre consciência e processo histórico é colocada expressamente em primeiro plano.

No instante em que o grito de terror se torna o nome do insólito, estão presentes todas as caractéristicas da dialética do pensamento que serão, ao mesmo tempo, suspensas e que o condicionamento empírico à lei da força – que, da brutalidade imediata, passará à economia, e que a filosofia, sob o apanágio da classe burguesa, se encarregará de universalizar como a lei mesma do pensamento – tornará cada vez mais estranhas à imaginação e à intuição.

*

[47] Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, DE, p. 29.

Comecemos por reparar que a introjeção da dominação pela linguagem suspende aquilo mesmo que permitira ao selvagem primitivo libertar-se do jugo da natureza, isto é, a dissolução do caráter absoluto da imediatidade, daquilo que é aparente, por um processo mental de abstração que, mostrando ou conceituando aquilo que é, distancia-se da realidade exterior que a interioridade inaugurada duplica. É a percepção da diferença entre uma e outra que permite à consciência primitiva libertar-se do emparedamento em que subjaz e ir em direção à uma nova realidade, a social. Esta porém, impondo-se pelo medo, torna a impedir a abolição das aparências, que agora falam em seu nome. A linguagem, cuja materialização permitiu a libertação da ameaça imediata das forças naturais, incorpora, não obstante, o jugo de uns indivíduos sobre outros na medida em que se constitui, por sua vez, sob o medo da perda das condições da autopreservação que a organização social assegura. De fato, diante disso, a libertação que resultou da força do pensamento será associada, ao contrário, ao princípio da força do qual se vale a dominação social, que é, nesse momento, imprescindível. De maneira que, em sua origem, o pensamento não só não chega a se autorrefletir enquanto princípio emancipador como ainda se indentifica com a lei exterior da dominação, destinada a protegê-lo ambiguamente, isto é, na medida exata em que atenda aos serviços de que ela necessita e que o levarão sempre a contradizer-se[48].

O poder emancipador do pensamento, que então permanecerá oculto em seu desterro, é o princípio antitético. Segundo Adorno, é somente no caráter antitético do pensamento, "na relação com seu contrário, não em sua existência isolada, que sua função se encontra fundada". "Apenas na distância em relação à vida se desenvolve a vida do pensamento que realmente atinge a vida empírica", porque o pensamento não se move menos "graças à diferença mantida em relação aos fatos a que se refere" que "à crítica em que se move"[49].

*

[48] De fato, esta é a primeira, a originária "retradução" da espontaneidade do pensamento em "contemplação" que, na modernidade, condenará a classe burguesa àquele nefasto apolitismo acusado por Adorno – ver citação referente à nota 26, adiante.

[49] *Minima Moralia*, p. 59 e 110.

Por mais que o aprofundamento da opressão do poder totalitário nas últimas décadas tenha levado a um estado de penúria e degradação social, que coloca os indivíduos na dependência da resistência bruta muito antes que da radicalidade crítica à altura do sistema, ainda assim em nada se modifica o fato de que pela insuficiência dessa oposição uma segunda injustiça se faça e que ela pague, com a reversão de seus próprios conteúdos, a docilidade com que se curva ao princípio de identidade que prolonga a lógica da troca mercantil que ela quer abolir; nem torna menos imprescindível ou real o caráter antitético do pensamento para a superação da ideologia. A urgência da luta de classes não abre por si mesma caminho em meio à opacidade ideológica, a injustiça e a violência, ao contrário, reprimem uma segunda vez o indivíduo como forças da alienação, do mesmo modo que originalmente, o próprio medo e a pressão pela sobrevivência conservam a ordem que os produz. É no aguçamento da contradição, que o avanço do sistema não pode impedir, que se acumula o poder libertador capaz de extrapolar o plano da correlação natural de forças, no interior do qual toda conquista emancipatória está sob a ameaça da regressão; o processo revolucionário, deflagrado que seja no interior desse último, destina-se precisamente a superá-lo.

O papel da função antitética é intrínseco à crítica ao sistema e a exigência que faz à imaginação de alcançar a noção de concreto em um sentido oposto ao da prática efetiva, ao qual as forças engajadas podem não estar à altura no presente momento, não pode constituir um defeito *seu*, e é sempre preciso perguntar se a acusação de ser um artefato de luxo ou escritório não serve, em primeiro lugar, à negligência da má consciência que quer se dispensar do esforço de reflexão a que ela obriga. *O Capital* não é propriamente acessível a corações e mentes, nem por isso é menos verdade que o marxismo vulgar causou grandes estragos à luta de classes. A realização da interpretação que leva a termo a resistência ao sistema dominante, que é a resistência ao sistema capitalista, a realização da Crítica da Economia Política, de Karl Marx, significa a dissolução da ordem capitalista, mais precisamente, da forma mercadoria, como aparência absoluta, o que não se verifica sem a dissolução do caráter absoluto da aparência *tout court*, a supressão da ideologia não pode significar outra coisa. Nenhuma consequência pode ser extraída da crítica da economia isolando-se seus conteúdos do materialismo dialético no qual se enraizam e em cujo centro está a reflexão antitética. A efetiva interpretação da realidade a partir da crítica econômica está

intimamente associada à dinâmica antitética do pensamento como operação que se opõe ao estabelecimento de um estado de coisas permanente e isso porque ela rompe com o que é percebido, hoje, como objetvidade, introduzindo nela a negatividade. Assim sendo, a clareza e a firmeza do julgamento ligada à apropriação de algo tão imediato à resistência ao sistema como o materialismo depende dessa arredia noção de concreto a que induz a função antitética [50]. Arrematemos, por via das dúvidas, que a impossibilidade de levar a termo a crítica materialista põe em movimento precisamente aquela operação dita clandestina ou irrefletida na franja dos procedimentos intelectuais: a substituição do papel do crivo da orientação teórica no juízo, que é posto nas mãos de convicções de "fundo moral", "questões de consciência", preferências pessoais, tendências do momento ou de grupos.

*

Salvo engano, a abordagem de Adorno em sua *Dialética Negativa*, na seção dedicada ao modelo de Liberdade, sob o didático título de "Passagem ao materialismo", faz um balanço da dificuldade oposta pelo conhecimento tradicional à resistência à redução espiritual daquilo que na objetividade, se ela deve conservar esse nome, seria, ao contrário, irredutível a seu heterogêneo. Consideremos, então, à peculiaridade do concreto que se opõe à concepção proveniente do princípio de identidade. Primeiramente, consideremos a dificuldade em que esbarra o materialismo histórico, como já dissemos, incontornavelmente. Desde que não se deva confundir com o materialismo vulgar, como é possível respeitar o postulado da primazia do objeto sem que isso signifique a subsunção do sujeito por ele? Em outras palavras, de que maneira o imperativo da objetividade é compatível com a liberdade subjetiva e vice-versa? Quando se trata de criticar o próprio processo cognitivo, é praticamente inevitável a referência direta aos princípios dialéticos: sem a devida clareza de si mesmo o

[50] Não por acaso, Adorno é taxativo: "Na idéia de uma verdade objetiva, a dialética materialista torna-se necessariamente filosófica em virtude e apesar de toda crítica à filosofia feita por ela." DN, Zahar, p. 169.

conhecimento efetivo fica entregue à casualidade, sem prejuízo de que essa clareza esteja muito longe de ser sua condição suficiente e de que ela mesma não esteja vacinada contra o extravio retórico que a economia de palavras quer evitar. É um risco a se correr, se é verdade que todo o juízo deve submeter-se ao seu próprio critério e se o conhecimento não deve transcorrer às costas da consciência. A pergunta que precisamos fazer, então, poderia ser: para a relação entre conhecimento e objetividade, em que consiste a diferença entre uma *articulação* de representação e sociedade por meio da forma e uma representação apoiada numa fidelidade "documental"? Em que consiste o elemento de transitividade entre objetividade e subjetividade por meio do qual o conhecimento se realiza respeitando a autonomia de ambos? Rejeitado o materialismo vulgar, em que consiste a primazia do objeto? A opacidade, a abstração em torno dessas questões foi como que naturalizada, é que no fundo, a sua resposta foi remetida à alçada da autonomia do sujeito, ou do espírito.

*****

Através de uma descrição fenomênica, com a figura de (*das*) *Hinzutretende*, Adorno rompe a abstração em torno da homologia entre sujeito e objeto e volta a trazê-la para a empiria. Primeiramente, contextualizamos a problemática em que ela se insere.

Sem dúvida, a cisão do juízo de que a volubilidade do capricho veio trazer notícia aqui na periferia não é outra senão aquela por meio da qual Kant separou razão e coisa em si, convertendo a ação em puro espírito.

> A aparência da objetividade em si da razão prática é instaurada por sua subjetivização [*Subjektivierung*]; não se consegue mais ver como ela, para além do abismo ontológico, deve intervir para alcançar de algum modo o existente [*Seiende*]. *É aí que se encontra a raiz do irracional* mesmo na lei moral kantiana, daquilo para o que Kant escolheu a expressão "dado", negando toda a transparência racional: *o irracional impede o processo da autorreflexão*." – gr. nosso51.

[51] Idem, Zahar, p. 200; Payot, p. 186; Suhrkamp, 235-6.

Na necessidade impotente de superar pelo pensamento a ruptura entre subjetividade e objetividade, a consciência ressente-se, na verdade, da impossiblidade de compreensão da contradição em que se estabelece a sociedade burguesa, conflito histórico que a dialética não faz mais que refletir; através da filosofia kantiana essa ruptura é legalmente transferida para a teoria em toda a sua radicalidade: com a perfeita subjetivização da razão, cuja ação formalizadora, o conceito, é imposta ao objeto de maneira absoluta e de cima para baixo, como não ocorre em nenhuma outra teoria, é levado ao paroxismo o princípio que estende ao plano formal o mandato da força que se cumpre nas relações de troca, a identidade. Dito isso, na passagem acima, note-se que o objeto, cujo ponto de contato com a consciência estamos procurando, converte-se nesse "dado" opaco à racionalidade. Nele se abriga a raiz do irracional, porque sua opacidade impede o seu correlacionamento ao conceito, ruptura cognitiva que se transmite para a base da contemporânea interversão de critérios que nos ocupa. De sua dissolução depende a possibilidade de conhecer-se a medida do próprio juízo, sem a qual o conhecimento é incapaz de furtar-se à pura casualidade.

*

Avancemos mais um pouco no problema da cisão entre sujeito e objeto a partir de sua matriz kantiana. Asfixiando a consciência no mais perfeito formalismo, a filosofia kantiana leva a cabo a encomenda burguesa de um novo recalcamento social – um substituto do obscurantismo superado –, a saber, o afastamento da liberdade de sua realização empírica, o que obterá por meio de uma concepção que a reduz à interioridade. Essa concepção, que penetrou até o âmago da sociedade moderna, se liga ao problema da cisão sujeito-objeto na medida em que a capacidade de autorreflexão, de que depende o conhecimento do critério por meio do qual o julgamento atinge o objeto, implica que a consciência seja, ao menos virtualmente, suficientemente livre para agir segundo seu próprio juízo; isto é, que a *vontade*, da qual depende a ação consciente, seja suficientemente livre de condicionamentos externos para tornar-se por si mesma a causa última de uma ação; afirmar que a vontade é livre implica, por sua vez, conhecer o

fundamento objetivo da liberdade. Concebendo a liberdade como "causalidade" da ação derivada não do plano fenomênico mas do que denominou "caráter inteligível"52, Kant extirpa toda objetividade de seu fundamento, reduzido às leis racionais. Com o caráter inteligível Kant tenta contornar a distância absoluta que estabeleceu entre a racionalidade e o existente, de maneira a conferir efetividade à primeira, já que ela deve determinar as ações livres, sem condicioná-la ao plano empírico. "Entre a existência e a lei moral [que subentende a liberdade], Kant estabelece uma mediação pela construção do caráter inteligível. Essa construção apoia-se sobre a tese de que 'a lei moral demonstra sua realidade'. Dessa forma, seria possível conceber a liberdade como causalidade na medida em que ela é "propriedade de um ser inteligível", e tal ser pode ser postulado precisamente porque "a lei moral demonstra sua realidade" – por esse raciocínio, refuta Adorno, algo se tornaria legítimo apenas por ser existente. A solução também contradiz a doutrina, prossegue a crítica: "o ser inteligível se torna por meio do conceito de propriedade algo completamente representado de maneira positiva na vida do indivíduo, algo 'real'. No interior da axiomática da ausência de contradição, contudo, isso é contrário à doutrina do inteligível como um para-além do mundo sensível".

Tornando-se a liberdade exclusivamente a possibilidade de observar essas leis, a vontade livre converte-se, por seu turno, na pura coincidência entre o desejo e essas mesmas leis. De fato, dessa maneira anulado, ao arbítrio nada mais resta de realidade própria, específica. Consuma-se, desse modo, a interiorização do "livre arbítrio" ou sua espiritualização, segundo as leis da razão prática, que assegura seu desligamento da realidade empírica: "A doutrina da razão pura prática prepara a retradução da espontaneidade na contemplação que se realizou efetivamente mais tarde na história da burguesia e que culminou na apatia política, um fato extremamente político"53.

Aguardemos um pouco mais antes de considerar mais de perto essa "retradução da espontaneidade em contemplação". Por enquanto, contentemo-nos em ressaltar essa completa impermeabilização da consciência contra o empírico com que se esteriliza qualquer germem de transformação social. A circunscrição da própria liberdade às leis da razão obstrui a via de contato entre o arbítrio e o empírico, por onde

---

52 *Dialética Negativa,* 239; no mesmo lugar encontra-se a referência a Kant, *Crítica da Razão Prática.*

53 Idem, Zahar, p. 200; Payot, p. 186; Suhrkamp, 235-6.

irrompe a espontaneidade da ação, não podendo haver para a vontade "livre" mais nenhum estímulo objetivo: "Como a liberdade desemboca em Kant, mesmo no domínio prático, na invariância de uma razão sempre igual a si mesma, ela perde isso que na linguagem usual distingue razão e vontade. Por força de sua racionalidade total, a vontade se torna irracional."

Se a vontade é sempre igual à razão, ela própria não pode se tornar objeto dessa última, ela mesma não pode mais ser *pensada.* Se a liberdade é precisamente a liberdade do arbítrio, uma vontade que não admite mediação (o que por si só é um despropósito), como a kantiana, nega a liberdade, pois se furta à possibilidade de escolha. Observe-se que o problema da dualidade sujeito-objeto está no centro mesmo da concepção de liberdade precisamente porque não é possível saber se a consciência tem ou não, ou pode ter ou não, livre arbítrio sem conhecer como e em que medida ela é condicionada pela exterioridade:

> A crítica da razão prática movimenta-se em um nexo de ofucação [*Verblendungszusammenhang 54*]. Para ela o espírito já serve como sucedâneo da ação que não deve ser aí nada além do mero espírito. Isso sabota a liberdade: seu suporte kantiano, a razão, coincide com a lei pura. *Em Kant a liberdade necessitaria do heterônomo. Sem algo contingente segundo o critério da razão pura, haveria tão pouca liberdade quanto sem o juízo racional. A cisão absoluta entre liberdade e contingência é tão arbitrária quanto a cisão absoluta entre liberdade e racionalidade.* De acordo com um critério não-dialético de normatividade, sempre aparece na liberdade algo contingente; *ela exige uma reflexão que se eleve acima das categorias particulares da lei e da contingência*."[55] – grifo nosso.

Com o que, então, nessa passagem designa-se "contingência"(segundo o critério da razão prática) o polo objetivo de nossa dualidade, e o subjetivo, é claro, "liberdade". Ocorre que como a concepção de liberdade kantiana não só não responde de que modo o objeto atinge a consciência, mas também reduz esta à subjetividade, ao plano conceitual, que se viu, da razão convertida em lei pura, recusando-se, assim, para o saber qualquer autoconsciência para além da eterna observação dessas leis, o conceito é levado à autocontradição. O verdadeiro livre arbítrio necessita de algo heterônomo, e aqui entra em cena mais uma vez aquele momento de encontro com o objeto. Ora, se, ao contrário do que pressupõe a teoria kantiana, pondera Adorno, há na liberdade sempre algo de contingente, então ela "exige uma reflexão que se eleve acima das categorias

[54] Certamente há aqui referência à ideia de paranoia, delírio coletivo tão explorada em "Elementos do antissemitismo".
[55] DN, Zahar, 200; Payot, p. 186; Suhrkamp, p. 236.

particulares da lei e da contingência", ou seja, que supere o dualismo, superação na qual precisamente repousa a realização do materialismo dialético, pelo qual se dá precisamente a ultrapassagen do idealismo. – Mesmo que de passagem, aproveitemos a oportunidade de ressaltar que a vinculação da crítica da razão prática a uma constelação de ofuscamentos endossa a hipótese apresentada aqui do obscurecimento dos conteúdos em torno da experiência dialética. Tal elemento é a impressão passivamente recebida do objeto e que se deposita na franja da consciência como um elemento intermediário entre o mental e o orgânico, Adorno denominou-o *das Hinzutretende*, voltaremos a ele.

*

A influência de um elemento "contingente" intrínseco à irrupção da espontaneidade subjetiva já está presente na própria teoria kantiana, nos seguintes termos:

> Em Kant, o pensar aparece segundo seu conceito estrito, subjetivo – abstraído, portanto, das leis objetivas da lógica – sob o nome de espontaneidade. Pensar seria, em primeiro lugar, uma atividade, assim como a consciência ingênua a registra quando distingue as intuições e as impressões, que parecem ser destinadas ao indivíduo sem que ele tenha que fazer esforço para isso, da experiência do agir esforçado que as liga ao pensar. A grandeza de Kant, no entanto, sua perseverança crítica, mesmo frente às suas próprias assim chamadas posições de princípio, comprovou-se – e não em último lugar – através de que, numa maneira altamente adequada ao fato do pensar, não equiparou simplesmente a espontaneidade – que, para ele, é pensamento – com a atividade consciente. As operações decisivas, constitutivas do pensar, não se identificam, para ele, com os atos do pensar no interior do mundo já constituído. Sua execução mal se presentifica para a autoconsciência. 56

O pensamento, como atividade espontânea, incondicionada, não se realiza exclusivamente de maneira consciente, mas possui também um momento de inconsciência; a consciência, por sua vez, não é pura atividade mas é também passividade, *recebe*, portanto, conteúdos. Há um momento em que o pensamento *atua*

[56] Adorno, "Obsevações sobre o pensamento filosófico"*in Palavras e sinais*, p. 16-7.

numa dimensão que escapa à consciência que, dessa maneira, por seu turno, é *afetada* por essa atividade. De tal modo que a consciência não se orienta exclusivamente por conteúdos dos quais ela se apropria ativamente, a formação desses conteúdos é também influenciada heteronomamente. É nessa antecâmara da consciência que se deposita o dado externo em relação ao qual atua o pensamento. Adorno vai além da fronteira entre *res cogitans* e *res extensa* para buscar a homologia, o elo perdido, entre sujeito e objeto, que denominou *das Hinzutretende*, o adicional, o suplementar. Trata-se de um elemento de transição entre o orgânico e o mental, o "dado" que adere à franja da consciência, ou, por outra, uma resultante da determinação passiva desta[57].

*

Eis a homologia que dissolve o dualismo entre sujeito e objeto, a perene oscilação dos critérios entre objetivismo e subjetivismo, ao menos em sua forma irrefletida – de qualquer modo, é bom lembrar outra vez que não há nada que possa pôr o pensamento, de uma vez por todas, a salvo do encantamento formal, só a autorreflexão intransigente pode assegurar a cada momento a objetividade de seus conteúdos –, graças a uma reflexão suficientemente ousada para ir além da separação, guardada miticamente pela ciência e a filosofia, entre mundo corpóreo e espírito. Nessa justiça feita ao papel do elemento corpóreo nos conteúdos da consciência, mais uma vez, é estritamente ao programa do materialismo dialético que se dá cumprimento[58]. Ao

[57] DN, Zahar, p. 193; Payot, p. 180; Suhrkamp, p.227-8.

[58] "Desde que o trabalho intelectual e o trabalho corpóreo cindiram-se sob o signo do domínio do espírito e da justificação do privilégio, o espírito cindido precisou reivindicar com o exagero da má consciência mesmo essa pretensão de domínio que ele deduziu da tese de que ele é o primeiro originário, e , por isso, se não quiser se degenerar, deve se esforçar para esquecer de onde provém sua pretensão. Interiormente, o espírito pressente que seu domínio estável não é nenhum predomínio do espírito, mas possui sua *ultima ratio* na violência física da qual dispõe. [...] A abstração que, mesmo segundo o testemunho de idealistas extremos como Fichte, torna o sujeito efetivamente pela primeira vez um elemento constituinte, reflete a cisão do trabalho corporal, perceptível por meio da confrontação com esse trabalho. Se Marx, na *Crítica ao Programa de Gota*, objeta aos lassalianos que não é apenas o trabalho, como era usual repetir entre os socialistas vulgares, a fonte da riqueza, então o que ele quis dizer com isso filosoficamente, em um período no qual já se tinha deixado para trás a temática filosófica oficial, não foi outra coisa senão que o trabalho não pode ser hipostasiado de forma alguma, nem sob a forma de labor manual, nem sob a

mesmo tempo em que aparecem as implicações dessa questão com a do livre arbítrio. A possibilidade de escolha depende da irrupção do novo que se faz pelo contato com o objeto que modifica a percepção estabelecida. Como essa modificação tem origem fora do domínio da consciência, vê-se que, ao contrário do que pressupõe o princípio de identidade, é o objeto quem determina a consciência, ela, por sua vez, *destrói* essa determinação depois de estabelecida na medida em que atualiza ininterruptamente os seus conteúdos impulsionada pelas novas impressões que recebe. – Essa operação negativa do conhecimento não pode ser incorporada sem um efetivo esforço de opor-se ao condicionamento empírico da imaginação ao poder da força bruta legislado pela economia. –

*

Como se dá a passagem da atividade do pensamento nessa zona de indeterminação e *negatividade* que lhe fornece o novo critério por meio do qual se modificam na consciência as antigas percepções? "Em certo sentido", diz Adorno, "perceber é projetar". Não existe nada capaz de ligar diretamente "o verdadeiro objeto ao dado indubitável dos sentidos", de fatos, entre os dois "abre-se um abismo que o sujeito tem que vencer por sua própria conta e risco". O sujeito, então, projeta sobre a coisa mais do que dela recebe, *especula* sobre sua realidade. Uma tal especulação alimenta-se do "vestígios que o mundo deixa em seus sentidos". Tais vestígios constituem retroativamente o ego, na medida em que o sujeito vai aprendendo a conferir-lhe um unidade sintética, reunindo impressões externas e internas. Portanto, o "ego idêntico é um produto constante mais tardio da projeção" e não se constitui de nada mais exceto daquilo que foi recebido do mundo mesmo[59] .

---

forma da produção intelectual. Uma tal hipóstase dá prosseguimento apenas à ilusão de predominância do princípio produtivo. Esse princípio não alcança sua verdade senão na relação com esse não-idêntico para o qual Marx, detrator da teoria do conhecimento, escolheu de início o nome cru e por demais restrito de natureza, mais tarde matéria-prima natural e outros termos ainda, menos carregados". DN, Zahar, 153; Payot, 141.

[59] "Elementos do Antissemitismo", *in* op. cit., p. 175.

A imaginação é o outro pilar sobre o qual se apoia a função antitética do pensamento ainda não mencionado aqui. Não existe percepção que não contenha "elementos conceituais inconscientes" nem juízo sem "elementos fenomenalistas não aclarados". Indo além da própria objetividade à qual se dirige, a consciência "imagina-a" a partir dos recursos intelectuais e sensíveis postos ao seu alcance. Portanto, aquilo que a consciência recolhe como resultado de sua determinação passiva contém elementos do objeto tanto quanto introduzidos pelo pensamento e pertencentes à imaginação:

> A percepção só é possível na medida em que a coisa já é percebida como determinada, por exemplo, como pertencente a uma espécie. Ela é a imediatidade mediatizada, o pensamento com a força da sensibilidade. O elemento subjetivo é cegamente introduzido por ela na aparente autodoação do objeto. Só o trabalho do pensamento, consciente de si mesmo, consegue escapar a esse poder alucinatório e, segundo o idealismo de Leibniz e de Hegel, a filosofia. Ao identificar, no processo de conhecimento, como conceituais os elementos conceituais diretamente presentes na percepção e que têm por isso um caráter necessário, o pensamento recupera-os progressivamente no sujeito e despoja-os da força intuitiva. Nesse processo, toda etapa anterior, mesmo a da ciência, revela-se em face da filosofia, por assim dizer, como uma percepção, como um fenômeno alienado, entremeado de elementos intelectuais desconhecidos; insistir neles, sem negação, é próprio da patologia do conhecimento."[60]

Sobre essa projeção, que é a ponte indispensável que o sujeito estende entre si mesmo e o abismo que o separa da coisa tal qual é, sobre os conteúdos dessa projeção é que se volta a autorreflexão do pensamento de maneira a reconhecer o que ela tem de fantasioso e reter o que resiste à essa segunda comparação com o objeto. A perda da autorreflexão equivale ao encarceramento da consciência na imaginação entregue a si mesma, o que Adorno define como projeção descontrolada, isto é, o delírio.

A projeção é um mecanismo predatório herdado de nossa "pré-história animal". "Está automatizada nos homens, assim como outras funções de ataque e defesa, que se tornaram reflexos". "O sistema das coisas, a ordem fixa do universo, do qual a ciência constitui tão somente a expressão abstrata, é, se dermos uma interpretação antropológica da crítica kantiana do conhecimento, o produto inconsciente do instrumento que o animal usa na luta pela vida, isto é, daquela projeção espontânea."[61] Se acrescentarmos à descrição desse sistema paranóico científico a informação de que a representação mimética, que é a forma primitiva do conhecimento, é aquela que se torna "semelhante ao mundo ambiente" enquanto que a falsa mimese, doentia, é a que torna o

---

[60] Idem, p. 180-1.
[61] Idem, p. 175.

mundo semelhante a si mesma[62], então teremos identificado através desse esquema delirante a razão subjetivista kantiana [63].

*

O princípio de identidade substitui pelo estatuto da força o princípio antitético de libertação do pensamento. Esta a inversão na origem da *Aufklärung* que persiste mantendo até hoje na pré-história a subjetividade e a humanidade que lhe corresponde. A espontaneidade, que depende da projeção verdadeira, isto é, seguida da autorreflexão, é permanentemente reconvertida em contemplação: o estado primitivo originário sob o jugo das forças naturais, no qual a percepção é absorvida pela aparência imediata. A espontaneidade é reencarcerada, portanto, na falsa projeção que se prolonga no princípio da identidade e, sob este, as relações sociais desembocam em uma espécie de delírio coletivo [64]. Confinado como que numa antecâmera da história, o pensamento vê-se condenado a repetir-se como impulso cego que jamais chega a realizar-se: "O pensamento, cujos mecanismos de compulsão refletem e prolongam a natureza, também se reflete a si mesmo, em virtude justamente de sua consequência inelutável, como a própria natureza esquecida de si mesma, como mecanismo de compulsão."

Finalmente, arrematemos, agora, nossa trajetória: partimos do pressuposto de que a história ainda não começou e vimos que essa hipótese se liga à suspensão de um processo específico, qual seja, a interrupção da dialética do pensamento e anulação da função antitética, que remete à própria origem da *Aufklärung*. Apenas dessa maneira se torna possível explicar a conversão do pensamento em um processo automático, destituído de autorreflexão, cuja expressão é precisamente a irracionalidade em que se configura a evolução temporal da sociedade. Em lugar de um Sujeito da história cuja

---

[62] Idem, p. 174.
[63] A razão subjetivista é o que caracteriza o "idealismo como fúria", voracidade destruidora de toda e qualquer alteridade. Cf., p. ex., DN, Zahar, 28.
[64] "Elementos...", op. cit., p. 180.

influência se expressaria numa linha temporal dirigida à emancipação social, essa linha exprime a trajetória suicida por meio da qual a "civilização" se constitui em função da reprodução do capital. Foi especificamente por meio da suspensão da dialética do pensamento que a ordem social impôs-se, como continua a fazê-lo, como aparência absoluta, tal como antes as forças naturais se impuseram. Nesse sentido, a razão se desenvolveu como um cego atributo da natureza. "Uma construção filosófica da história universal", diz Adorno, deveria demonstrar como "apesar de todos os desvios e resistências, a dominação consequente da natureza se impõe de uma maneira cada vez mais decidida", passando, assim "a integrar toda a interioridade humana". Do mesmo ponto de vista, também deveriam ser deduzidas "as formas da economia, da dominação e da cultura 65. Suspendeu-se com a autorreflexão o movimento libertador que reside na abstração da percepção imediata pelo confronto com sua representação, por meio do qual se abre a possibilidade de sua negação, e, portanto, da negação do jugo da ordem existente. Tal dinâmica corresponde ao poder antitético do pensamento. Acontece que esta dinâmica é precisamente a que ficou soterrada com a autorreflexão, pois o pensamento desconhecendo-se a si mesmo assemelhou-se ao princípio do jugo social (à sombra do qual nasceu), que com o decorrer da *Aufklärung* se legitimará como princípio de identidade. O princípio de identidade paralisa a consciência numa falsa projeção e confere aparência absoluta à ordem estabelecida, pela cisão absoluta entre sujeito e objetividade. A consumação do materialismo dialético depende da superação dessa cisão que reduz o objeto ao sujeito (ilusão de onipotência com a qual a opressão social o compensa). Esta a redução idealista que nos reenvia ao irracionalismo que se viu na razão subjetivista de Kant e que acusamos na base da reversão de critérios que caracteriza nossa vida intelectual. Concluindo, a primazia do objeto que não se confunde com objetivismo é precisamente aquela em que o pensamento se enraíza *antes* do processo em que a consciência participa e é ela que explica porque a dialética *não é um mero ponto de vista*: porque reconhecendo que o subjetivo é também determinado pelo objetivo permite que, através dela, essa objetividade desminta a pretensão de supremacia da subjetividade. Dito de outra forma, a dialética *não é um ponto de vista* porque consiste num processo de exposição da contradição historicamente inscrita entre

---

65 DE, "Para uma crítica da filosofia da história", p. 208. Em outro momento, deste mesmo aforismo, lê-se, ainda: "O órgão cerebral, a inteligência humana, é suficientemente robusto para constituir uma época regular da história terrestre. A espécie humana juntamente com suas máquinas, produtos químicos, forças organizatórias – e por que não deveríamos atribuí-las à espécie humana assim como os dentes dos ursos, já que servem para os mesmo fins e só funcionam melhor? – é, nesta época, o *dernier cri* da adaptação." Id, p. 207.

a lei da identidade e a objetividade que lhe serve de referência e uma tal contradição é objetiva, não uma perspectiva subjetiva.

Esta a conexão cega em que se vê desterrada a dialética do pensamento, que nos serve de base para a interpretação da dialética nacional, o diagnóstico relativo à incongruência de critérios que qualifica a vida intelectual nacional. Vejamos então como esses pressupostos abstratos se verificam no chão histórico que nos concerne.

III. Dialética negativa: a experiência intelectual brasileira na **Aufklärung**

Objetar do ponto de vista nacional ao avanço global e hegemônico do capitalismo, no bojo do qual, nas últimas décadas, o principal fenômeno que espanta e deixa a todos perplexos é a inexorável interversão da *Aufklärung*, implica em tomar a sério o papel histórico da experiência intelectual na interpretação da sociedade, porque ele não está decidido e muito menos assegurado contra o retrocesso – do mesmo modo que nem mesmo a simples possibilidade da experiência intelectiva está dada de uma vez por todas e assim como veio a ser poderia declinar66 –, e mais ainda porque ainda não deixamos de integrar de modo eminentemente contemplativo o programa dos estudos representativos da realidade nacional, cuja formação só se completou por volta da década de 1970, e que é, portanto, recém-nascido se comparado à tradição secular nos países europeus.

Como sabemos, a mudança de sinal da *Aufklärung*, que remonta ao refluxo de 1848, impôs-se com a chegada à era da financeirização global, sob a chancela do neoliberalismo, reconduzido ao cenário político pelas mãos de Thatcher e Reagan desde os anos de 1980. Mais ou menos a partir de então, tornou-se rotina tachar de retrocesso a oposição ao desmantelamento levado adiante de todos os direitos e conquistas sociais. Era a vitória da doutrina concebida por Friedrich Hayek e defendida com seus amigos pela sociedade de Mont Pèlerin, após a falência do *Welfare State*, que voltara a ganhar

---

66 Analogamente ao que diz adorno da Liberdade: A liberdade não é eterna, mas essencialmente histórica", "não apenas enquanto conceito mas enquanto conteúdo da experiência". "O conceito de liberdade e a coisa mesma chamada liberdade faltaram a épocas inteiras", DN, 184.

terreno, segundo os diferentes teóricos, entre a segunda metade de 1960 e o início de 1970. Dentre eles, Perry Anderson é da opinião que data de 1973 o ataque neoliberal ao "novo igualitarismo (muito relativo, bem entendido) deste período", sob o argumento de que "destruía a liberdade dos cidadãos e a vitalidade da *concorrência, da qual dependia a prosperidade de todos",* grifemos essa drástica inversão de autoridade na hierarquia da legitimação social, o condicionamento da liberdade do indivíduo à liberdade do mercado. Entre as nefandas enormidades desse novo receituário econômico aparecia a defesa da desigualdade como um valor positivo, imprescindível em si mesmo, batendo às portas da sociedade ocidental exigindo reconhecimento[67]. Revisão da igualdade social e da liberdade na ordem do dia, autolegitimada e naturalizada a ordem existente, de volta ao mito. Mas o avanço desse poder irracional não é mais paradoxal que a acelerada perda de terreno de qualquer oposição à altura. É evidente até a obscenidade a progressiva absorção da crítica antissistêmica, e é preciso interpretar o significado desse girar em falso que é hoje parte fundamental do diagnóstico de época.

É o que faz Paulo Arantes, do ponto de vista que nos concerne, isto é, o local; dentre seus estudos, nomeadamente em *Sentimento da dialética,* ele qualifica o dualismo da experiência intelectual brasileira como dialética negativa – na medida em que esta não chega a nenhuma resolução, seja por crise ou superação –, dando um passo adiante no programa de representação da realidade do país, na esteira dos estudos de Antonio Candido e Roberto Schwarz. Examinemos, então, o significado e as implicações dessa importante descoberta. Acrescentemos, ainda, que esse diagnóstico local torna-se possível mediante a articulação que o aproxima e diferencia da excentricidade similar, sobretudo em função da inversão de sentido – do emancipador para o retrocesso –, ditada pelo contexto distinto da implantação do capitalismo e do horizonte de expectativas que, na Europa, em que pese a contradição já existente, se abria com a Modernidade ao final do séc. XVII e no XVIII, radiografada pelo mesmo Autor nos ciclos da *intelligentsia* europeia, ao levar a cabo, em *Ressentimento da dialética,* a análise da moderna experiência intelectual, a partir de Hegel, portanto, de uma trajetória geral, à qual a primeira obra reinterpreta através do particular desenlace nacional. Com base nessa análise, limitados aos dois ciclos decisivos que são o alemão e o francês, é possível verificar esquematicamente o vínculo comum com a experiência

[67] Perry Anderson, "Balanço do neoliberalismo", *in* Emir Sader & Pablo Gentili (orgs.) Pós-neoliberalismo, pp. 09-23.

nacional, no cerne do diagnóstico de Paulo Arantes, qual seja, a correspondência entre dualidade da experiência intelectual e alternância do desenvolvimento desigual e combinado que caracteriza o avanço capitalista. Segundo o Autor, "o sistema das anomalias do desenvolvimento desigual e combinado constitui o cenário do renascimento moderno da Dialética" e, salvo engano, "uma de suas chaves mestras"68.

> A consideração da singular constelação de efeitos do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo na Alemanha parece atrair invariavelmente o termo *passe-partout* 'dialética'. É também a derrocada das promessas dessa dinâmica redentora entranhada no bifronte anacronismo alemão que volta a sugerir com igual força [...] o termo em questão, malgrado sua irredutível fluidez conceitual: enfim, abusando um pouco dos esquemas terminológicos, porém não mais do que o necessário, por que não referir a 'dialética do não contemporâneo' tão prezado por Bloch na esteira do jovem Marx e de olho posto nas anomalias do país, ao modo prussiano de emperrar as marchas e contramarchas da bola de neve formada pela fusão do avançado e do arcaizante, diluindo-a numa perene conciliação com o 'atraso'? Tratar-se-ia porém – no caso de mantermos a denominação – do enorme girar em falso – mas nem por isso desprovido de interesse – de uma 'dialética' infeliz, represada e, por que não, *negativa*. 69

Para entender a dialética negativa: breve percurso da interpretação do dualismo no programa de representação da realidade brasileira

---

68 RD, p. 150.

69 RD, p. 152. Em outra passagem, lemos:'Assim articulados na bizarra arquitetura espiritual do *Kulturträger*, raciocínio dialético (na acepção precária que estamos lhe emprestando neste passo) e ruminação ressentida ganham peso objetivo, para além do mero truque lógico e do simples tique psicológico: convergem na condição de efeitos do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo [...]. Dito isto, [...] impõe-se com naturalidade a perspectiva inversa: tomar o raciocínio de consolação (capaz de operar milagres como a transformação do negativo e positivo) inspirado aos 'estamentos cultivados' pelo seu ressentimento objetivo (a um só tempo de classes e pautado pela humilhação imposta pelo espetáculo do concerto das nações 'felizes' [...]) como *matriz* da própria dialética, cujas origens 'intelectuais' estamos perseguindo, RD, 152 – gr. nosso.

A inversão do sentido da *Aufklärung*, na periferia do capitalismo, era anunciada pela configuração do dualismo social que desmentia o progresso na matriz, isto é, por uma fratura que marcara a economia, a política, a cultura e assim por diante dos países que foram colonizados, cujas sociedades retardatárias – muitas da quais, entre elas a nossa, como vimos, já encontraram, hoje, o limite da evolução truncada – em relação ao desenvolvimento industrial, organizadas de modo simultaneamente arcaico e moderno, oscilam, em todas as instâncias, entre polos extremos como miséria e consumo faustoso, ruralismo e industrialização, arbitrariedade patrimonial e democracia, pastiche eurocentrista e nacionalismo ufanista:

> No pensamento latino-americano, a reflexão sobre a realidade social foi marcada, desde Sarmiento, pelo senso dos contrastes e mesmo dos contrários – apresentados como condições antagônicas em função das quais se ordena a história dos homens e das instituições. Civilização e Barbárie formam o arcabouço do *Facundo* e, decênios mais tarde, também de *Os Sertões.* Os pensadores descrevem as duas ordens para depois mostrar o conflito decorrente; e nós vemos os indivíduos se disporem segundo o papel que nele desempenham.70

Como se sabe, com a financeirização econômica que abstraiu o vínculo direto entre a multiplicação do capital e sua base produtiva, o aprofundamento estrutural da concentração de riquezas, da desigualdade e da miséria estendeu o famigerado dualismo para o centro do sistema, de maneira que o ponto de vista da periferia se tornou, por assim dizer, uma peça-chave no quebra-cabeças do atual diagnóstico de época. Para se ter a medida da unidade desse processo, veja-se a sombria continuidade estrutural, traçada por Paulo Arantes, entre a criação da mercadoria-escravo nos territórios de possessão da Europa, para atender excepcionalmente às necessidades do então capitalismo comercial – como aconteceu no Brasil –, e a produção de populações à volta do globo confinadas em situação de perfeita miséria e violência, que já não poupa o centro do sistema, totalizando o regime de exceção, outrora destinado apenas às colônias, a fim de viabilizar a atual financeirização do capital:

> A exceção também pode ser enunciada historicamente, pelo desenho de nossa "anomalia" congênita: por excesso de capitalismo, nascemos a um só tempo dentro e fora da lei, e fora porque dentro. A alteridade radical da

70 Antonio Candido, *apud* Paulo Arantes, SD, p. 22.

> colônia era imanente à metrópole. Para se ter uma ideia da atualidade dessa enormidade colonial, basta referir, ao lado do principal efeito desse ambiente total de negócios, a espantosa invenção da mercadoria-escravo, uma outra consequência aberrante – a rigor, como a supracitada anomalia em detrimento da norma – dessa mesma desmedida do exclusivo capitalista, uma tremenda desclassificação social: a massa numerosa de despossuídos de toda sorte, vivendo ao deus-dará à margem dos grandes negócios ultramarinos, uma humanidade inviável pesando inutilmente sobre a terra e sobre a qual se abatia sem dó nem piedade a força bruta da administração colonial, ela mesma emancipação de um poder soberano cujo lastro é essa zona ultramarina de anomia. [...] Qualquer semelhança com as populações confinadas nas neofavelas do capitalismo da subsunção total não é obviamente mera analogia histórica.[71]

Para identificarmos a raiz do problema da inocuidade da oposição a essa barbárie, recortamos, do reflexo da cisão da práxis na representação da sociedade, o dualismo mais específico que revela a continuidade dessa cisão no próprio processo intelectual que a representa, a saber, a sua caracterização como convivência indefinida de princípios antagônicos sem crise ou superação, cuja razão de ser, não obstante, caberia justamente a esse processo superar – "muita vida intelectual, mas enquanto parte da alienação, e não enquanto solução para ela", num conhecido veredito[72] –, sem prejuízo de ser também o impasse mesmo a partir do qual ele volta a se por em movimento. Retomemos, então, as características dessa ambiguidade em nossa vida cultural, examinadas precursoramente por Antonio Candido.

O permanente convívio com a contradição, sem crise nem superação é algo difuso e abrangente que se manifesta na cultura como uma sensação de dualismo que impregna "a vida mental numa nação periférica". Como se sabe, sua famosa expressão remonta ao dilema de Joaquim Nabuco, o dilaceramento do homem culto entre a Europa e a terra natal: "Na América falta à paisagem, à vida, ao horizonte, à arquitetura, a tudo que nos cerca, o fundo histórico, a perspectiva humana; na Europa nos falta a pátria [...] De um lado do mar sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país". Mal-estar que sobreviveria século XX adentro angustiando os modernistas. Em carta a Mário de Andrade, Drummond repercutia o seu desconsolo no mesmo diapasão de Nabuco:

---

[71] Paulo Arantes, "Tempos de exceção", (entrevista a Luciano Pereira, rev. *Trans/Form/Ação*), *in O novo tempo do mundo*, p. 322.

[72] No conhecido juízo de Roberto Schwarz para resumir o ponto de vista crítico sob o qual é vista a inteligência burguesa, espelhada na elite paulistana, no livro de Paulo Emílio Salles Gomes, *Três mulheres de três pppês.*

"lamentável essa história de nascer entre paisagens incultas e sob céus pouco civilizados"73.

Ao desvelar o papel significativo da dualidade na representação da experiência brasileira, Antonio Candido promove um salto qualitativo, demonstrando que, mais que um persistente convívio com os contrários, essa alternância constituía uma *dialética.* Concorrendo essencialmente para a formação da cultura nacional, tratava-se de uma dinâmica que a tal ponto atravessava a realidade brasileira em toda as suas dimensões que vinha a coincidir com a própria "experiência intelectual do país". Paulo Arantes, observando, em *Sentimento da Dialética,* na qual temos o nosso fio condutor, o quão significativo era a pouco convencional e larga recorrência à concepção de dialética para explicar a representação da realidade brasileira ao longo de toda a obra de nosso maior crítico literário, além do mais, estritamente discreto em questões metodológicas, elenca a variedade de planos em que aparece o uso "explícito e enfático do termo clássico". "Em primeiro lugar, o mais abrangente deles" – na esfera ampla da própria constituição da cultura: "caso fosse possível estabelecer uma lei geral de nossa evolução mental, ela tomaria a forma de uma dialética de localismo e cosmopolitismo. Esta de resto a perspectiva que comanda um livro decisivo como a *Formação da Literatura Brasileira*" – demonstrando, em específico, a influência da mencionada lei na esfera privilegiada de representação da realidade brasileira que a arte literária mostrou ser. Continuando, também seria dialética a "cifra" da formação da cultura brasileira expressa na fórmula em que "Paulo Emílio descrevia a 'penosa construção de nós mesmos'"– de onde se conclui que é dialética, segundo a dinâmica entre localismo e cosmopolitismo, não apenas os conteúdos da Cultura mas o próprio processo pelos qual eles se produzem, a sua própria autorreflexão. Já nos ensaios de *Tese e Antítese,* a dialética aparece nas transfigurações dos protagonistas de romances dos autores franceses Alexandre Dumas e Conrad, do português Eça de Queirós, assim como de Graciliano Ramos e Guimarães Rosa. Portanto, o teor dessas produções literárias, neste último exemplo, indica o alcance de nossa peculiar dialética para além das fronteiras nacionais. Prosseguindo, figura também impregnada de dialética a "tipologia de pares antitéticos responsável pelo clima peculiar de *Raízes do Brasil*"; assim como o "entrechoque de opiniões que anima o método crítico de Sílvio Romero". Aqui, no primeiro caso, a influência da

---

[73] *A Lição do Amigo* (Cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade), Rio de Janeiro, José Olympio, 1982, p.13 – *apud* Paulo Arantes, *Sentimento da Dialética* [SD], São Paulo, 1992, p. 15.

dialética repete-se na articulação dos próprios elementos constitutivos da realidade social e histórica, os quais, dirigindo o pensamento do intelectual, conferem à clássica obra de Sérgio Buarque de Holanda seu timbre; e no segundo, no descaminho singular do pensamento intelectual brasileiro. A lista prossegue com o "longínquo *Caramuru*", onde "a dialética organiza um sistema significativo de paradas e movimento", e, portanto, remonta ao período colonial do séc. XVIII, agora, inspirando o plano estrutural do poema de Santa Rita Durão. "No *Sargento de Milícias*, além da Malandragem a dialética também define as relações entre as esferas sociais da ordem e da desordem", e assim, inclina não só a constituição de um código de relações sociais específicas mas a esfera geral do funcionamento das relações sociais. Por último, no ensaio sobre o *Cortiço*, ela determina a dinâmica do livro entre o espontâneo e o dirigido, instituindo mais uma forma de balizamento das relações sociais [74]. Arrematemos, ainda, que essa instabilidade se registra em toda a extensão histórica de nossa cultura: como vimos, tanto alcança o modernismo quanto recua "até os dilemas da disciplina arcádica estudados por Antonio Candido na *Formação*", atravessando-lhe "o conjunto dos estudos brasileiros".

Em termos genéricos, pode-se definir a dialética da experiência intelectual do país como impulso de superar o abismo que separa esta última da relação com a sociedade que a concerne, em igualdade de condições com o critério europeu que lhe serve de referência. Uma fenda, cujas raízes estruturais, como vimos, atravessam todas as esferas sociais, da totalidade das formações abstratas aos sinais mais rasteiros da vida quotidana. Assim, a constituição da cultura nacional se definiria pelo esforço de transposição desse vácuo, configurando-se como "movimento de identificação e dissociação concomitantes" celebrizado, pela mencionada fórmula de Paulo Emílio: "não somos europeus nem americanos do norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro"75. Acrescente-se a essa "sensação de estar fora do eixo em relação a um mundo do qual somos parte" a variante de Roberto Schwarz para a perspectiva da sociologia anterior a 1964, ainda preocupada em diminuir a distância que afastava o Brasil do desenvolvimento e o rebaixava perante

[74] SD, p. 9-10.
[75] SD, 15

as nações modernas: "não éramos propriamente capitalistas e o que éramos era uma diferença em relação ao que não éramos"76.

Como se trata de dialética, essa ambiguidade que impulsiona a cultura nacional, caracterizando-se por "uma integração progressiva por meio de uma tensão renovada a cada etapa cumprida", volta a desembocar, a princípio, na trajetória da cultura universal. É sempre no comentário de Paulo Arantes aos estudos de Antonio Candido, que encontramos abaixo as razões que tornam possível essa recomposição:

> 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 ao geral para se alcançar a expressão do particular. Uma integração também 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. E no momento em que se completam os ciclos cumulativos, há por assim dizer mudança qualitativa de patamar e superação dos laços habituais de dependência (a outra ponta do dilema brasileiro), momentos em que deixa de preponderar o influxo externo graças ao filtro da tradição que se formou ao longo do referido processo. É nesses momentos de salto e equilíbrio entre as duas tendências que entram em cena aqueles escritores cuja obra alcança significado geral mediante o aprofundamento do detalhe local. Foi o caso de Machado de Assis, quando aquela virada se deu pela primeira vez entre nós.77

Semelhante guinada voltará a acontecer, por exemplo, no caso de Guimarães Rosa e, como iremos ver, na pessoa mesma de Antonio Candido. Antes, apenas recuperemos os dois sentidos em que a dialética foi referida na integração do processo formador da cultura: no primeiro, ela formaliza "o movimento espiritual próprio do dilema de que partimos", a sensação de ambiguidade no interior da cultura nacional; no segundo, "é o nome da solução – ambos enfeixados

> pelo mesmo nome de dialética do particular e do universal, expressão do conteúdo de experiência de todo intelectual brasileiro. No primeiro trilho, oscilação, alternância entre polos opostos, incessante movimento de báscula etc.: a um tempo divisão da consciência nacional e volteios do ensaísta em redor do seu objeto, não por acaso esta mesma experiência de desidentificação sucessiva e alternada. No segundo trilho, tão afirmativo quanto era negativo o primeiro, a tensão se resolve em síntese e integração, a reconstrução local deságua no universal. Sendo no entanto uma só a palavra, o seu emprego exprime a continuidade do movimento do negativo ao positivo.78

---

76 Roberto Schwarz, "Crise e literatura", in *Que horas são?*, p. 162.
77 O recenseamento das razões de Antonio Candido é de Paulo Arantes, SD, 17-8.
78 SD, 18.

Acompanhemos agora o "passo globalizante de mesmo teor" que o referido acima representado pela crítica de Antonio Candido, tal como o demonstra Roberto Schwarz ao estudar-lhe o ensaio sobre *Memórias de um sargento de milícias*. Por essa via, vamos obtendo ao mesmo tempo um modelo de procedimentos pelos quais veio se consolidando o tipo de ensaismo que permitiu a constituição de linhas mais ou menos evolutivas a que se costuma dar o nome de *formação"*[79]*;* procedimentos que são também a realização do programa dialético materialista levado adiante entre nós através dessa investigação "desdogmatizada e produtiva (marxista, semi-marxista e não marxista)", retomada a partir dos anos 1970 em várias áreas de estudo, "com uma qualidade e propriedade" até então desconhecida no Brasil, "salvo na obra notável de Caio Prado Jr.". Assim sendo, reivindicada ou não, descolada das "fórmulas rituais", é a própria crítica marxista que se pôs em prática, que afinal subsiste apenas através dessa dialética desdogmatizada[80], que está na essência do estudo ensaístico[81]. Em vista disso, "para os marxistas que lembrarem que boa parte do materialismo histórico contemporâneo é na verdade funcionalista[82], quando não é ideologia de Estado ou

---

[79] Paulo Arantes, "Providências de um crítico literário", *in* Otília B. F. Arantes e P. Arantes, *Sentido da formação*, p. 11.

[80] Estamos acompanhando Roberto Schwarz, "Pressupostos, salvo engano, de "Dialética da malandragem"", *in Que horas são?*, p. 130.

[81] Comprove-se, por exemplo, no privilégio que lhe confere Adorno na expressão do conhecimento fundamentado no "Ensaio como forma".

[82] O ensaio é de 1979, mas se pensarmos no que se pode chamar, hoje, de esquerda cultural com a eclosão dos movimentos sociais, a elisão da crítica da economia na qual se fundamenta a denúncia do caráter espúrio do sistema capitalista, e a pura e simples transferência das questões materiais para o plano da cultura, a lacuna entre método e princípio persevera. Cf., por exemplo, Postone: "É amplamente reconhecido que as últimas três décadas marcam uma ruptura significativa com a ordem social, política, econômica e cultural que caracterizou os decênios que se seguiram à Segunda Guerra Mundial. Ocorreram mudanças básicas como o enfraquecimento e a transformação dos Estados de Bem-Estar Social do capitalismo ocidental, o colapso ou a metamorfose fundamental dos Estados burocráticos do Leste europeu e o solapamento dos Estados desenvolvimentistas no que se convencionou chamar de Terceiro Mundo. De modo geral, as décadas recentes viram o enfraquecimento da soberania econômica estatal nacional e a emergência e consolidação da ordem global neoliberal. Por um lado, a vida social, política e cultural tornou-se cada vez mais global; por outro, tornou-se cada vez mais descentrada e fragmentada.""Essas mudanças ocorreram no contexto de um longo período de estagnação e crise: desde o começo dos anos 1970, a taxa de crescimento dos salários reais diminuiu dramaticamente - eles permaneceram geralmente inalterados ó, taxas de lucro estagnaram e as taxas de produtividade do trabalho baixaram. No entanto, esses fenômenos da crise não levaram ao ressurgimento dos movimentos da classe trabalhadora. Ao contrário, as décadas passadas assistiram ao declínio dos clássicos movimentos de trabalhadores e à emergência dos novos movimentos sociais, frequentemente caracterizados por políticas de identidade, incluindo movimentos nacionalistas, movimentos políticos relacionados à livre orientação sexual e várias formas de "fundamentalismo" religioso." *Teorizando o mundo contemporâneo. Robert Brenner, Giovanni Arrighi, David Harvey.*

Cf. Paulo Arantes, "Alta costura parisiense: nem Apel, nem Rorty", sobre a consonância desse relativismo cultural com o processo de hegemonização do capitalismo, iniciado na década

religião[83] é motivo não para espanto mas para tirar o chapéu" o fato de que "a melhor peça da crítica dialética brasileira – aquela em que pela primeira vez a dialética de forma literária e processo social deixava de ser uma palavra vã – esteja vazada numa terminologia e mesmo em noções de outra órbita".

> Ocorre que as repulsas historicamente criadas entre marxismo, comunismo, dialética, amor da verdade, pesquisa universitária, etc. são agudas e engendram um movimento de interposições que domina a fundo a vida intelectual da esquerda, onde o processo avança com bolas trocadas. O divórcio entre o espírito e a letra não poderia ser mais completo.[84]

Assim Roberto saúda a "Dialética da malandragem", o estudo clássico sobre as *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antonio de Almeida, em que Antonio Candido leva a efeito a vínculação entre *estético* e *social* através da forma, enquanto "síntese profunda do movimento histórico, em contraposição à relativa superficialidade da reprodução documentária"[85]. Ressalte-se que estamos no mesmo âmbito da concepção de forma adorniana, uma afinidade de peso que Roberto explicita em outro ensaio[86].

Segundo aprendemos em "Pressupostos, salvo engano, de 'Dialética da malandragem'", na análise de *Memórias* "forma é tanto o esqueleto de sustentação do romance, quanto a *redução estrutural* de um dado social externo à literatura e pertencente à história", ela "organiza em profundidade tanto os dados da realidade quanto os da ficção (sejam ou não documentários), dando-lhes inteligibilidade"[87]. Ressalte-se que "o dado ficcional não vem diretamente do real, nem é deste que o sentimento de realidade na ficção depende, embora o pressuponha". Ele está preso a leis de articulação, via de regra, ocultas, que estruturam a obra e "tornam coerentes as duas séries, a real e a fictícia"[88]. Essa aproximação à realidade social caracterizada por linhas que extrapolam em muito a mera repetição dos fatos brutos[89] põe em evidência a complexidade própria ao real que escapa à representação que se realiza unilateralmente

---

de 1990 com a política neoliberal – in Banco Nacional de Ideias, *O relativismo como visão de mundo*.

[83] Já o campo ortodoxo dispensa qualquer reparo.

[84] Roberto Schwarz, "Pressupostos, salvo engano, de 'Dialética da malandragem', *in Que horas são?*, p. 154-5.

[85] Ibidem, p. 135.

[86] "A dialética da formação", *in* Bruno Pucci *et alii*, *Experiência Formativa e Emancipação,* p. 179-80.

[87] R. Schwarz, "Pressupostos...", p. 132-3.

[88] Ibidem, p. 133.

[89] Ibidem.

ao contrário da relação estrutural de reciprocidade e coerência. Para dar ideia de sua natureza implícita ou mesmo espontânea podemos aproximá-la aos termos com que Roberto a descreve no romance machadiano: "trata-se de conteúdos da própria forma da prosa, presenças ubíquas e não-temáticas, independentes até certo ponto das vicissitudes da ação, às quais no entanto respondem"90. Estes os pressupostos do procedimento dialético materialista que aproximam interpretação social e estética – e que, portanto, desnecessário dizer, nos colocam no caminho que leva às últimas consequências a oposição antissistêmica:

> [...] a leitura estética tem mais afinidade com a interpretação social abrangente do que as leituras presas à autenticidade do pormenor. Leitura estética e globalização histórica são parentes. As duas suspendem o dado num todo complexo, sem suprimi-lo. Assim, a originalidade nacional implicada na forma das *Memórias* e explorada em "Dialética da malandragem" é da ordem da estrutura. Trata-se da imitação de uma estrutura histórica por uma estrutura literária.91

Já estamos em condição de avaliar o significado da realização do programa dialético anunciada, em 1970, pelo ensaio de Antonio Candido:

> Em "Dialética da malandragem" colaboram forças e objetivos que comumente andam separados, o que assinala talvez o término de um período ingrato em nossa crítica. É como se a acumulação universitária e científica tivesse chegado a um ponto em que não há mais porque ser inseguro deste lado. [...] Se na fase de furor terminológico, inaugurada por Afrânio Coutinho, a finalidade da literatura de ensaio esteve em documentar atualização científica, parece que agora ela volta à vocação interpretativa, que é o seu interesse verdadeiro e extra-universitário. Seja dito de passagem que noutros campos da ciência social parece ter havido uma evolução semelhante. Assim, o ensaio retoma o esforço de interpretação da experiência brasileira, que havia sumido da crítica exigente, e talvez se possa dizer que inaugura a sondagem do mundo contemporâneo *através* de nossa literatura.92

Esta a efetivação do programa dialético materialista através da crítica literária que coube a Antonio Candido. Voltemos, agora, à dialética da representação da realidade através do romance cuja consumação o crítico identificou em Machado de Assis, retomando os passos de *Sentimento*. Ainda que seja verdadeira a abrangência do périplo do maior expoente das letras do país – dirá logo adiante Roberto Schwarz, em termos que não custa imaginar –, ela não levar a nenhum universal, ao menos

---

90 Roberto, *Um mestre...*, p. 47.
91 Ibidem, p. 135.
92 R. Schwarz, "Pressupostos...", id., p. 154-5.

afirmativamente. De fato, como sabemos hoje, coube ao discípulo retificar a natureza de nossa confirmação nacional no plano maior da literatura quando tratou de verificar de que modo a obra de um escritor na periferia do sistema realizava a promessa de retorno ao leito da cultura universal. Na figura mesma de Machado de Assis, Roberto Schwarz constatou, então, que "colonialismo, imperialismo, dependência, luta de classes etc" haviam rifado de antemão qualquer veleidade tocante a um "sistema mundial de contribuições culturais nacionais". Para isso, no sentido oposto à lógica das especializações, e como mandava o programa materialista, convém repetir, valeu-se dos estudos correlatos que eram levados adiante nas ciências humanas. Constatou que a dialética que, enfim, ultrapassava o dualismo, caracterizava-se por uma dinâmica que já não era clássica nem positiva. Paradoxalmente, a pretendida convergência entre perspectiva local e universal se realizava concretamente no registro da mais perfeita alienação. É que antes que a cultura, falara mais alto a má-formação local: a comparação do Iluminismo com a manipulação caricatural que por aqui o aclimatava, precisamente o que registravam os romances da segunda fase machadiana e lhes conferia envergadura maior, gerava um curto-circuito, ridicularizando as pretensões universais das ideias modernas e, em contrapartida, expondo o desenvolvimento monstruoso do capitalismo que seguia ao arrepio de qualquer legitimidade. Nessa dialética mimetizada pela obra de Machado a confluência entre o universal e o particular já não resultava em uma "síntese", exceto de forma negativa, pois redundava na desintegração deles – já que evidentemente tampouco a barbárie local saía credenciada só por ridicularizar a Ilustração.

> Ainda dialética, só que noutra chave, vinculando a feição local do universal e este mesmo universal, que assim particularizado deixa de sê-lo. Deste passo é o universalismo que sai desacreditado como simples ideologia, enquanto o famigerado universal concreto se introduz na figura do "sujeito automático" encarnado pelo Capital, como dizia Marx. A dialética que o processo histórico desenganou, a narrativa de Machado também inibe, ao mesmo tempo em que anuncia uma outra engrenagem de parte e todo. Esse último nexo – de que resulta forte impressão de realismo – implica justamente numa restauração em novos termos da *dualidade* entrevista na origem da experiência brasileira dos contrários.93

93 SD, p. 19-20.

*

Não obstante, para entender claramente por que se revelava na periferia o caráter ideológico da *Aufklärung*, Roberto dependeu da solução do enigma da matriz prática de nosso convívio com a contradição, questão para a qual contribuíam a economia e a sociologia até então sem resposta definitiva, a saber: o que permitira a coexistência no país por mais de três séculos de dois princípios econômicos antagônicos, escravidão e capitalismo? Vinda à luz em 1973, mas já influenciando durante sua elaboração na década anterior, a tese de Fernando Novais94, considerando o problema do ângulo histórico, trouxe "para o primeiro plano a visão de conjunto ao longo do qual essa contradição se delineou e consumou" de maneira que, de local, o eixo da questão se tornou mundial. Tirando da hibernação em que estavam desde 1940 os estudos pioneiros de Caio Prado Jr., seu passo adiante "consistiu em pesquisar as articulações entre exploração colonial e passagem europeia para o capitalismo": se "toda a montagem da colonização" se ligava "aos movimentos do capital comercial", então, não se devia "analisar a economia colonial a partir das relações de produção, mas a partir das relações metrópole-colônia". Da perspectiva do papel comercial da colônia o problema se modificava a tal ponto que o tráfico negreiro, destacando-se como o negócio mais lucrativo do período, passava de meio à finalidade principal da escravidão. Em suma, o estudo permitiu compreender que o escravismo fora reengendrado no período colonial, a partir de restos do Antigo Regime feudal, para suprir a exigência de acumulação primitiva de capital imposta para o estabelecimento do novo sistema econômico.

> Juntamente com o absolutismo, a política mercantilista, o capitalismo comercial etc éramos peças do Antigo Regime, isto é, de uma fase intermediária em que desintegração do feudalismo e expansão colonial andavam juntas. Quer dizer, através da exploração comercial das áreas ultramarinas promovia-se a primitiva acumulação capitalista nos quadros da economia europeia [...]. Fomos então colonizados *para o capitalismo* [...]. A ampliação da economia de mercado reinventou a escravidão – nas condições da exploração colonial, mais rentável que o trabalho assalariado.95

---

94 Fernando Novais, *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial*, São Paulo, Hucitec, 1979. Ainda quanto a essa elucidação Roberto atribui importância em especial a dois estudos: o ensaio do mesmo autor "Passagens para o Novo Mundo", Sãp Paulo, Novos Estudos Cebrap, n. 9, julho de 1984, e outro de Luiz Felipe Alencastro, "La traite negrière et l'unité nationale brésiliene", Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer, vol. LXVI (1979), n. 244-245. e a sua participação no Seminário Marx.

95 SD, 86.

O quadro explicativo se completava, por fim, levando à "outra engrenagem entre parte e todo" e à "restauração em novos termos da dualidade entrevista na origem da experiência brasileira dos contrários", mencionada na citação anterior a essa última: desmentia-se a esperança de que a nossa defasagem congênita viesse a ser superada com a formação e fortalecimento do Estado nacional e a quebra dos laços de sujeição ao imperialismo. A reunião das últimas peças demonstrava que o atraso não era nem mesmo uma marca do ultrapassado Sistema Colonial que, em todo caso, a marcha do progresso se encarregaria de apagar, mas, sim, parte desse mesmo progresso, uma diferença inscrita na própria estrutura do sistema que, por isso mesmo, estava destinada a se metamorfosear e reproduzir, não a perecer:

> [...] pela mesma época [dos estudos de Fernando Novais] os dependentistas, interessados em desfazer a oposição mecânica entre externo e interno, estavam mostrando como no passo das situações coloniais às situações de dependência dos Estados nacionais as classes dominantes locais, agora únicas beneficiárias do sistema produtivo, tinham sua estruturação definida no quadro mais amplo do capitalismo mundial, subordinadas porém integrantes da nova burguesia internacional.[96]

O atraso, aqui, estava em perfeita consonância com o avanço do capitalismo na matriz: "São correspondências críticas (entre centro e periferia) afinadas com o esvaziamento planetário da civilização burguesa: nos países centrais, a partir da reviravolta de 1848, quando as classes proprietárias passam para a defensiva e a *Aufklärung* muda de sinal; nos países periféricos, quando o Imperialismo tira consequências desta mesma metamorfose do capital"[97].

Dessa maneira, entre nós, aquela inversão da *Aufklärung* que hoje paralisa o pensamento de esquerda, conforme demonstrava Roberto Schwarz, fôra espantosamente registrada ainda no séc. XIX pela obra genial de Machado de Assis, isso, paradoxalmente, no momento mesmo em que a dialética da experiência literária – à qual coube o privilégio de exercer "a função de princípio organizativo central" enquanto "instrumento de revelação e conhecimento do país"[98] – cumpria a trajetória que ela desenganava: em suma, no Brasil imperial, a dialética tomava a forma de uma original *Ideologiekritik*, que os frankfurtianos só conceberiam no século seguinte. "Exibindo o

---

[96] SD, 88.
[97] SD, 101.
[98] Conforme Paulo Arantes passa a limpo para nós a lição de Antonio Candido, v. "Ideologia Francesa, opinião brasileira", p.149-61.

progresso por esse flanco vulnerável – isto é, "a má-formação brasileira, dita atrasada, manifesta a ordem da atualidade a mesmo título que o progresso dos países adiantados" –, Roberto não só ia anotando o alcance mundial de nossas esquisitices como construindo uma plataforma de observação a partir da qual objetar a esta mesma ordem universal."[99]

*

Na condição das nações cujo destino era ser fonte de exploração do capital, a dialética da *Aufklärung* nunca nos concernira diretamente, por aqui, os ideiais iluministas jamais estiveram à frente de nenhuma transformação social, qualquer que fosse. A começar porque a própria sociedade se desenvolvera no período colonial como efeito colateral indispensável ao interesse da metrópole em utilizar o seu território como entreposto comercial. Portanto, quando as ideias modernizadoras aqui chegaram, nada puderam encontrar que as revestisse da mínima aparência de representantes da prática que lhes convinha. A "dialética" que então se processou no país desenrolava-se mesmo sem síntese nem superação, porque não havia nenhum atrito entre ideias e chão histórico capaz de colocá-la em andamento, simplesmente o plano intelectual se prestava a qualquer manipulação. A desconexão entre processo cognitivo e evolução social, que se preparara desde 1848 e só se tornara perfeitamente visível com o fim do progressismo, do *Welfare State* e o início da era liberal, no Brasil, presidia a sociedade desde a sua própria origem.

De fato, nascemos pós-*Wefare State* e direitos sociais sem sequer ter chegado a uma revolução burguesa. Na condição de colônia, éramos apenas fonte de acumulação de riqueza e poder dos países centrais, os únicos destinatários dos ideais da Ilustração. Nesses termos, o desejo de desenvolvimento que orientou a práxis na sociedade

[99] SD

brasileira tampouco extrapolava o escopo dos interesses da metrópole que incluíam a sua tolerância até um certo limite, inscrito na própria estrutura do sistema, como se comprovou na década de 1960, quando se percebeu que a classe dominante imperialista havia cooptado a burguesia nacional. Podemos dizer então que, dentro da dialética da *Aufklärung*, tivemos a nossa mini-Ilustração, exceto que esta não acompanhava aquela no mesmo sentido linear da emancipação social, que seguíamos em espiral, já que se tratava de uma disposição tolerada exclusivamente enquanto atendesse à necessidade de modernização da periferia, como convinha naquele momento ao capital. Assim o desenvolvimentismo firmou-se como um projeto social em torno do qual se alinharam, como era da lógica do progressismo, conservadores, liberais e marxistas100:

> Seja como for, o nacionalismo desenvolvimentista armou um imaginário social novo, que pela primeira vez se refere à nação inteira, e que aspira, também pela primeira vez, a certa consistência interna: um imaginário no qual, sem prejuízo das falácias nacionalistas e populistas, parecia razoável testar a cultura pela prática social e pelo destino dos oprimidos e excluídos. [...] Nascido na conjunção de mercado interno e industrialização, o ciclo desenvolvimentista adquiriiu certo alento de epopeia patriótica a partir da construção de Brasília; o seu ponto de chegada seria a sociedade nacional integrada, livre de estigmas coloniais e equiparada aos países adiantados. É um fato que nas próprias elites existia a convicção de que essa trajetória incluiria momentos de fricção com os interesses norte-americanos. Ocorre entretanto que no início dos anos 60 se foi firmando mais outra convicção, esta explosiva, segundo a qual a firmeza do anti-imperialismo dependia de uma modificação na correlação de forças entre as classe sociais dentro do próprio país. O nacionalismo só alcançaria os seus objetivos se fosse impulsionado pelo acirramento da luta de classes. Começava a radicalização social que seria cortada em 64 pelo golpe militar.'' 101

Quando, atingiu a fase monopolista, o capitalismo perdeu "a sua capacidade dinâmica e expansiva" e passou a bloquear o desenvolvimento industrial dos países atrasados". O golpe (civil-) militar de de 64 foi, para o país, a desilusão das expectativas infundadas alimentadas pela esquerda, e principalmente o Partido Comunista, de enfrentamento do imperialismo com apoio da burguesia nacional. Esta,

---

100 O desenvolvimentismo é o aspecto que concerne ao país no amálgama identificado por Wallerstein, conforme a citação reproduzida em artigo de José Luiz Fiori: "A possibilidade de desenvolvimento de todos os países veio a ser uma fé universal, compartilhada igualmente por conservadores, liberais e marxistas. As fórmulas propostas por cada um para obter tal desenvolvimento foram ferozmente debatidas, mas a própria possibilidade não o foi" – *apud* J. L. Fiori, "De volta à riqueza de algumas nações", id. *Estados e moedas*, p. 23.

101 Roberto Schawrz, "Fim de século" *in Sequências Brasileiras*, p.157 e 161-2.

como se sabe, muito pelo contrário, subordinou-se ao capital estrangeiro. Aqui, como em toda a América Latina, nos anos 70 e 80, o imperialismo tratava de pôr fim aos sonhos desenvolvimentistas. Desde os anos 60, com o abatimento dos raros casos de sucesso na África, eram "varridos sucessivamente todos os 'milagres' econômicos periféricos", depois dos países latinoamericanos, foi a vez dos 'socialismos reais'" e, ao final de 1990, começava o retrocesso dos "'milagres' econômicos asiáticos"102.

A drástica consolidação da nova fase do capitalismo virá com a terceira revolução industrial e a entrada na "era digital". Finalmente, o atraso é inscrito permanentemente na estrutura do sistema e a transmissão desta lei da estagnação do desenvolvimento, garantida pela "obsolescência" do sistema de produção sob absoluto controle do capital, cuja valorização, agora, se apoia principalmente na financeirização.

O bloqueio do caminho do desenvolvimento e a condenação do país à posição subalterna do "atraso" levará Francisco de Oliveira à célebre comparação de nossa condição com a figura o *Ornitorrinco*:

> O ornitorrinco é isso: não há possibilidade de permanecer como subdesenvolvido e apreveitar as brechas que a Segunda Revolução Industrial propiciava; não há possibilidade de avançar, no sentido da acumulação digital-molecular: as bases internas da acumulação são insuficientes, estão aquém das necessidade para uma ruptura desse porte. Restam apenas as 'acumulações primitivas', tais como as privatizações propiciaram: mas agora com o domínio do capital financeiro, elas são apenas transferências de patrimônio, não são, propriamente falando, 'acumulação'. [...] O ornitorrinco capitalista é uma acumulação truncada e uma sociedade desigualitária sem remissão.103

Com a nova era, o (neo)liberalismo vira a mesa: para os explorados, é o fim da negociação calculada. Simplesmente evapora-se

> a ideia de transformação positiva e politicamente induzida que, ao longo do capitalismo moderno possuía um sentido comum, como um código de interpretação do novo curso do mundo, lido, ora à maneira retroversa dos conservadores, ora à maneira subversiva dos socialistas, ora à maneira oligárquica progressista pelas classes proprietárias liberais.104

---

102 Fiori, *Estados e...,* p. 31, 26.

103 Francisco de Oliveira, *Crítica à Razão Dualista*.

104 Paulo Arantes, a ideia de transformação positiva e politicamente induzida que, ao longo do capitalismo moderno possuía um sentido comum, como um código de interpretação do novo curso do mundo, lido, ora à maneira retroversa dos conservadores, ora à maneira subversiva dos socialistas, ora à maneira oligárquica progressista pelas classes proprietárias liberais."Direita e esquerda no espelho das ONGs", *Baderna*.

Recordemos aquela lei da economia enunciada páginas atrás: "O que é contradição história na base, no topo desenrola-se como reversibilidade permanente". Reencontramos a inversão da *Aufklärung*: os dominantes globais não apenas promovem a aniquilação de todas as lutas por direitos sociais como também obrigam a constatar que "tamanha demolição", a cada etapa, "é conduzida nos termos mesmos em que se formula a resistência dos perdedores", isto é, "os esbulhados de sempre". Portanto, "sociedade civil desmantelada em seu prório nome, destituição de direitos em nome de direitos de última geração, banalização da injustiça social em função de riscos ditos sistêmicos e compartilhados", e assim por diante105.

Sintetizemos, agora, essa liquidação do sentido da sociedade, voltando às reflexões de Roberto, quando, então, começávamos a entrever que a ruína de nosso efêmero projeto social era mais uma vez a revelação aqui do caráter ideológico de um universal presumivelmente realizado nos países considerados avançados.

> Se é verdade que a modernização tomou um rumo que não está ao alcance dos nossos recursos, além de não criar o emprego e a cidadania prometidos, como ficamos? O que pensar dela? O mito da convergência providencial entre progresso e sociedade brasileira em formação (ou latino-americana) já não convence. E se a parte que nos tocou for esta mesma dissociação agora em curso, fora e dentro de nós? E quem somos nós nesse processo?
>
> [...]"O divórcio entre economia e nação é uma tendência cujo alcance ainda mal começamos a imaginar. A pergunta não é retórica: o que é, o que significa uma cultura nacional que já não articule nenhum projeto coletivo de vida material, e que tenha passado a flutuar publicitariamente no mercado por sua vez, agora como casca vistosa, como um estilo de vida simpático a consumir entre outros? Esta estetização consumista das aspirações à comunidade nacional não deixa de ser um índice da nova situação também da...estética. Enfim, o capitalismo continua acumulando vitórias.106

---

105 P. Arantes, "Direita e ...", *Baderna.* "Daí também a permanente disputa acerca do sentido das palavras", sistematicamente invertido, prossegue Paulo Arantes. " 'direito' tornou-se privilégio, além do mais em detrimento dos 'excluídos', sujeito de direitos, usuário de serviços, destruição social virou sinônimo progressista de 'reforma', previdência social, um mal-entendido crônico num país de imprevidentes crônicos, sindicalismo, crispação corporativista..."

106 Roberto Schawrz, "Fim de século" *in Sequências Brasileiras,* p.157 e 161-2. Que os projetos sociais, fundados naquela geocultura de legitimação, eram sobretudo ideologia, abstrações em torno de muitas das quais constituiu-se o ideário de esquerda é também a direção em que vai raciocínio de Moishe Postone, a partir "de uma observação que Harvey e outros fizeram em relação ao período de prosperidade do pós-guerra, entre 1949 e 1973: Estados ocidentais produziram de maneira similar crescimento econômico estável e elevação dos padrões de vida – através de uma combinação de Estado de bem-estar social, política econômica keynesiana e controle das relações salariais – mesmo que partidos políticos muito diferentes estivessem no poder[2]. Seria possível acrescentar que em todos os Estados ocidentais essa síntese do Estado

*

Ironicamente, precisamente por causa dessa mutilação de nascença do nexo entre ideias e chão histórico a marcha de sedimentação, acúmulo e sistematização, que permitira completar a formação de diversas áreas de conhecimento que tornaram possível a representação da realidade brasileira no devido contexto global sócio-econômico, dependeu do contraditório mas inestimável apanágio do formalismo. Estamos aludindo à providência propedêutica que foi a estrita observação do método estruturalista na leitura de obras e autores, isto é, a perfeita abstração da realidade social imediata e interpretação exclusivamente segundo a ordem das ideias, por meio da qual a missão francesa de professores que viera para a Universidade de São Paulo na década de 1930 colocava o curso de Filosofia a salvo da herança de nosso patriarcado, jamais inteiramente extinto, a selvagem voracidade com que, até então, pilhávamos as ideias que nos chegavam do panteão da cultura ilustrada. Essa a maneira arrevesada que permitiu àquela missão completar a formação da disciplina que forneceria lastro teórico

---

de bem-estar social recuou nos anos 1970 e 1980 independentemente de que partido estivesse no poder.

Na sequência, Postone constata o desaparecimento do Estado, a grande abstração, portanto – provavelmente não menos abstrato que aquele artefato típico dos países colonizados denominado “nação” – no centro da organização social: “Esses desenvolvimentos históricos de larga escala podem ser compreendidos com referência a um padrão histórico mais abrangente: a ascensão e queda da organização centrada no Estado da vida econômica e social, da aparente primazia do político sobre o econômico. O início desse período pode ser localizado, *grosso modo*, na Primeira Guerra Mundial e na Revolução Russa; o seu fim pode ser observado na crise da década de 1970 e na emergência subsequente da ordem global neoliberal. Esta trajetória geral foi global. Ela englobou países capitalistas ocidentais e a União Soviética, assim como terras colonizadas e países descolonizados. Quando vistos com referência a essa trajetória geral, diferentes desenvolvimentos aparecem mais como diferentes inflexões de um padrão comum do que como desenvolvimentos fundamentalmente diferentes. O caráter geral do padrão histórico de larga escala que estruturou grande parte do século XX sugere a existência de imperativos estruturais e restrições gerais que não podem ser adequadamente explicados em termos locais e contingentes”. In M. Postone, *Teorizando o mundo contemporâneo.*.

para o ensaísmo da melhor qualidade que a partir dessa época se produziu nesta e nas várias esferas das ciências humanas que se formaram. Entre nós, então, o conhecimento da realidade se dava pelo agravamento da desconexão entre sensível e intelectual.

*

Entretanto, observemos ainda que, anunciando a sua própria reconversão em ideologia, esta síntese negativa pressupõe, além do seu próprio momento negativamente reconfigurador, o outro, sem síntese, em que ela é desviada. Neste outro momento, se estivermos certos, reencontramos aquela continuidade da cisão social no próprio processo do pensamento destinado a refleti-la a que aludimos de começo. Ela corresponde a esta segunda dialética, sem crise ou superação, *de costas* para a anterior, a qual se completa na forma de uma *Ideologiekritik*, nomeadamente, corresponde à dialética negativa.

Recapitulemos, então, sempre no rastro de *Sentimento da dialética*, as duas acepções em que a dialética se configura. "A primeira delas é de inspiração materialista clara e se refere às relações de forma e conteúdo." Sua consumação na crítica literária, em primeiro lugar com Antonio Candido quando identifica a alternância da ordem e desordem nas *Memórias de um sargento de milícias* que caracterizava os homens livres do período colonial, obedece ao princípio segundo o qual "a literatura é antes de tudo um processo de configuração de dupla face, uma voltada para a estruturação interna da obra, outra para o decurso histórico real". Seguindo os passos do mestre, Roberto Schwarz identifica o princípio formal da prosa machadiana, a volubilidade e, "por ele orientado na organização dos dados imediatos da percepção social", chega à "reconstrução da forma objetiva que lhe era correlata", as oscilações entre autoritarismo e liberalismo do arbítrio patriarcal, próprias a uma relação de classes peculiarizada pela

existência da categoria dos homens livres, sem propriedade, numa sociedade escravocrata.

Ainda é essa mesma dialética de forma e conteúdo que aparece na resolução da obra de Machado de Assis da primeira fase, "conformista por conveniência", para a segunda, do "romancista moderno" de alcance universal. Como Antonio Candido demonstrou, essa transição corresponde ao desenlace de "um problema objetivo de acumulação artística, quando então se completa a formação de nosso sistema literário". Os estudos de Roberto revelam que na obra de Machado de Assis são superadas insuficiências do realismo à europeia, relativas ao impasse em que se viu o processo de representação artístico, assim como teórico, diante da bancarrota da civilização burguesa após o advento do nazismo, em específico, a anulação do papel central do indivíduo na evolução da sociedade como no desenvolvimento do conflito do romance. O que era conteúdo, a conduta reprovável das classes dominantes, passa a forma, as excêntricas evoluções de um narrador caprichoso.

> A modificação introduzida por Machado, anunciava Roberto, devolverá densidade à nossa matéria ao incluir no plano dos conteúdos a falência da forma europeia: sendo característica da vida nacional, aquela fratura [a falta da forma mediadora entre a imitação e a matéria] passa a ser deliberadamente procurada, enriquecendo-se a matéria a ser produzida com a degradação de um universo formal. Especificada, esta dialética de forma e conteúdo fornecerá a chave do passo do primeiro ao segundo Machado. O que era assunto no primeiro, torna-se forma no segundo.[107]

Assim se chega à forma que representa na literatura o convívio com os contrários sob o viés de classe dominante, encarnada pela volubilidade do narrador machadiano. Vejamos como Roberto a descreve.

> Faz parte da volubilidade [...] o consumo acelerado e sumário de posturas ideias, convicções, maneiras literárias etc., logo abandonadas por outras, e portanto desqualificadas. O movimento recorre ao estoque das aparências esclarecidas, através do qual, no limite, destrata a *totalidade* das luzes contemporâneas, as quais subordina a um princípio contrário ao delas, que em consequência ficam privada de credibilidade. Trata-se do movimento mesmo que a História permitia ou impunha à classe dominante brasileira tomada em bloco. Também esta devia visitar e absorver a cultura relevante do tempo, para patrioticamente aclimatá-la no país, ou seja, associá-la ao instituto da escravidão, cujo núcleo de dominação pessoal discricionária contudo zombava da pretensão civilizada e já não era sustentável de público.[108]

---

[107] SD, 91.

[108] Roberto Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo,* p. 40-1. Em termos mais palpáveis, veja-se esta outra passagem, sobre o narrador (Brás) das *Memórias Póstumas de Brás Cubas,* que celebrizaram a volubilidade: "em poucas linhas Brás finge de morto, de metódico, de paradoxal e de elegante, entre outras coisas. A seguir, em sucessão

Resta ainda o momento inconclusivo, para além da dialética entre romance e realidade social, entre crítica e romance, a dialética da ordem e desordem que rege a sociedade, a alternância de critérios da classe dominante, da *intelligentsia* e, enfim, da experiência brasileira. Assim como a ordem e desordem é mediadora da dialética do romancista e do crítico, é preciso explicitar a forma mediadora da dialética da alternância no ritmo social bem como no pensamento da classe dominante e do intelectual e, por fim, na percepção da realidade brasileira em geral. Paulo exorta a sondar "o vínculo do termo consagrado pelo sentimento europeu de dois gumes da modernização capitalista com a experiência brasileira. Não se trata de um nome qualquer para um movimento que também se poderia descrever por intermédio de outras expressões", "bem ou mal se trata de um termo que unifica duas ordens de fatos". Ressalta que o fundamento prático do ritmo social como do pensamento é a "dualidade" da formação nacional, que, como vimos, é na verdade, efeito do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo – a harmonia entre atraso e progresso. Não obstante, no arremate, pondera: "ocorre que esta denominação – complicando um pouco a tarefa do comentário – contraria uma outra acepção clássica do termo, que associa dialética e prosa realista do grande romance oitocentista"[109]. E, assim, dissolve a enigma. O elemento na dialética do realismo europeu que tendo sido suprimido impede correlativamente de se chamar dialética a dinâmica da alternância é precisamente o papel do indivíduo, que foi rifado levando consigo a própria forma do realismo clássico. A dialética tradicional não dá mais conta de explicar a evolução social e o juízo que a representa porque a superioridade das forças do sistema, impondo o irracionalismo, demonstra que o indivíduo não possui mais nenhum poder significativo de intervenção. É porque essa dialética se perdeu que Machado de Assis "escreve romances realistas com recursos literários antirrealistas". Portanto, eles mimetizam essa outra dialética, negativa, trazendo à luz sua correspondente forma mediadora, sucedânea do indivíduo. Isso é mais ou menos o que se infere da resposta de Paulo, que é indireta e devolve-nos às anotações que retém de Roberto Schwarz :

---

igualmente veloz, ele será cínico, ligando a seu testamento o elogio que lhe proferem ao pé da cova; indiscreto, insinuando que uma das senhoras presentes ao enterro 'ainda que não parenta, padeceu mais do que as parentas'; charlatão, explicando um plano para ganhar dinheiro e fama por meio da invenção do 'Emplasto Brás Cubas' ", p.29.

[109] SD, 92-3.

> [...] derrotando a subjetividade burguesa consistente, o capricho descarta o recorte individualista pressuposto na prosa do Realismo; arma-se um "enredo vadio", sem tensão, onde a trama não é retesada por nenhum conflito, nenhuma corrente central; assim sendo o tempo é improdutivo, não pressiona na direção de qualquer progresso, não enquadra enfrentamento algum de posições; daí a ausência de personagens napoleônicos, enérgicos e definidores, inviabilizados por patronagem e cooptação. Eis então um outro achado de Roberto: nalgum momento entre a primeira e a segunda fase, Machado percebeu que a marcha recalcitrante do Brasil para o mundo moderno *rifava a dialética de indivíduo e sociedade*, matriz da estética realista [...]110" – gr. nosso.

"O capricho descarta o recorte individualista", e é, portanto, o princípio que o substitui e estiliza a nova forma mediadora que possibilita a dialética negativa encontrada por nosso filósofo. Assim se unificam as duas ordens de fatos, isto é, a nossa "dualidade" ou combinação de arcaico e moderno.

A lógica do favor

Façamos, então, um parêntesis para reconstituir a caracterização de Roberto da lógica do favor.

Como se sabe, a perspectiva nacional ofereceu uma oportunidade privilegiada para o desvelamento da dualidade social que hoje se espraia com a inversão dos ideais iluministas porque, desde a colônia, o domínio prático da força bruta por sobre qualquer coerência racional tornava visível a olho nu a bidimensionalidade das regras sociais, à diferença da Europa. Sob o governo com braço de ferro do arbítrio patriarcal, instituiu-se no período colonial o que Roberto Schwarz batizou como a lógica do *favor*, a resultante ideológica da necessidade de conciliar uma prática social, como vimos, regida por dois princípios econômicos antagônicos, o escravismo e o capitalismo comercial, que coexistiram até o final do séc. XIX: "Sendo uma propriedade, um escravo pode ser vendido, mas não despedido. O trabalho livre, nesse ponto, dá mais liberdade a seu

110 SD, 93-4.

patrão, além de imobilizar menos capital. Este aspecto – um entre muitos – indica o limite que a escravatura opunha à racionalização produtiva".111

A lógica do favor reverberava em abstrato a misteriosa conciliação prática dos princípios econômicos contrários. A sociedade brasileira escravista era incompatível com as ideias do liberalismo europeu que, no entanto, eram uma referência no mundo todo e também aqui. Nas palavras de Roberto Schwarz, estava sumariamente montada "uma comédia ideológica, *diferente da europeia".*

> É claro que a liberdade do trabalho, a igualdade perante a lei e, de modo geral, o universalismo eram ideologia na Europa também, mas lá correspondiam às aparências, cobrindo o essencial – a exploração do trabalho. Entre nós, as mesmas ideias seriam falsas num sentido diverso, por assim dizer, original. A Declaração dos Direitos do Homem, por exemplo, transcrita em parte na Constituição Brasileira de 1824, não só não escondia nada, como tornava mais abjeto o instituto da escravidão. A mesma coisa para a professada universalidade dos princípios, que transformava em escândalo a prática geral do *favor.112*

Paulo Arantes atribui categoricamente a maleabilidade do *favor* a uma lei: "Não será difícil reconhecer a lógica que governa esta interversão generalizada, eixo da ambivalência ideológico-moral da elite brasileira. *O que é contradição histórica na base, no topo desenrola-se sob a forma de uma reversibilidade permanente.*"113 Há, portanto, método na transfiguração do topo, que escamoteia a base a partir de um vínculo estrutural.

Capitalismo e escravidão conviveram entre nós porque estávamos fora da *Aufklärung*, não nos concernia o horizonte do progresso. Dessa maneira, as ideias modernas só podiam ser recebidas com ceticismo, e é esse ceticismo que permitiu encontrar-lhes uma outra funcionalidade cuja finalidade não é cognitiva, mas, sim, a conciliação exigida pela relação entre o senhor de terras e uma classe social muito particular nascida de nossa ordem excêntrica. Deixemos Roberto situá-la:

> Esquematizando, pode-se dizer que a colonização produziu, com base no monopólio da terra, três classes de população: o latifundiário, o escravo e o "homem livre", na verdade dependente. Entre os primeiros dois a relação é clara, é a multidão dos terceiros que nos interessa. Nem proprietários nem proletários, seu acesso à vida social e a seus bens depende materialmente do *favor,* indireto ou direto de um grande. [...] O favor é, portanto, o

111 Roberto Schwarz, "As ideias fora do lugar", *in Ao vencedor as batatas*, p. 14.
112 Roberto Schwarz, "As ideias fora do lugar", *in Ao vencedor as batatas,* p. 12. Parte das informações desta passagem, o Autor remete à Emília Viotti da Costa, "Introdução ao estudo da emancipação política", *in* C.G. Mota (org.). *Brasil em perspectiva.*
113 SD, 83.

> mecanismo através do qual se reproduz uma das grandes classes da sociedade, envolvendo também outra, a dos que têm. Note-se ainda que entre estas duas classes é que irá acontecer a vida ideológica, regida, em consequência, por este mesmo mecanismo.114

À diferença do escravismo que não nega o jugo da força pelo qual se impõe e contraria frontalmente as ideias liberais, o favor as instrumentaliza para racionalizar a patente brutalidade. "Assim com mil formas e nomes, o favor atravessou e afetou no conjunto a existência nacional, ressalvada sempre a relação produtiva de base, esta assegurada pela força". Por meio dele, o agregado, o funcionário público, o pequeno proprietário de terras, o profissional liberal, na condição de favorecido, vê-se engrandecido na relação patronal, uma vez dignificado e legitimado à altura dos valorizados padrões europeus o jugo que o submete; e o potentado, isto é, o benfeitor, por sua vez, "não vê, nessa era de hegemonia das razões, motivo para desmenti-lo." "Sem prejuízo de existir o antagonismo se desfaz em fumaça e os incompatíveis saem de mãos dadas"115.

Como se sabe, a frustração do emparelhamento com a modernização da metrópole – que, muito pelo contrário, internalizou a defasagem – prolongou até os dias de hoje a precedência da unificação *diretamente pelo jugo da força* das contradições da ordem dominante, isto é, dispensando a mediação de qualquer aparência prática de conciliação116 – inversamente ao que, bem ou mal, até a extinção do *Welfare State*, perdurou na Europa, onde a práxis parecia concorrer para o progresso –, e assim também o reflexo dessa conciliação arbitrária no plano das ideias sob uma aparência de autonomia que confere ao vínculo com a práxis a mais ilusória labilidade. Deriva daí uma tal coextensão entre o favor e o plano das ideias que Roberto Schwarz se vê forçado a constatar que "*o favor é a nossa mediação quase universal*". Diante disso, a conclusão a tirar é que, muito além da relação entre dominantes e dominados, a

---

114 R.Schwarz, "As ideias fora do lugar", op. cit., p. 15-6.

115 Id., p. 18.

116 "[...] as ideias da burguesia, a princípio voltadas contra o privilégio, a partir de 1848 se haviam tornado apologética: a vaga das lutas sociais na Europa mostrara que a universalidade disfarça antagonismos de classe – G. Lukács, "Marx und das Problem des ideologischen Verfalls", *in Probleme des Realismus*, Werke, vol. IV, Neuwied, Luchterhand –. Portanto, para bem lhe reter o timbre ideológico é preciso considerar que o nosso discurso impróprio era oco também quando usado impropriamente. Note-se, de passagem, que este padrão iria repetir-se no século XX, quando por várias vezes juramos, crentes de nossa modernidade, segundo as ideologias mais rotas da cena mundial." Id, p 20-1.

"metodologia" do favor, isto é, o capricho, de tal maneira impregna a estruturação do próprio exercício do juízo, que dela não pode ser excluída nem mesmo a crítica que a corrigiria na representação da realidade brasileira – mas por isso mesmo, nessa falha reside a ponta do novelo que recupera a reflexão objetiva. Nas afinidades do capricho se enraíza nossa experiência literária, cuja centralidade na representação da realidade brasileira já referimos: "sendo mais simpático do que o nexo escravista, a outra relação que a colônia nos legara, é compreensível que os escritores tenham baseado" na lógica do favor, que mediava apenas as relações entre proprietário e homens "livres", "a sua interpretação do Brasil, involuntariamente disfarçando a violência que sempre reinou na esfera da produção"117. Saliente-se, ainda, a *falsa homologia* entre a arbitrariedade patronal, que sustentava relações antagônicas exercendo o jugo da força, e a "arbitrariedade" das ideias – ao escamotear as incoerências sociais –, cuja autoridade com que "descartavam"a contradição não partia de nenhum poder de efetivação próprio, mas limitava-se a retransmitir o mando patriarcal:

> [...] no campo dos argumentos prevaleciam com facilidade, ou melhor, adotávamos sofregamente os que a burguesia europeia tinha elaborado contra arbítrio e escravidão, enquanto na prática, geralmente dos próprios debatedores, sustentado pelo latifúndio, o favor reafirmava sem descanso os sentimentos e as noções em que implica. O mesmo se passa no plano das instituições, por exemplo com burocracia e justiça, que embora regidas pelo clientelismo, proclamavam as formas e teorias do estado burguês moderno.118

Resulta daí um tipo de ideologia de segundo grau, que não descreve "sequer falsamente a realidade" nem gravita "segundo uma lei que lhe seja própria"119. De acordo com esta característica, o peso da contradição, o centro de gravidade das ideias,

---

117 R. Schwarz, "As ideias fora…", op. cit., p. 16-7.

118 Ibidem, p. 17-8. Para se ter uma ideia do internacionalismo e da atualidade da lógica do favor, repare-se na semelhança do trecho selecionado por Roberto Schwarz de A Marmota, com este outro, de um canal de informação da internet: "O Curta! reserva ao Brasil a sua melhor porção, mas não hesita em passear por todos os cantos do mundo./É variado, global, novo e independente. /O Curta! se dedica ao entretenimento difundindo arte, cultura, pensamento, história e temas de sociedade com a ousadia que a sua inteligência deseja./A programação olha o futuro e aprecia o passado: documentários, longas, curtas-metragens e conteúdo relevante em todas as formas. Conteúdos que combinam com o momento ao seu redor. /O Curta! cativa uma audiência que entende o que escuta e não tem medo do que ainda não sabe. Um canal para gente certa de que conhecimento e prazer estão alinhados. /Curta!, o canal que, despretensiosamente, se dá bem com todos, não julga; acolhe e compartilha./Como um ser urbano, moderno, saudoso do que não conheceu, curioso pelo que ainda não viu, é um canal que acolhe e difunde o frescor das tendências independentes, que visita um pouco de cada tribo para compor sua identidade, trazendo em si a própria diversidade. Este é o nosso canal. Plural, verdadeiramente contemporâneo, multifacetado como a nossa realidade" – http://www.canalcurta.tv.br/pt/. Acessado em junho de 2015.

119 Roberto Schwarz, "As ideias…", op. cit..

que advém da diferença entre elas e a realidade material, é usurpado pelo critério patriarcal.

> [...] o teste da realidade e da coerência não parecia, aqui, decisivo, sem prejuízo de estar sempre presente como exigência reconhecida, evocada ou suspensa conforme a circunstância. Assim, com método, atribui-se independência à dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções [...] Combinando-se à prática de que, em princípio, seria a crítica, o Liberalismos fazia com que o pensamento perdesse o pé. Retenha-se no entanto [...] a complexidade desse passo: ao se tornarem despropósito, estas ideias deixam também de enganar.120

Deslisemos a ressalva de Roberto do plano da representação geral da sociedade até o plano específico da autorrepresentação da experiência intelectual. A inovação ideológica trazida pelo *favor,* ao desmascarar a distância entre as ideias liberais e a práxis, expõe também a incapacidade do retorno do juízo sobre si mesmo capaz de apontar-lhe a incongruência. Por esse prisma, ideologia é não só a representação da realidade mas a própria crítica dessa representação. À bizarra discrepância entre a sociedade brasileira escravista e as ideias liberais por meio das quais a representavam poetas e intelectuais em geral correspondia a discrepância entre essa representação e o juízo que a refletia. A lógica do favor não é um princípio ideológico externo aos indivíduos condicionado pelo dualismo da prática, mas um modo de organização do pensamento que extrapola o seu conteúdo positivo e configura a vida ideológica do país. "Contrastes rebarbativos, desproporções, disparates, anacronismos, contradições, conciliações e o que for" são expressões de um dualismo que atravessa de ponta a ponta a *intelligentsia* brasileira, de que são exemplo o Modernismo, o Tropicalismo e a Economia Política121. Concernindo às formas criadoras, à teoria e a tudo o mais que se refere à cultura, o convívio com a incoerência segundo a lógica do favor manifesta a fratura do pensamento da qual resulta a dialética negativa. "Enfim, nas revistas, nos costumes, nas casas, nos símbolos nacionais, na teoria e onde mais for, sempre a mesma composição "arlequinal", para falar como Mário de Andrade: o desacordo entre a representação e o que, pensando bem, sabemos ser o seu contexto."122

---

120 Ibidem, p. 19.
121 Ibidem, 21.
122 Ibidem, p. 25.

No Brasil, desde o século XIX se revelava ideologia o critério por meio do qual o juízo do indivíduo se volta sobre si mesmo, que na Europa iria descarrilhar mais à frente. Se o juízo que leva adiante a representação da realidade não é capaz de certificar-se de si mesmo, então, estamos nos antípodas da autonomia do indivíduo, para nem falar da apologia do absoluto livre arbítrio que funda o individualismo liberal, que, na verdade, é precisamente a coroação desse irracionalismo. O que se vê dessa forma comprometido é a condição de possibilidade da conduta moral, aqui, não como domínio do espírito em oposição ao material, mas no sentido que lhe atribui Adorno, da capacidade de julgar levando em conta os outros indivíduos, no contexto do nosso estudo, capacidade de julgar politicamente orientada. No entanto, segundo Adorno, "saber se a vontade é livre é tão relevante quanto os termos são avessos ao desejo de indicar de maneira totalmente clara e direta aquilo a que visam". Ainda que seja uma questão íngreme a necessidade intelectual proíbe renunciar a ela: de sua resposta dependem "justiça e punição, assim como, por fim, a possibilidade daquilo que toda a tradição filosófica denominou moral ou ética"123.

Na perspectiva da experiência intelectual, a volubilidade do capricho em lugar do poder de sujeição, molda a intenção cognitiva abstrata124, que na ausência de

123 DN, 179.

124 Em sua análise *Sobre as três mulheres dos três pppês*, Roberto mostra como o romance de Paulo Emílio Sales Gomes, na figura da intelectualidade paulistana, tece uma viva imagem da inteligência rica e multifacetária, mas sem finalidade significativa e à deriva do capricho, na qual teria redundado, por fim, o Iluminismo – in *O pai de família* . É essa errância caprichosa que deve ser transferida da produção intelectual frívola, sem finalidade, para o próprio juízo crítico da experiência intelectual, que incapaz de voltar-se sobre si mesmo zanza arbitrariamente, ou antes, moralmente legitimado, o que é a mesma coisa, de um critério a outro, configurando a dialética negativa. Não por acaso, no *fecho* de *Sentimento*, Paulo Arantes, cogitando "sobre o possível destino da dialética negativa da volubilidade" e as variadas figuras que a estilizam a surgirem, "persistindo a matriz prática", evoca o romance de Paulo Emílio como um caso de parentesco formal vindo à luz a partir da análise de Roberto: "Segundo o Crítico, o x estético do livro reside no desacordo total entre a limitação dos personagens e a inteligência da escrita. Esta última é prosa de ensaísta e não de "artista", na sua acepção mais convencional. Nela se concentram os resultados de uma vida intelectual. A fluência do narrador, manobrando em meio ao acanhamento da intriga, vem da incorporação desses resultados do esclarecimento moderno.[...] Por ela reconhecemos o herdeiro de Brás Cubas e uma reedição abrandada da mencionada dialética negativa, e exatamente enquanto estilização de uma disposição permanente de tudo relacionar e explicar". No arremate, porém, entre parêntesis, assim como quem não quer nada, uma provocação: "Resta porém a escrita do autor [Paulo Emílio]: até onde sua

vínculo com o desdobramento social, orienta-se "moralmente". Seu modelo é o pensamento de Sílvio Romero que, como se sabe, tornou-se emblemático:

> O movimentado vaivém entre opostos, que era o modo de Sílvio Romero viver o pensamento, barra o caminho de uma outra ideia de vida mental, baseada no desenvolvimento encadeado e cumulativo de ideias e problemas. [...] A dialética [...] que parece dirigir o movimento ensaístico do espírito, por assim dizer toma o lugar e inibe uma outra, mais familiar, segundo a qual viria para o primeiro plano o nexo entre processo cognitivo e evolução social. 125

Finalmente, desde que essa dialética negativa está no bojo da impotência intelectual frente a interversão da *Aufklärung*, que está no início de nossas cogitações, somos conduzidos à semelhança entre o pensamento de Sílvio Romero e nossa experiência intelectual contemporânea. De fato, nesta, a impossibilidade de barrar o esvaziamento das ideias demonstra um igual "desconhecimento" de seu fundamento objetivo. Isso se manifesta, em poucas palavras, na incongruência dos julgamentos que salta aos olhos. Na fórmula que deu Antonio Candido para o problema, "fidelidade dúplice", à realidade local e ao padrão europeu, "e razões de ser antagônicas", justificativas modernas para condutas arcaicas e vice-versa, uma inversão de bolas que, *mutatis mutandis*, continua até hoje. Agora como antes, com a mesma arbitrariedade, com maior ou menor consciência e esta ou aquela predominância conforme o gosto, misturam-se sob um mesmo rótulo tanto os clichês do materialismo vulgar como a crítica dialética aguçada, a pasmaceira da psicologização ou estetização dos processos sociais e o radicalismo ativista radical, a fraseologia de intelectual burocrata e o marxismo comprometido, os jargões conceituais das pseudo-alternativas ao sistema e a pesquisa de campo destemida, o proativismo adestrado e a militância anti-governista, o distanciamento brechtiano e o coquetismo com o *status quo*, a conivência modernista e o rancor revolucionário, o fanatismo individualista das políticas identitárias e a

---

penetração analítica descende da verve ambivalente do narrador[de filiação machadiana]?" – p.107. Trocando em miúdos: se as histórias das *Três mulheres do três pppês* figuram a inteligência moderna como receptáculo de uma infinidade de conhecimentos para os quais ela não encontra utilidade expressiva, o romancista conseguirá, por sua vez, conhecer o percurso a que leva sua própria crítica, ou ela não vai além de faísca perdida nas trevas da errância? Salvo engano, a interrogação envia indiretamente à *Fenomenologia do Espírito*: será o Autor um narrador às costas do qual a dialética se realiza sem que ele saiba como ou efetivamente seu protagonista? A dúvida é retórica, evidentemente não se trata de colocar sob suspeita a profundidade do romancista, mas de mostrar a radicalidade do alcance da dialética negativa, indicando que ela não exclui a própria crítica da *intelligentsia*, antes pelo contrário, aí é que reside o seu nervo. Cf. tb. nota 63, sobre a necessidade de interrupção do fluxo contínuo do pensamento.

125 SD, 13

conciliação salomônica pequeno-burguesa. Weberianismo, trotskismo, Teoria Crítica, leninismo, pós-modernismo etc. não têm fronteiras, a não ser as da perspectiva subjetiva, e moralmente afiançada, de quem os utiliza.

Façamos mais um parêntesis para corroborar a descrição desse despautério, que se exacerba aqui, sem ser, é bom repetir, prerrogativa nacional, recorrendo a Adorno, segundo o qual, ele é a marca mesma da entrada na Modernidade, resultante da divisão entre ciência e filosofia, de acordo com a especialização do trabalho. Desde então, a consolidação da separação entre reflexão e especulação, destruindo a ambas, condenou as ciências particulares à sua estreiteza e a filosofia, "a um vazio desprovido de *obrigatoriedade*"126 de que se alimenta o irracionalismo e a alienação social:

> Apesar da ciência esperar da filosofia a decisão sobre aquilo que para ela mesma é insolúvel, ela só recebe da filosofia conselhos ideológicos. Por esses conselhos é que se orientam, então, os diversos cientistas ao seu gosto e, como precisamos recear, segundo a sua própria estrutura pulsional psicológica. A *relação com o complexo de liberdade e determinismo é entregue ao arbítrio da irracionalidade, oscilando entre constatações particulares mais ou menos empíricas e generalidades dogmáticas*. Por fim, a posição adotada em face desse complexo torna-se *dependente da convicção política ou do poder agora reconhecido* – gr. nosso. 127

Suspensão da autorreflexão

Isso posto, retomemos o fio das nossas reflexões. Propondo-se a tratar de "dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz", conforme indica o subtítulo de *Sentimento da dialética*, na medida em que Paulo Arantes interpretou esses trabalhos, entrelaçados a uma série de outros na trajetória de formação da cultura brasileira, localizou na falta de uma reflexão que interrompa o curso do pensamento128

126 DN, 181 – gr. nosso.

127 Adorno, *Dialética Negativa,* Zahar, 182; Payot, 170; Suhrkamp, 215

128 "Toda reserva é conveniente diante do pensamento como um puro desenvolvimento de consequências lógicas a partir de uma posição singular. O assim chamado curso do pensamento, que se espera inseparável do pensar, teria que ser quebrado pela reflexão filosófica. Os pensamentos que são verdadeiros devem renovar-se incessantemente pela experiência da coisa, a qual, não obstante, só neles recebe sua determinação."Adorno, "Observações sobre o pensamento filosófico", op. cit., p. 21. Acerca da fase inaugural da *Aufklärung*, em contrapartida à desolação em face dos crimes perpetrados pela civilização contra a pré-história narrados por Homero, Adorno estima o significado da epopeia, que abre a possibilidade de suspensão da violência na medida em que permite refletir sobre ela:

durante o qual se produz a representação da realidade brasileira, ou por outra, na ausência de uma reflexão que inclua no conteúdo o próprio juízo que produz esse contéudo, o momento negativo dessa dialética. Descortinou, como vimos, uma nova faceta do convívio com os contrários, uma resultante histórica da fratura do pensamento entre o ato de julgar e sua autorreflexão. Com isso, através da concepção de dialética negativa estendeu para o interior do processo cognitivo a dissociação entre o intelectual e o sensível, instruído pelo diagnóstico do caráter explícito dessa dissociação na representação de nossa sociedade periférica. Aqui, encontramos novamente o apoio de Adorno:

> No mundo da produção em série, a estereotipia – que é seu esquema – substitui o trabalho categorial. O juízo não se apoia mais *numa síntese efetivamente realizada*, mas numa cega subsunção. [...] O percebedor não se encontra mais presente no processo de percepção. Ele não mobiliza mais a passividade ativa do conhecimento, na qual os elementos categoriais se deixam modelar de maneira adequada pelo "dado" convencionalmente preformado, e este por aqueles, de tal modo que se faça justiça ao objeto percebido. No campo das ciências sociais bem como no da experiência individual, a *intuição cega e os conceitos vazios* são reunidos de maneira rígida e sem mediação. – gr. nosso[129]

Sendo assim, a supressão do indivíduo na dialética da representação social pode ser interpretada como suspensão da autorreflexão como mediadora dessa dialética, ausência compensada pelo capricho do qual resultaria uma pseudomediação da práxis – uma mediação sem uma coerência interna que a regule –, cujo modelo seria a *lógica do favor*[130], que na experiência intelectual, igualmente reproduzida a partir da duplicidade de critérios e razões de ser antagônicas, de que acima demos exemplos, apenas se transfiguraria. Sua mola imediata são os recalques e compensações exigidos pelo desenvolvimento desigual e combinado do capital, que ora favorece ora inibe a dialética, mas nós diríamos que, no plano estrutural, aquele que esquematizou o pensamento

---

"É a tomada de consciência que faz com que a violência se interrompa no meio da narrativa. A própria fala, a linguagem em sua oposição ao canto mítico, a possibilidade de fixar na memória a desgraça ocorrida, é a lei da fuga em Homero". Sim, diz Adorno, a narrativa de Homero nos assegura que as servas infiéis que Ulisses cruelmente mandara enforcar não sofreram por muito tempo, mas a única verdadeira tranquilização é o eco que este "não por muito tempo" da narrativa deixa escapar: "quo usque tandem", até quando enfim?" DE, 1996, p. 80. *Mutatis mutandis,* vai no mesmo sentido a provocação de Paulo Arantes ao final de *Sentimento da dialética,* cf. a nota 59.

[129] DE, 188.

[130] Paulo Arantes, em *Sentimento da dialética*, assinala: "Veja-se como varia o regime da contradição: na Europa, conflito demandando superação ou então colapso, na periferia escravista do capital, sustentada por uma situação de classe bem assentada na esfera prática, uma oscilação indefinida entre extremos opostos que a ninguém interessava descartar." p. 84.

segundo a lei da força bruta, o capricho, corresponde, na experiência intelectual, ao deslisamento da autorreflexão do juízo do plano político, articulado à evolução social, para a autolegitimação moral. Ainda neste segundo plano, a dependência da dialética da oportunidade social, isto é, sua falta de desenvolvimento próprio, de coerência objetiva e não rapsódica, da qual se alimenta a interversão da *Aufklärung*, seria resultado de uma ruptura entre a intuição, que obedece ao adestramento pré-subjetivo da lei da força bruta, pela qual, em última instância – aliás, cada vez mais em primeira mesmo –, se impõe a ordem vigente, e a intenção cognitiva, orientada pelo conceito antissistêmico. O que estaria de acordo com o fato de que a síntese negativa da *Aufklärung*, a denúncia da desarticulação entre ideias e mundo existente indica que o pensamento não completa a dialética de representação da sociedade porque não sobrevoa sua própria forma de realizar essa representação, ou seja, em suma, desconhece o impulso que move seus próprios processos cognitivos. Como estamos vendo, um desconhecimento que é o resultado mesmo da fratura desses processos pela sujeição dos indivíduos às relações de produção, impedindo a representação da sociedade para além do meramente episódico. Isso dito, é preciso explicar a razão do descompasso entre a dialética pela qual se produzem os conteúdos do pensamento e a dialética falha da sua própria autorreflexão: ocorre que enquanto a primeira, pela qual se produzem os conteúdos da trajetória geral da *Aufklärung*, isto é, o processo de representação do avanço da civilização humana que espelha o seu próprio entrelaçamento com o sistema capitalista sob o apanágio do qual nasceu, pode retificar a ruptura entre sensível e cognitivo, ainda quando apenas na forma de uma *Ideologiekritik*, reconfigurando-se, como ensina a lição de Antonio Candido, graças a ciclos cumulativos que se completam *ao longo do tempo* através do filtro da tradição, da estocagem de resultados etc, diferentemente, a autorreflexão do processo do pensamento que põe essa dialética da *Aufklärung* em movimento e que a perfaria, dependendo diretamente da percepção do *hic et nunc* no qual o juízo se enraíza[131], só pode ser corrigida pela trajetória particular e contingente do próprio

[131] "O 'thema probandum' é tanto verdade quanto inverdade do pensar, na mesma medida. Ele renuncia à sua inverdade inverdade ao realizar, através da negação, a tentativa de seguir a sua experiência. O pensar filosófico satisfatório é crítico, não só frente ao existente e à sua moldagem coisal na consciência, mas também, na mesma medida, frente a si mesmo. Ele não faz justiça à experiência que o anima mediante uma condição complacente, mas sim mediante uma objetivação. Pensa filosoficamente quem corrobora a experiência intelectual na mesma lógica das consequências, cujo polo oposto tem dentro de si. De outro modo, a experiência intelectual *permanecerá rapsódica.* Só assim o meditar torna-se algo mais que a exposição repetitiva do experimentado. Enquanto crítica, sua racionalidade excede a racionalização." "Observações ...", op. cit., p. 23.

indivíduo, que o fim da civilização burguesa rifou. Eis aí a razão pela qual Adorno afirma que "em oposição brusca ao ideal científico corrente, o conhecimento dialético tem necessidade de mais, não de menos sujeito"[132].

Ressalte-se que aquilo que impede a dialética de se perfazer, não concernindo ao plano geral da *Aufklärung*, não é determinado pela impossibilidade concreta de abarcar a totalidade das relações sociais, ainda que essa não deixe de influir, mas ligado ao âmbito circunscrito do indivíduo, revela o caráter predominantemente ideológico da ruptura da percepção com o *hic et nunc*. Para ser compreendida em toda a sua extensão, essa bifurcação local da dialética deve ser rebatida nesta outra, assinalada pela descrição fenomenológica do pensamento intelectual como síntese da contradição moderna, que em *Ressentimento da Dialética* Paulo faz encarnar na personagem do Sobrinho de Rameau, que dá título à peça de Diderot: a ruptura do indivíduo com a percepção de seu próprio juízo que inaugura a Modernidade, e cuja compreensão remete à origem comum entre *Aufklärung* e poder social, que a preparou antes mesmo da diferenciação da individualidade:

> Resta qualificar essa dialética, a do intelectual, que tanto se avizinha da retórica. Não é fácil distingui-la. Com efeito, as duas dialéticas que comandam a exposição fenomenológica – a saber, a do narrador, aquele que diz *para nós*, e a do protagonista imerso na experiência, às costas do qual, e sem que ele saiba como tal lhe acontece, transcorre a formação de novos objetos – apresentam-se aqui singularmente entrelaçadas pois o novo objeto no qual é feita a experiência da consciência é a própria dialética, vale dizer, a forma segundo a qual essa mesma experiência é articulada na exposição especulativa. Há portanto espelhamento, de tal sorte que a dialética do intelectual subitamente iluminada, assume a feição de uma tomada de consciência. Não cabe contudo confundi-las. A dialética superior da narração fenomenológica é conclusiva, resolvendo-se numa relação positiva: "A conscência dilacerada é *em-si* essa pura igualdade consigo mesma da consciência de si retornada a si mesma", ao passo que a dialética do homem culto, como se viu, é interminável, sempre ao sabor de um encontro fortuito que a ponha de novo em movimento – mas é através dele, repetimos, que o fenômeno intelectual e social da dialética se apresenta na cena contemporânea, dando ensejo, inclusive, à sua retomada fenomenológica." [133]

---

[132] DN, 42. Em "Sobre sujeito e objeto", lemos ainda: "A asseveração geral de que as inervações, as intelecções, os conhecimentos são apenas subjetivos, já não melindra tanto, tão logo a subjetividade seja entendida como configuração do objeto. Ilusão é o encantamento do sujeito em seu próprio fundamento de determinação; sua posição como verdadeiro ser. É preciso trazer de volta o próprio sujeito à sua subjetividade; seus impulsos não devem ser banidos do conhecimento" . T. Adorno, *Palavras e Sinais*, p. 191.

[133] RD, 40.

Diante disso, a dialética impõe a dura exigência de criticar a conversão da autorreflexão do pensamento em ideologia, cuja demonstração, entretanto, não depende de um incremento de clareza, digamos epistemológica, mas da resistência à perda da experiência – ainda que esta não prescinda do entendimento formal, mas, antes, deva observá-lo com a maior consequência, precisamente para desmanchar a trama rigorosa com a qual o *sistema*, que requer uma oposição *antissistêmica*, amortalhou o plano sensível.

> No momento atual talvez a primeira coisa a pressupor ao se acercar da doutrina dialética é que não será possível apreender por meio dela a coisificação do pensamento a que ela alude, antes ao contrário, a coisificação do pensamento impedirá apreendê-la. A dialética não é um instrumento, pensar dialeticamente a coisificação do pensamento é já estar fora – por provisório que seja – do pensamento alienado. Ou por outra: *a dialética ensina aquilo que ela mesma exige de antemão*. Aquilo que o conhecimento dialético requer e sem o qual ele não faz nenhum sentido – e que é também o que o singulariza e revela a natureza autoritária de todas as demais concepções, entre as quais se pretende que ela seja apenas uma alternativa – é a *iniciativa subjetiva*. Por meio desse momento o saber teórico distancia-se da ilusão de mediação absoluta. Sem esse momento a teoria condena-se a hipostasiar-se como mediação absoluta.[134] – gr. nosso.

O avanço da *Aufklärung* "ao compasso da maça e do porrete" da sociedade capitalista estrangulou a *iniciativa subjetiva*, a espontaneidade, que irrompe da experiência. Sublinhe-se a advertência de Adorno: "A posição-chave do sujeito no conhecimento é *experiência*, não *forma*; o que em Kant chama-se enformação [*Formung*], é essencialmente deformação"[135] – gr. nosso.

A radicalidade da *Ideologiekritik* machadiana permitiu chegar às últimas consequências do estrangulamento da *iniciativa subjetiva* na *Aufklärung.* A citação é grande, mas é necessária: segundo Paulo,

> a razão pela qual a *Ideologiekritik* funcionara até então coerentemente na Europa liberal, mas não no Brasil, não estava no fato de que a experiência periférica da coexistência sistêmica de capitalismo e escravidão falseava a própria vigência dos padrões civilizatórios da idade liberal burguesa. O que ele [Roberto Schwarz] está dizendo é isso [...]: nós temos a possibilidade, através de Machado, de entender o que está acontecendo na Europa. E o que estava acontecendo na Europa, na época de Machado, era a derrocada da civilização liberal burguesa. Para Roberto, os dois termos da crítica da ideologia, o universal e a sua realização particular, como que se relativizam e rebaixam mutuamente.
>
> Dessa forma não era porque éramos atrasados, coloniais, escravistas etc. que estropiávamos a universalidade do programa liberal burguês. É porque ele já

---

[134] Ibidem.
[135] "Sobre Sujeito e Objeto" *in Palavras e Sinais*.

> estava contaminado desde a raiz, isto é, a nossa experiência demonstrava o formalismo da civilização liberal capitalista, mostrava que ela podia conviver com não importa qual tipo de barbaridade, como a escravidão por exemplo. [...] De modo que o motor da crítica clássica da ideologia já estava começando a falhar e foi, pouco adiante, desmoronar com o nazismo, ou seja, com a crise terminal da civilização burguesa, que começou a madrugar com o imperialismo. [...]

Interropamos por um instante o raciocínio de Paulo para corroborar o que dissemos há pouco. O "programa liberal burguês" "já estava contaminado pela raiz", o formalismo comprometia "a civilização liberal capitalista": repisemos que a raiz deste programa, o início do capitalismo, não é a Modernidade, mas o início da própria civilização humana, como querem Adorno e Horkheimer, quando a *Aufklärung* é suspensa no momento mesmo de sua origem. Continuando a exposição do nosso filósofo:

> Isto aparece quando as duas coisas [o universal e o particular] se juntam e culminam na comédia ideológica de Machado, que é a relativização recíproca desses dois lados. Isso não estava nos clássicos, e apareceu pela primeira vez com os frankfurtianos, isto é, com o colapso da civilização burguesa quando caíram os dois lados: a norma ideológica geral e o impulso de elevar a realidade ao seu próprio padrão imanente. *Consta que Horkheimer teria dito que falar em Negação Determinada ou* Ideologiekritik *diante da ruptura histórica representada pelo III Reich parecia-lhe uma indecência*. Então a crítica progressista da cultura burguesa caiu por terra, o que Machado anteviu e foi tirando por aqui as consequências. Como artista, ele era radicalmente crítico em relação ao capitalismo, mas já não podia mais ser linearmente progressista. Se o fosse, seria mais um Sílvio Romero. [...] É nesse sentido que a crítica da ideologia foi renovada. Por isso o sexto sentido do Roberto foi lá e acertou, até hoje fico impressionado.[136] – gr. nosso

A perspectiva da periferia corrige a *Ideologiekritik*, quiçá, num sentido análogo à retificação que Roberto faz à reconfiguração da dialética demonstrada por Antonio Candido. Assim como a dialética que se completa aqui não se resolve afirmativamente mas desqualifica a trajetória universal, a incorporação da desqualificação dessa trajetória, a crítica imanente da *Aufklärung*, não volta a reassegurar o seu avanço, isto é, não afasta o retrocesso, e isto, se estivermos no caminho certo, pela supracitada exclusão da iniciativa subjetiva, da *espontaneidade*, desse processo. Em princípio, não há *ninguém* para se apropriar da crítica imanente. Não há Negação Determinada sem um sujeito que negue. A dialética negativa de Paulo

[136] Paulo Arantes, *in* Marcos Nobre e José Marcio Rego (org.), *Conversas com filósofos brasileiros,* p. 357-8

Arantes daria, então, mais uma volta ao parafuso da dialética negativa adorniana, radicalizando essa negatividade. Junto com o existente ela atinge o próprio sujeito por trás dessa negação, isto é, a condição de possibilidade de crítica. Uma dinâmica divisada já à entrada da Modernidade, nos ciclos europeus alemão e francês, é apenas aqui, na periferia pós-colonial, quando o capricho, como princípio formal da lógica do favor – que vai além da conciliação de classes pelo alto porque aqui não foi necessário prometer coisa alguma –, substitui o projeto social, que desaparece do horizonte do convívio com os opostos qualquer expectativa de crise ou superação, qualificando-se a volubilidade do espírito. Nas palavras de Roberto: embora "as iniquidades brasileiras deem em nada nem por isso têm um fim à vista". Na fraseologia francesa dos enciclopedistas e no *esprit de sérieux* dos românticos alemães ressoavam abstratamente a negação ou a superação, respectivamente, com o Terror que cobrou a promessa de conciliação da República das Letras, e o ideal da *Bildung* ou a ironia, que transformou em vantagem o apolitismo a que estavam condenados de antemão os *litterati* alemães.

> Na Europa, a dialética negativa anunciava o contrário, o nascimento moderno do sujeito sem tutela, o movimento quase libertário da indefinição entre o Antigo Regime agonizante e a nova ordem burguesa ainda não estabelecida. Foi assim com o discurso ilustrado francês – basta pensar em obras primas do sentimento nascente como *Le neveu de Rameau* e *Jacques le fataliste*. Mais adiante, já para o fim deste primeiro período, ele ainda se apresentaria na existência irônica do intelectual alemão de vanguarda, encarnada nos românticos de Iena: a tendência do *Witz* ao niilismo era a um tempo expressão de uma subjetividade reforçada em sua soberania pela desidentificação irônica com conteúdos positivos e prenúncio de um esvaziamento estetizante que se avizinhava.[137]

É aqui na periferia que se patenteia a perene interversão dos opostos, em lugar da predominância alternada do *Geistreich* ou do *esprit de sérieux*, conforme a mudança de fase, arriscamos dizer, passa a vigorar a instantânea conversão de um ao outro, que constiui o espírito volúvel, precisamente porque esse convívio com a contradição não vai em direção a lugar algum, e por isso não pode diferenciar-se. Uma instabilidade que é produto daquela projeção descontrolada do juízo, diagnosticada em elementos do antissemitismo, despossuída do fundamento objetivo do pensamento e da possibilidade de autorreflexão, o esquema da paranoia social que explica o pensamento antissemita no famoso ensaio de Adorno. Essa perene interversão, último resultado da projeção descontrolada, diagnosticada por Paulo Arantes como dialética negativa é a evolução

[137] SD, p. 95

final característica aos países pós-coloniais daquela prevalência das condições sociais no avanço da dialética que caracteriza o desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo, especialmente nos países que seguiram a via prussiana, responsável pela oscilação dos ciclos de *intelligentsia* nos países europeus precisamente segundo o pêndulo do desenvolvimento capitalista[138]. Não seria outra a intenção do Autor: "Lukács tentou, mas não conseguiu, vincular filosofia clássica alemã e desenvolvimento desigual e combinado num país periférico. Ele afirmou que uma coisa tem a ver com a outra, mas não demonstrou como. Se eu demonstrasse, cumpriria o programa marxista, que era o da minha formação uspiana, e teria uma chave para compreender o vínculo entre vida mental e processo social nas situações periféricas, que, por sua vez – como o Roberto [Schwarz] estava provando –, revelam a natureza do núcleo central.[139]".

[138] Sobre a convergência entre atraso e Dialética, ver RD, p. 130.
[139] Paulo Arantes, *in* Marcos Nobre e José Marcio Rego (org.), *Conversas...*, p. 349.

IV. Anti-intelectualismo, recondução da crítica em falso

Detenhamo-nos, agora, na análise de um desfecho especial do desvio da dialética, isto é, a sua reindução na medida em que se dirige a ele uma crítica que, não obstante, tampouco supera o círculo encantado do plano formal. Estamos nos referindo ao anti-intelectualismo de esquerda, precisamente uma expressão de que o nervo da dialética negativa, sendo o desvio do retorno da experiência intelectual sobre si mesma, é exatamente o desvio da crítica. Trata-se da realimentação da falha da autorreflexão da *intelligentsia*. Ocorre que, embora não se questione a autoridade do diagnóstico das implicações de nossa instabilidade cultural, que, afinal, se apoia numa constelação de estudos clássicos sobre a realidade brasileira, daí a se tomar a sério a mútua interferência entre representação da *intelligentsia* e representação da realidade nacional na formulação de um ponto de vista a partir do qual resistir à ordem vigente, há uma longa distância. Assim, em lugar de se perguntar pelas consequências sociais do descolamento intelectual de sua própria base material, costuma-se, antes, tachar esse alheamento, como se fosse algo intrínseco à natureza do procedimento cognitivo, e não efeito das relações sociais e uma marca de alienação que diz respeito a elas mesmas[140] – e não a um fenômeno extraterritorial. Dessa maneira, vemos que o dualismo na experiência intelectual se exprime não apenas na falsa autorreflexão em virtude da cisão entre processo cognitivo e evolução social, mas, colateralmente, por um segundo retorno crítico em falso que arremata o primeiro. Tachando a conduta intelectual de formalismo e ideologia, recusando-se a restituir-lhe sua realidade própria, a crítica esquece o fato de que faz parte do mundo real uma operação essencialmente formal que consiste no próprio juízo por meio do qual ele é apreendido. Em contradição consigo mesma, retrocede ao materialismo doutrinário, tão dogmático quanto o formalismo. Não obstante, mesmo não concedendo nada de essencial ao plano formal, tampouco a crítica anti-intelectualista pode se confundir pura e simplesmente com a prática, contudo, se algo a distancia tanto do plano conceitual quanto da prática, ela não chega a explicar em

[140] "Tal como todos os juízos sobre o mundo das coisas, os fatos da consciência também devem fundar o conceito de matéria. [...] Assim como não se pode salvar a hierarquia idealista dos dados, também não se pode salvar a cisão absoluta entre corpo e espírito, uma cisão que já conflui subrepticiamente para o primado do espírito.[...] A fenomenologia dos fatos da consciência obriga a ultrapassar aquilo por meio do qual esses fatos foram definidos enquanto tais." T. W. Adorno, DN, Zahar, 167-8.

que ele residiria. Em outras palavras, autoritariamente a crítica rechaça o "intelectualismo" sem demonstrar de que maneira ela própria, distinguindo-se, como é necessário, da prática, ou se diferencia completamente do procedimento cognitivo ou ultrapassa-o enquanto tal. Ou melhor, descartada a pretensão de contradizer sua natureza formal, ao conferir uma primazia unilateral à prática, nada mais resta para legitimar o anti-intelectualismo a não ser uma convicção de cunho moral. Em vez de incluir-se a si mesma como um momento crítico da conduta intelectual, a qual, assim, se reintegraria à realidade, ao contrário, representando-se a si mesma como dissociada do procedimento que denuncia, a crítica, à medida mesma em que o isola devincula-se de suas raízes e paira acima da realidade; dissociando-se como um conteúdo independente do próprio juízo pelo qual se formula, consequência de sua desconsideração pelo plano formal, ela coisifica-se e sela, por fim, um segundo fracasso da autorreflexão intelectual. Essas são as balizas abstratas do problema, vejamos como ele aparece particularmente nos últimos tempos.

*

O anti-intelectualismo, a estigmatização a-histórica do intelectual, concerne à compulsão que converte a crítica em materialismo vulgar. Entre nós, tem aparecido na depreciação – até a ojeriza – de militantes ou ativistas de coletivos, movimentos sociais, grupos artísticos engajados[141] – nos quais, invariavelmente, e aí reside toda a graça, também se engajam, ou dão efetivo apoio, professores e estudantes, igualmente vulneráveis ao mesmo preconceito –, no desdém do ambiente e da produção

[141] De fato, pelas razões que veremos, a pecha cai com mais força sobre a figura do intelectual *strito sensu*, mas, como em todas as esferas da sociedade, fruto da divisão do trabalho e da competitividade social, a depreciação mútua e preconceituosa perpassa as três corporações, em maior ou menor grau conforme a oportunidade. Basta evocar as etiquetas prontas – que, sem dúvida, em ocasiões de disputa ou por pura rivalidade, são levadas muito mais a sério do que, em condições normais de temperatura e pressão, qualquer um estaria disposto a admitir, o narcisismo da arte, a paz de cemitério da universidade, o dogmatismo do ideólogo ativista são algumas delas. À parte o peculiar juízo que fazem uns dos outros, os três fóruns são parte indissociável do que aqui se denomina *intelligentsia*, no caso, brasileira.

universitária *tout court*, mal disfarçadamente abstraída sua trajetória cultural e histórica próprias, como se fossem um só com a instituição burocratizada, diretamente subordinada ao poder vigente. Pura e simplesmente como se o formalismo e a cooptação em massa fossem prerrogativa da esfera universitária; como se o pior da leitura marxista no Brasil nada tivesse a ver com seu enraizamento na prática partidária que engendrou um "marxismo desdentado" – para desfrutar mais uma vez a metáfora sugestiva de uma conhecida crítica[142] –, que desvinculava anti-imperialismo e luta de classes, cujas ilusões ideológicas foram facilmente cassadas pelo golpe de 64; e, inversamente, como se a corrosiva e afiada forma mais avançada do marxismo atual pudesse desconhecer seu cordão umbilical com um certo Seminário Marx, formado por intelectuais da Universidade de São Paulo, na virada dos anos de 1950 para 60[143], organizado de costas para a realidade material, e, como se isso já não fosse suficientemente curioso, além do mais, orientado por um filósofo, como os fatos adiante vieram demonstrar, sequer alinhado propriamente com as aspirações mais avançadas da esquerda. Em contrapartida, quase um corolário do anti-intelectualismo, a apologia da prática vigora bem aos moldes do maniqueísmo e da bravata, contrapondo-a e dissociando da atividade universitária, como se fossem grêmios. Valoriza, nos últimos tempos, acima de tudo a atuação nos movimentos sociais, mas nem por isso faltam acadêmicos renegados e demais ideólogos entusiastas, por exemplo, do fértil engajamento teatral que aflorou nas últimas décadas, salvo engano, enraízado principalmente em São Paulo e municípios próximos,[144] mas também com bons frutos em outras localidades e estados. Presumida, a fé na supremacia da prática mantém-se imune à suspeita de qualquer tipo de confluência com a apologia em torno dos Novos Movimentos Sociais, especialmente valorizados em tempos de protagonismo social, ou ainda de "proativismo", e associados à fragmentação e multiplicação das lutas sociais,

---

[142] Confira-se nesta passagem: "Antes de 64, o socialismo que se difundia no Brasil era forte em anti-imperialismo e fraco na propaganda e organização da luta de classes. A razão esteve em parte ao menos na estratégia do Partido Comunista, que pregava aliança com a burguesia nacional. Formou-se em consequência uma espécie desdentada e parlamentar de marxismo patriótico, um complexo ideológico ao mesmo tempo combativo e de conciliação de classes, facilmente combinável com o populismo nacionalista então dominante, cuja ideologia original, o trabalhismo, ia perdendo terreno." "Cultura e política, 1964-69", *in* Roberto Schwarz, *O pai de família*, p. 63 s.

[143] Ver P. Arantes, *Um departamento francês de ultramar*, "Falsa consciência como força produtiva.

[144] Entre muitos outros, bastante representativos são a Companhia Engenho Teatral, a mais antiga das companhias, a Companhia do Latão, mais recente, mas também na origem da efervescência do movimento, no início de 1990, companhias do Feijão, Kiwi, Antropofágica, Estável, Brava, Estudo de Cena, Folias d'Arte, Galochas, Buraco d'Oráculo, Núcleo Pavanelli, Dolores Boca Aberta, Parlendas e muitas outras.

particularmente pelos direitos das minorias, ou melhor ainda, pelo renovado direito à Diferença, para falar no jargão da fraseologia francesa, e ao culturalismo de esquerda, soterrando, uma segunda vez, a luta de classes, desde os anos de 1980145. Assim dá-se o início da gestão estatal de conflitos, isto é, da compensação do fim do Estado de direitos, como se disse, com muito protagonismo social – ainda que, ou por isso mesmo, não dispense as conhecidas medidas policialescas de "contenção" de manifestações populares, sem mencionar as "pacificadoras", destinadas às periferias habitadas pelas classes perigosas, cuja truculência escandaliza o mundo, o que também já não é problema, via redes virtuais, entidades nacionais e internacionais de defesa dos direitos humanos etc. Por meio desse protocolo, o *status quo* vem sendo muito bem sucedido em fazer passar por atuação social o que é uma forma de domesticá-la com conquistas supérfluas ou ilusórias, desconversando e jogando para a frente a adoção de medidas governamentais decisivas. Nem por isso, especialmente sob o mandato de uma "esquerda" há décadas pasteurizada pela política econômica internacional, como é o caso do Partido dos Trabalhadores, no poder desde 2003, essa falsa atuação deixou de cooptar, ou ao menos domesticar, em significativa medida, o ativismo consequente, seja, por exemplo, na adesão ao governo em diferentes graus, de uma resistência célebre, como foi a do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, ou de uma esgalhamento de ponta como o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto, seja, ainda, no atrelamento do tempo de trabalho, da produção e da dinâmica do movimento de grupos experimentais de teatro, cujas montagens nascem previamente comprometidas, por exemplo, com turnês programáticas pelo país, ou ainda, cúmulo da ironia, com o cumprimento de uma cota satisfatória de dramaturgia brechtiana aplicada, a fim de atender aos quesitos em voga, exigidos ou valorizados, na disputa pelos editais de financiamento de espetáculo indispensável à sobrevivência da *troupe146*. Mas afinal, como toda a apologia, a quem poderia servir a da práxis engajada, senão ao sistema?

Tampouco jamais a alergia ao intelectualismo conseguiu enxergar a sua própria gesticulação no espelho da direita em décadas de convergência, afinidade, no ataque à filosofia, no tabuleiro ideológico mundial, e a entrada do capitalismo na sua

---

145 Saudando a multiplicação dos movimentos sociais a partir de 1980, é conhecido o estudo de Eder Sader, *Quando novos personagens entram em cena. Experiências e lutas do trabalhadores da Grande São Paulo – 1970-1980.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. O registro mais recente da promoção institucional do protagonismo social, pode ser conferido, p. ex., em artigo de Euzeneia Carlos, "Movimentos sociais: revisitando a participação e a institucionalização", São Paulo, Lua Nova, n. 84, 2011, p.353-364.

146 Cf. P. Arantes, "A lei do tormento". In: F. Desgranges e M. Lepique Teatro e vida pública.

fase hegemônica, pós Estado de bem estar social. Referimo-nos à "virtual" sintonia da mencionada urticária com o entrecruzamento da fase de normalização do sistema com a trajetória de esvaziamento ou estetização da teoria, isto é, do abandono das questões materiais no plano ideológico, e reconhecimento, direto ou indireto, do atual estágio de autolegitimação, de fato ou de direito, conforme a perspectiva, do Capital. Tal manobra se configura com a guinada ideológica pró-sistema deslanchada com o giro linguístico-pragmático inspirador do neopragmatismo franco-americano, representado por Richard Rorty; o desconstrucionismo francês, de Derrida; e a versão germano-americana, nem é preciso dizer que devidamente esterilizada, da Teoria Crítica, os chamados neofrankfurtianos, Jürgen Habermas à frente[147].

Nesse contexto, veja-se o que diz Paulo Arantes, ao desmistificar a disputa teórica entre Richard Rorty e Habermas, cuja diferença aparente é secundária, "*só* uma questão de filosofia" – dirá Rorty, gr. meu –, mas substancial o acordo de fundo:

> (...) temos uma espécie de convergência, ou uma história entrecruzada entre um processo de modernização, de racionalização das relações sociais de produção, isto é, um processo de mudança de figura do capitalismo ao mesmo tempo dos dois lados do atlântico, tanto nos Estados Unidos como na Alemanha, e, ao mesmo tempo, um processo, digamos, uma trajetória, uma *história intelectual*, de destranscendentalização da filosofia. Nisso tenho a impressão que ambos [Haberma e Rorty] concordariam. E qual o resultado? Diria que tanto o objeto de um e de outro, o assunto real, o que nos interessa de fato é um *assunto político*. *Não é mais, portanto, uma questão epistemológica*, não se trata mais de uma teoria do conhecimento." – gr. nosso[148]

Em suma, a querela epistemológica com a filosofia é um blefe, o que está em questão é reconhecer a nova normalidade capitalista. Basta dizer que o surgimento do relativismo cultural, que está no bojo do antifundacionismo, não tem motivações teóricas, mas políticas, qual seja, controlar um dos sintomas mais críticos da desintegração social produzida pela "aparente normalidade, que é uma economia-mundo", qual seja, o fato de que, no coração do sistema que é os Estados Unidos, "a periferia está, por assim dizer, sendo introduzida lá por *n* razões. Isto é, é no momento em que temos os povos pós-coloniais presentes na cena americana que a ideia de

[147] Cf. Paulo Arantes, "Alta costura parisiense", p. 109.
[148] P. Arantes, "Alta costura parisiense", p. 109.

relativismo cultural aparece149. Já o epistemológico passou para o segundo turno" – "que não vai ter", avisava logo nosso crítico.

Entretanto, sob essa falsa querela, tais tendências arrastaram a teoria aos antípodas do marxismo, fundamentalmente, é importante ressalvar, sob a ascendência da chamada Ideologia Francesa – em moda desde o decorrer da década de 1960 até 1990, quando o ciclo se concluiu e mudando de roupagem, sob o nome de Humanismo, entrou em cena a mais rasteira cooptação.

> (...) o fato é que um projeto intelectual coletivo de reconstrução do Materialismo Histórico, na base é verdade de uma mudança de "paradigma" em função de novas evidências sociológicas, como é o caso da Teoria Crítica depois do "linguistic turn", acabou sancionando numa direção diametralmente oposta à do marxismo ocidental, de cujas intenções de fundo aquele último exemplar da Teoria alemã pelo menos declara não pretender abrir mão, a mais recente transformação da filosofia francesa, finalmente reconciliada com o Ocidente, a Modernidade e Cia., que de Sartre a Foucault todos pelo menos concordavam em repudiar."150

Nesse ciclo que vem desembocar na contemporaneidade, a Ideologia Francesa exerce influência central como apologia indireta do sistema, análoga à que exerceu, no séc. XIX, a Ideologia Alemã151. Segundo Paulo Arantes, tudo indica que o batismo por Cornelius Castoriadis do referido "ciclo da cultura ensaística na França" teve a intenção de "rimar com o similar alemão identificado por Marx nos anos de 1840".

> (...) observemos que a identificação se dá, muito rapidamente, pela função de desconversa e divisão do trabalho: enquanto a combalida "ideologia principal" do sistema dominante se encarregaria da tarefa rotineira, e bastante desacreditada, de persuadir os indivíduos de que o problema da sociedade enquanto tal não tem cabimento ou está sendo resolvido pelo bloco hegemônico de plantão, o discurso desviante dos *maître-à-penser*, amplificado pela engrenagem educacional, mídia etc, assumiria proporçoes de verdadeira manobra diversionista, abortando a gestação de ideias pertinentes sobre questões pertinentes.152

---

149 De fato, da década de 1990, quando o comentário foi proferido, para cá, a escalada das denominadas "ondas migratórias"dos povos pós-coloniais em direção a Europa e Estados Unidos, fugindo da miséria ou refugiando-se de conflitos bélicos, devidos à expropriação e à invasão dos estados nacionais pelo imperialismo, vai em sombrio paralelo com o amálgama entre o culturalismo de esquerda e o fanatismo da luta pelas minorias, passando ao largo das relações de produção e da dominação de classe ou, muito sintomaticamente na direção de nossas preocupações, convivendo contraditoriamente com esses princípios.

150 P. Arantes, "Tentativa de identificação da Ideologia Francesa – uma introdução".

151 Ideologia alemã no sentido mais amplo significa 'representação, estilização, formalização conceitual etc. das vantagens e desvantagens da transição tardia para o capitalismo', RD, 144. Essa estilização das vantagens em desvantagens que constitui a ideologia alemã tem em um dos extremos de sua evolução de conjunto a conversão (acompanhada por ninguém menos que Marx) de todas as desvantagens do atraso numa substancial vantagem que colocava a Alemanha na dianteira da Revolução, no outro extremo, está a fraseologia metafísico-pastoral de Heidegger.

152 Id.

A despeito de sua aversão ao *status quo*, os ideólogos alemães – desde Göethe até o Thomas Mann da primeira fase –, que como os franceses, "também não tinham parte com o integrismo do país oficial, nem com a morna *Aufklärung* da boa vontade reformista", mas, ao contrário, "alardeavam uma ruptura histórica iminente induzida por um rastilho de *putschs* discursivos"153, serviram à legitimação do imobilismo político e do conservadorismo nacional. O papel de ideologia complementar atribuído por Castoriadis aos teóricos franceses, segundo Paulo, está muito perto dos motivos que levam Lukács a denominar " 'apologia indireta' a fronda intelectual alemã'. "Noutras palavras, na ideologia de nosso tempo não se encontra refletida, por um sem-número de ideias truncadas, a falsa consciência das classes dominantes, mas o diagrama variável de uma pseudoalternativa de subversão global."154

Sob a égide da Ideologia Francesa, consumou-se a transferência das questões materiais para o plano cultural, encerrando o ciclo uma reconversão melancólica e farsesca à Modernidade e à "grande família dos universais"; em suma, o mais inapelável retrocesso.

> Embora polemizando exclusivamente com as ideias dominantes nesses anos em que a deriva de Foucault deu o tom, os novos humanistas – e a crônica perderia boa parte de sua graça se entre eles nao se encontrassem inúmeros veteranos da estação anterior – estão na verdade rompendo com meio século de pensamento oposicionista francês, se lembrarmos que data dos anos 1920-30 a guinada radical *vers le concret*, como se dizia na época, que levou para longe da rota traçada por Brunschivicg, Bergson e demais pontífices da República dos Professores o melhor da inteligência filosófica do país.155

Finalizando, divergindo do menosprezo esquerdista, a ordem dominante tem se mostrado suficientemente convencida da ligação entre teoria e oposição ao sistema, chegando à precaução extrema de mover um falso processo epistemológico contra a filosofia para desvinculá-la das questões de legitimação social e colocar a salvo de qualquer disputa a nova normalidade do regime. Com efeito, em pouco mais de meio século de uso do expediente da destranscendentalização da filosofia, constatamos que a ordem dominante encerrou vitoriosamente o último ciclo ideológico, que o atual continua e aprofunda. Este o outro tiro pela culatra da esquerda na guerra do ideólogo

153 Id.
154 Id.
155 Id.

contra o intelectual. Mais escabroso ainda em um país cuja memória e a tradição crítica ainda estão por construir. Não é de hoje que o imediatismo, que está na base do ataque à teoria, serve ao conservadorismo, mas o aguilhão do adestramento empírico à lei da força faz com que ele se transfigure em conteúdos progressistas e continue seduzindo.

De fato, nada mais dócil à marcha da alienação, que o ódio ao acadêmico burocrata pretende exorcisar, que ratificar a divisão do trabalho, que é o seu pressuposto, desfibrando com escrupulosidade kantiana a complexidade própria da concretude do que é singular como se fosse possível, sem reduzir ambos a abstrações, tomar "imediatamente" os dados sociais, desmembrados dos processos da consciência que os envolvem. Justamente a atração que a positividade dos fatos exerce sobre os indivíduos nada tem de espontânea, ao contrário, possui data de nascimento e filiação partidária: esse fascínio reside na brutalidade inerente ao positivo e mais ainda à força física que recebeu primazia na instituição do poder social. Incentivado pelo jugo efetivo, a razão de um tal fascínio é que "a reflexão que, na pessoa sadia, rompe o poder da imediatidade nunca é tão convincente como a aparência que ela suprime. Enquanto movimento negativo, refletido não-retilíneo, ela carece da brutalidade que é inerente ao positivo"– ao mesmo tempo em que, inversamente, a ambiguidade é inseparável do ato objetivador, carregando consigo o *gérmen* da paranoia[156]. Na positividade, os indivíduos cobiçam o poder da imposição que, entretanto, é estranha ao pensamento, cuja virtude reside precisamente no antagonismo à essência da força física. A atração da positividade é mesmo diretamente proporcional à paralisação da função antitética[157], que pondo as aparências em movimento dá origem à dialética. A rigidez do pensamento no qual se associam anti-intelectualismo e sacralização da prática não se distingue do comportamento cognitivo que leva à estetização da teoria e à ideologia suplementar. A autorreferência formal que alimenta a paz sepulcral da academia e a confiança doutrinária que banaliza o materialismo são faces da mesma moeda, identicamente resultantes dessa cisão da experiência intelectual que se retroalimenta ao tornar estranho à consciência aquilo que é produto de sua própria ação.

---

[156] Cf. "Elementos do antissemitismo", *in* T. Adorno, M Horkheimer, DE, p. 181-2.

[157] No aforismo intitulado "Lacunas", Adorno adverte que é somente na função antitética do pensamento, *na relação com seu contrário, não em sua existência isolada, que sua função se encontra fundada.* Em "A três passos de distância", observa que *apenas na distância em relação à vida se desenvolve a vida do pensamento que realmente atinge a vida empírica.* O pensamento não se move menos *graças à diferença mantida em relação aos fatos a que se refere* que à *crítica em que se move. Minima Moralia*, p 59 e 110.

*

O descomprometimento e a burocratização do intelectual, bem entendido, não apenas *stricto sensu*, mas nele compreendidos, além do teórico, o artista e o ideólogo, ainda que expresse o fato de que ele é a figura acabada do processo moderno de alienação da consciência, nem por isso autoriza a confundi-lo – como se fosse possível – com um inimigo de classe, contra o qual se recomenda cerrar fileiras: conforme se demonstra em *Ressentimento da dialética*, ele pertence a uma categoria indecisa entre a proteção dos poderosos e a identificação com os oprimidos, no entanto, laminado que seja entre essas duas classes, tende a se aliar à segunda nos momentos de crise social, como a história tem demonstrado. Nos "períodos de temperatura social elevada" vem à tona a afinidade da adesão inconstante do intelectual "com o ressentimento que emerge então do subterrâneo da sociedade, com o ressentimento das grandes massas oprimidas"[158]. Politicamente injustificada, sua estigmatização reflete a tentativa de condená-lo segundo um processo jurídico *moral*, entretanto, que instância social isenta seria capaz de arbitrá-lo legitimamente?[159]. Este aspecto recorrente e crucial do dualismo que está nos interessando, o deslisamento do julgamento de questões socialmente objetivas do âmbito político para o da moral[160], que está associado ao desaparecimento da experiência de participação no poder público. Assinale-se o uso das ideias no intuito de dissolver de cima para baixo uma contradição objetiva, à maneira do arbítrio patriarcal "dissolver"os antagonismos da ordem colonial; este com efeitos práticos, aquele abstratamente – ou, mais propriamente, no caso, paranoicamente. No

[158] RD, p. 84.

[159] Como lemos em "Crítica cultural e sociedade": *A ideologia, ou seja, a aparência socialmente necessária, é hoje a própria socidade real, na medida em que o seu poder integral e a sua inexorabilidade, a sua irresistível existência em si, substitui o sentido, por ela própria exterminado. A escolha de um ponto de vista subtraído da órbita da ideologia é tão fictícia quanto somente o foi a elaboração da utopia abstrata.* Ou simplesmente: *Nenhuma sociedade que contradiga o seu próprio conceito, o de humanidade, pode ter plena consciência de si mesma.* T. Adorno, *Prismas,* p. 22 e 17.

[160] Cf. *O novo tempo do mundo*.

entanto, para que esse deslisamento destinado a compensar o recalque da atuação social seja possível, é essencial uma produção ideológica intrínseca, muito mais significativa, nem é preciso dizer, que a "obsoleta" manipulação unilateral do poder dominante. Acontece que a própria imposição das contradições sociais, desassociando delas os processos cognitivos, por meio destes mesmos, vai, por um lado, substituindo o sentido da evolução social por finalidades contrárias à razão, e, por outro, correspondentemente, falsifica o papel da consciência nessa evolução. Enquanto os indivíduos acreditam, conscientemente ou não, que sua autonomia depende da fixação e previsão, isto é, da *sujeição* dos fatos, esse princípio ideológico de representação e controle da realidade esconde deles a lembrança da genuína experiência de libertação, advinda da revelação da capacidade de abolir por seu próprio juízo a pretensão de toda e qualquer autoridade – doravante reconduzida ao plano da aparência – a se impor acima dele:

> Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar , é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, com seu modelo [*Urbild*]. Se hoje mais do que nunca a ideologia incita o pensamento à positividade, ela registra astutamente o fato de que justamente essa positividade é contrária ao pensamento e de que se carece do encorajamento amistoso da autoridade social para habituá-lo à positividade. O esforço que está implícito no conceito do próprio pensamento, como contraparte à intuição passiva, já é negativo, uma rebelião contra a pretensão de todo elemento imediato de que é preciso se curvar a ele.161

O desaparecimento da experiência social é inseparável do uso compulsivo do pensamento como força bruta; como o primeiro resulta da desarticulação entre evolução e finalidade social, o segundo é efeito da desarticulação entre desenvolvimento das ideias e função antitética. A usurpação da finalidade social última pela reprodução do capital; e a substituição do que é próprio ao pensamento – a destruição da pretensão das aparências à imposição absoluta – por aquilo que, inversamente, é peculiar ao uso da força – a pretensão da perfeita autoimposição ao que é heterogêneo – são processos intimamente ligados. Em termos mais palpáveis: a negação da emancipação dos indivíduos em nome da liberdade do mercado, coloca a evolução social perfeitamente fora do âmbito da racionalidade, transferindo para as mãos do capital, assim chamado Sujeito Automático, o papel decisivo nos rumos do processo histórico. Em tais condições, no melhor dos casos, o único horizonte prático de arbítrio que subsiste para

161 *Dialética Negativa*, Zahar, p. 25; Payot, p. 23; Suhrkamp, p. 30.

os indivíduos é a negociação política meramente aparente ou irrelevante, já que nada mais passa pela lógica das relações sociais, inteiramente estranha às finalidades das relações de mercado, que arbitram no plano macroeconômico tudo o que é determinante. Resta aos indivíduos um exercício em abstrato de seu poder de decisão. Todavia, extirpados da vida material, os processos cognitivos realimentam a ideologia que os mutilou e pretensamente "atravessam" o abismo que separa da ordem existente replicando a própria lei do mais forte que, na verdade, o impõe. O deslisamento das questões sociais do plano da interpretação política para o julgamento moral constitui, assim, uma espécie de satisfação alucinatória do arbítrio que, no caso da condenação do intelectual, projeta fora de si o produto de seu próprio descolamento da base material – assim como, na impossibilidade de fazer a história avançar, com que, aparentemente, nos deparamos hoje, esse mesmo processo jurídico busca fazê-la retroagir indefinidamente obrigando-a a revisar todas as injustiças, a despeito de subsistir incólume toda a estrutura opressora do sistema, na base da punição, reparação de direitos, indenização e reconhecimento das chamadas "minorias", como sugere *O Novo tempo do mundo*.

A teimosa recaída na exigência de uma consciência unitária e coerente denuncia a coincidência com a ótica dominante, a despeito de se tratar de uma demanda tanto mais abstrusa quanto, no mundo em que impera a selvageria capitalista, não só não faz sentido submeter a um fórum moral indivíduos sem nenhum poder significativo sobre suas próprias vidas, como, por isso mesmo, ninguém ou nenhum grupo está livre de uma vez por todas de ser cooptado, antes, muito ao contrário, vê-se obrigado a se certificar a cada contexto de que isso ainda não tenha acontecido . Sempre é preciso lembrar mais uma vez que nenhuma esfera é isenta na sociedade inumanizada. De maneira que o potencial transformador de certos grupos ou categoriais sociais, pouco dependente de um esforço intencional do qual não se pode exigir uma consequência muito acima da exígua margem de arbítrio deixada aos indivíduos, está ligado fundamentalmente às condições sociais que o favorecem em dado momento. Pelas mesmas razões que, uma vez que se tenha consciência, a atuação revolucionária é uma obrigação, mas de maneira alguma um mérito; a omissão é um erro, mas este, antes que a um defeito de caráter, deve ser remetido aos condicionamentos empíricos, politicamente produzidos. Assim, ainda que o engajamento antissistêmico apoie-se, imprescindivelmente, na disposição moral, seja de indivíduos, grupos, movimentos ou ainda categorias, essa disposição, atual ou potencial, repudiada uma concepção de

consciência sobretudo ideológica, é estimada fundamentalmente a partir das condições sociais que, na conjuntura específica, propiciam essa disposição. Não apenas a autorrepresentação equivocada do intelectual não é uma objeção definitiva à sua atuação emancipadora como é o potencial ponto de partida dessa atuação.

*

Ao situarmos o intelectual, somos remetidos aos primeiros círculos de *intelligentsia*, à entrada da Modernidade, e sua atuação decisivamente conjugada ao avanço do capitalismo. Trata-se de associar a análise da *intelligentsia* nacional, levada a efeito em *Sentimento...*, à exposição de *Ressentimento da dialética* que, examinando nossos congêneres europeus ao final do século XVIII e início do XIX, demonstra que o entrelaçamento entre *Aufklärung* e capitalismo condiciona e qualifica a experiência intelectual[162]. Salvo engano, aí se verifica de que maneira, a ressurreição ou inibição da dialética nas fases de *intelligentsia* de cada país, articula-se às oscilações do pêndulo do avanço capitalista. Um tal *reaparecimento* moderno da dialética, em disputa com o capitalismo, pressupõe ainda, sem, entretanto, esclarecer, a forma sob a qual a dialética subsistiu até a superação do obscurantismo, a que certamente se associa o seu ressurgimento.

Para traçar um paralelo com a realidade nacional, levamos em conta especificamente dois ciclos da *intelligentsia* europeia decisivos na passagem para a Modernidade e consolidação do capitalismo: o primeiro, francês, que vai da "pré-história" do intelectual setecentista até os ideólogos da Revolução, e o segundo, alemão, no período mais ou menos correspondente dos românticos até Hegel e o Thomas Mann da primeira fase. Isso posto, como na obra se verifica, e já tivemos oportunidade de aludir, o personagem do intelectual não corresponde apenas ao acadêmico *stricto sensu*,

[162] Cf. P. Arantes, RD, p. 63.

mas envolve, nas mesmas condições sociais dele, o artista e o ideólogo. No intelectual, como também já foi dito, é possível reconstituir o processo histórico por meio do qual a ideologia mutilou os indivíduos. Essa ocasião privilegiada para o exame crítico está ligada ao fato de que ele se situa em uma tal condição de classe que faz com que sobre si recaia com todo o peso o efeito da inédita contradição histórica, assinalada por Lukács, sobre a qual se funda a sociedade burguesa: o imperativo de impulsionar o conhecimento sempre adiante, impedindo-o, ao mesmo tempo, de chegar às últimas consequências que seria o inevitável desmascaramento da dominação.

> O trágico e o dialético da situação de classe da burguesia revela-se no fato de que não somente é do seu interesse, mas é até mesmo uma necessidade imprescindível para ela, adquirir sobre *cada questão particular*, uma consciência tão clara quanto possível dos seus interesses de classe, mas que se torna fatal para ela, se essa mesma consciência se estender *à questão da totalidade*[163].

O intelectual é a categoria de indivíduos à qual é conferido o maior grau de liberdade para conhecer e oposta a mais extremada forma de ideologia a fim de imobilizar esse conhecimento. A liberdade lhe advém do fato de que ele nem está sujeito à máxima coerção experimentada pelas classes mais oprimidas, nem à cumplicidade de classe dominante. A um só tempo ele serve de laboratório tanto para experimentos ideológicos quanto revolucionários.

Ao reenviar a problemática nacional ao contexto maior da *intelligentsia*, deparamos com a homologia entre a conversão do materialismo em ideologia e a conversão do intelectual em ideólogo, tal como se configura no período revolucionário francês. Esta segunda viravolta é presidida, segundo Paulo, pela passagem do prazer da *causerie*, dos salões franceses, da primeira metade do setecentos, para a gravidade moral do *esprit de sérieux*, dos clubes frequentados pelos enciclopedistas. Mais peculiarmente, o *esprit de sérieux* é característico da intelectualidade alemã e associado ao capitalismo tardio da Alemanha, a acompanharmos Adorno, nos seguintes termos:

> Na medida em que as malhas da rede civilizatória, do aburguesamento, não foram tecidas tão cerradamente na Alemanha, como nos demais países ocidentais, durante todo o longo período da pré-história burguesa, uma reserva de forças naturais conservou-se indomada nesse país. Ela suscitou tanto o radicalismo inflexível do espírito quanto a possibilidade permanente de uma regressão. É por isso que não se pode considerar Hitler um destino do caráter nacional alemão, mas não foi por acaso que ele se impôs na

[163] Georg Lukács, *História e Consciência de Classe* p. 167.

> Alemanha. Sem a seriedade alemã, suscitada pelo *pathos* do absoluto, e sem a qual o melhor não poderia existir, tampouco Hitler teria podido prosperar. Nos países ocidentais onde as regras do jogo social estão profundamente enraizadas nas massas, ele não teria sbrevivido ao ridículo. A seriedade divina pode degenerar no bestial; na sua *hybris* ela se atribui literalmente o absoluto e se enfurece contra tudo o que não se dobra às suas pretensões.[164]

Em contrapartida, no extremo oposto, o formalismo típico da academia e da burocratização do conhecimento, pode ser, por sua vez, comparado à fraseologia, à *causerie* dos salões franceses pré-revolucionários. Desnecessário dizer que vale para este traço, o mesmo que a citação acima constata para o seu antípoda, representado pelo pensamento dogmático, não se trata de nenhuma marca definitiva da impotência ou má-vontade crítica de seus portadores. Antes pelo contrário, ambas as características exprimem a maneira pela qual o procedimento intelectual tenta contornar o abismo que a ordem capitalista opõe entre ele e o existente. Dialética negativa, sim, na acepção que lhe confere Paulo Arantes, mas num momento em que o sistema, bem ou mal, ainda era obrigado a prestar contas perante a Razão. Isto é, os produtos isolados do processo intelectual dialogavam ao menos com a aparência de um projeto social voltado para os indivíduos, de maneira que, ao menos no plano abstrato, essa dialética desenvolvia-se em direção à crise: o Terror da Revolução Francesa; abstrato porque a destruição material não correspondeu à revolução na França, mas apenas a uma negação formal da ordem social, que levou à reaclimatação ao sistema. Ou em direção à superação: o projeto de transformação social pela *Bildung*, na Alemanha; abstrato porque constituiu uma falsa alternativa de superação do sistema que justificou o conservadorismo e apolitismo dos literatos e, mais adiante, desembocou no fascismo. Isso posto, salvo engano, é o dualismo nacional que qualifica a dialética negativa em seu sentido mais rigoroso, porque nele parecem concentrar-se ambos os momentos dessa dialética, *esprit de sérieux* e *causerie* amalgamados na volubilidade de espírito, um terceiro traço, a eterna reversibilidade dos opostos que não se dirige a lugar algum sequer abstratamente. Nos países derivados do colonialismo, mesmo ideologicamente falando, jamais existiu de maneira efetiva e duradoura um projeto social: como territórios anexados pelo imperialismo exclusivamente para exploração de riquezas, à margem das promessas da Ilustração, já se converteram em nação condenados a alimentar a usina processadora do avanço capitalista. Na franja do sistema, nem com a mera aparência da práxis social os

[164] *Apud* P. Arantes, RD, p. 32.

produtos intelectuais se articularam, e sem nenhuma exterioridade que lhes opusesse resistência, eles se viram condenados à autorreferência no vazio.

V. Dialética negativa no contexto da Aufklärung: Pré-história, Modernidade, Contemporaneidade

Salvo engano, no diagnóstico do aprisionamento da experiência intelectual no dualismo, para além de sua matriz prática imediata que são as oscilações do desenvolvimento desigual e combinado, está pressuposta uma uma outra, responsável por um condicionamento estrutural, na medida em que precede essa experiência e está na origem, que é também a da própria civilização humana, do entrelaçamento de *Aufklärung* e capitalismo, diagnosticado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* 165 . A tal interpretação conduz a própria definição do dualismo intelectual, manifesto no convívio com a contradição, e na famosa "duplicidade de critérios e razões de ser antagônicas", como dialética negativa, isto é, como fenômeno que se qualifica por uma dinâmica recorrente, qual seja, o retorno ao plano formal e, portanto, por uma característica *estrutural*. No mesmo sentido, se a incapacidade de

165 "A "verdade da Ilustração" (título de um subcapítulo da *Fenomenologia do Espírito*), por sobre ser a sociedade capitalista afinal desencadeada, como sugeriu Lukács, também é a do intelectual moderno. De algum modo a dialética própria dos intelectuais dá notícia da dialética do Iluminismo, além de concorrerem ambas, amalgamadas aos olhos desconfiados do "atraso" alemão, para a suprema ambivalência da Revolução." É o próprio vir a ser da Modernidade que é evocado na medida em que se considera indispensável decifrar seus conflitos através do ressurgimento da dialética que está na sua essência e cujo sentido, portanto, remete à sua origem não moderna; na problematização da Modernidade está embutido um recuo crítico em relação a ela: "quando se pensa a originalidade da idade moderna nos termos de uma fusão irrecorrível entre vida intelectual e alienação, é natural que seu protagonista seja encarnado por um intelectual." RD, p. 63 e 113.

furtar-se ao pêndulo do avanço capitalista tornou-se uma característica da própria *intelligentsia* então essa insuficiência é necessariamente condicionada por um fator extrínseco à crítica, que exclui a possibilidade de ser demonstrado exclusivamente a partir do plano imanente – isto é, a crítica do efeito de conhecimento da via prussiana, da conciliação de classes pelo alto para o plano do conhecimento, e, no caso de *Sentimento,* mais especificamente, do aprofundamento desses efeitos nos países pós-coloniais, exige ainda o sobrevoo do âmbito da cisão entre ideias e evolução social, que não pode ser ultrapassado no âmbito da imanência166 –, e se inscreve no seu próprio vir a ser, isto é, na história da formação da sociedade e do indivíduo. Portanto, o que o diagnóstico da dialética negativa diz é que a *intelligentsia* se qualifica por um fracasso estrutural na tentativa de refletir o seu próprio condicionamento empírico, ficando, por essa razão, à mercê de uma dialética contingente, dependente da oportunidade oferecida pelas condições sociais que, ora favorecida, ora reconduzida ao formalismo, conserva-se no âmbito deste último pela impossibilidade de se perfazer e reatar com sua raiz objetiva, isto é, o chão histórico social.

166 Em "Crítica cultural e sociedade", Adorno corrobora essa limitação da crítica imanente advertindo que "nenhuma sociedade que contradiga o seu próprio conceito, o de humanidade, pode ter plena consciência de si mesma." Mais adianta explicita o procedimento crítico dialético:"A teoria crítica não pode admitir a alternativa entre colocar em questão, a partir de fora, a cultura como um todo, submetida ao conceito supremo de ideologia, ou confrontá-la com as normas que ela mesma cristalizou. Quanto à decisão de adotar uma postura imanente ou transcendente, trata-se de uma recaída na lógica tradicional, criticada na polêmica de Hegel contra Kant: todo e qualquer método que determina limites e se mantém dentro dos limites de seu objeto suplanta, justamente por isso, esses limites. A posição que transcende a cultura é, em certo sentido, presusposta pela dialética como aquela consciência que não se submete, de antemão, à fetichização da esfera do espírito. Dialética significa intransigência contra toda e qualquer reificação. O método transcendente, que se dirige ao todo, parece mais radical do que o método imanente, que pressupõe desde o início este todo questionável. O método transcendente pretende assumir uma posição semelhante a um ponto arquimediano, que transcenda a cultura e a rede de ofuscamento, a partir da qual a consciência conseguisse *pôr em movimento a totalidade*, por maior que fosse a inércia desta. O ataque ao todo retira sua força do fato de que quanto mais o mundo possui a aparência de unidade e totalidade, maior é o avanço da reificação e, portanto, da divisão. Mas a liquidação sumária da ideologia, que na esfera soviética já se tornou um pretexto para o terror cínico, na forma de respeito ao 'objetivismo', concede demasiada honra a essa totalidade. Esta atitude compra *en bloc* da sociedade a sua cultura, sem levar em conta a maneira pela qual a socedade a utiliza. A ideologia, ou seja, a aparência socialmente necessária, é hoje a própria sociedade real, na medida em que o seu poder integral e sua inexorabilidade, a sua irresistível existência em si, substitui o sentido por ela propria exterminado. A escolha de um ponto de vista subtraído da órbita da ideologia é tão fictícia quanto somentr o foi a elaboração de utopias abstratas." In *Prismas* p. 17 e 22 gr. nosso. Perceba-se nessa ideia de "pôr em movimento a totalidade" precisamente o efeito da autorreflexão que deslocaria a "inércia por maior que fosse" reconduzindo-a à condição de aparência.

A Dialética reinaugurada com a Modernidade é uma dialética em falso, como demonstra a indefinida ‘via prussiana trilhada pelo tardio capitalismo alemão’ que congelou ‘as promessas da ‘dialética’ do novo e do velho, desde então coagulada numa espécie de permanente conciliação com o ‘atraso’, segundo “o ponto de vista global da evolução de conjunto da ideologia alemã”, adotado por Lukács – na tipologia de Lenin –, como adverte Paulo 167. Mas sendo a matriz da dialética, esse será também, com a devida contextualização, o esquema dos iluministas franceses revolucionários, igualmente afetados pela abstração social, que ao mesmo tempo emperra e desencadeia a comportamento crítico na Modernidade; no ciclo francês setecentista, deparamos com o mesmo móvel da dialética que infelicitava os alemães do período análogo: o ressentimento168.

É preciso, então, ressaltar que uma falha na dialética da experiência intelectual não pode ser um déficit de conteúdo e, sim, uma falha extríseca à crítica mais avançada, isto é, à própria dialética materialista, condenando-a à contingência, basta dizer que, no arco do dualismo expresso pelos recalques e compensações da *intelligentsia* alemã, Paulo Arantes inclui de Marx a Heidegger. A compreensão do papel da matriz prática contemporânea do moderno dualismo intelectual pressupõe a sua identificação como continuidade de um condicionamento arquetípico, anterior ao pensamento e ao indivíduo. Vista de um outro ângulo, a dialética negativa corresponde ainda à estilização do desenvolvimento desigual e combinado do avanço capitalista como sucedâneo do papel vacante do indivíduo na dialética clássica desde a bancarrota da civilização burguesa, em cujo outro polo estava a evolução social, peripécia que, enfim, nos leva hoje à interversão da *Aufklärung*. Aqui, o pressuposto do recalcamento da subjetividade na sua proto-história aparece como contraparte do arquétipo da matriz prática do dualismo moderno que sucedeu à iniciativa subjetiva. O que pode ser entendido considerando-se, por exemplo, que o problema que assume imediatamente o primeiro plano desse diagnóstico é que ele *não pode pressupor um sujeito*, e, por isso, tem que levar em consideração que a mudança desse estado de coisas está fora de sua abrangência, o plano formal, que nada mais liga coerentemente à evolução social; por isso, ele se limita a descrever a dialética intelectual mostrando de que maneira ela está contingentemente impulsionada pelas condições sociais e não por um desenvolvimento

---

167 RD, p. 150-1.
168 RD, p. 83.

coerente próprio. A passagem dessa descrição formal para o concreto depende da iniciativa subjetiva, da subsunção da prática individual ao modelo descrito, que está associada a fatores externos, e votada a uma dialética casual, na medida em que o indivíduo não se constituiu como uma unidade autônoma e coerente, mas ao contrário, viu-se cada vez mais determinado a partir da ordem externa, que paulatinamente tornou-se-lhe mais e mais antagônica. A resistência à alienação escapa ao âmbito do diagnóstico porque ela tem razões estruturais que alcançam o próprio plano formal: a crítica ao caráter ideológico dos ideais burgueses e entre eles o pressuposto da subjetividade, sucessivamente desmascarado até o advento final do nazismo, não basta por si mesma para reimprimir um desenvolvimento coerente à dialética entre plano formal e evolução social, para além do impulso contingente das condições sociais, no plano do qual ela permanece vulnerável à abstração.

O dualismo é expressão de um conflito histórico primitivo, a separação, a exclusão do novo, do desconhecido, do "mana", em contraposição ao existente que é a sociedade organizada sob o jugo de uma minoria de indivíduos, que não deve ser subvertida. Relembremos, esquematicamente, que esse prévio condicionamento à dualidade, segundo a dialética da Ilustração, se inscreve com a progressiva superação da fase mágica, das relações difusas entre os deuses ctônicos e os deuses solares, pela supremacia exclusiva destes; enquanto, na primeira fase, a imperfeita diferenciação entre as representações mágicas e a natureza ou o acontecimento a que elas se dirigiam mantinha intacta nas primeiras a receptividade à singularidade da segunda; na fase histórica, que se inaugura com os mitos, a clara divisão entre o existente e conhecido, e o novo e desconhecido, fixada através do nome, violava a objetividade concebendo-a previamente. Essa cisão significa a abolição da transcendência do plano existente pelo desconhecido, através da linguagem que, ao contrário, fixa estes dois planos, congelando o terror do que é desconhecido, e que transfigurado na autoridade dos deuses passa a refletir o jugo social.

> A universalidade do pensamento, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador.

> Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto.169

Neste momento primordial da fundação da sociedade, a liberdade, a experiência da transcendência do existente aberta pelo pensamento, é tão mais rapidamente esquecida quanto maior é a garantia da sobrevivência em sociedade em oposição à vida selvagem. A necessidade de superação do abismo aberto entre os dois planos, duplicação resultante justamente da superação inicial da aparência absoluta do plano da natureza, impulsiona a dialética do pensamento que, doravante, será impedida de completar-se. A dialética cassada é a que estava destinada a eliminar a aparência absoluta do plano dual, no momento em que o grito de terror se converte no nome do insólito, isto é, no momento em que, contrariando a natureza antitética do pensamento, a linguagem fixa o "mana", a percepção da transcendência do desconhecido em face do "elemento individual", na passagem da fase mágica para a histórica:

> O grito de terror com que é vivido o insólito torna-se seu nome [do mana] Ele fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror como sacralidade. O conceito, que se costuma definir como unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se o que ela não é. Eis aí a forma primitiva da determinação objetivadora na qual se separavam o conceito e a coisa, determinação essa que já está amplamente desenvolvida na epopeia homérica e que se acelara na ciência positiva moderna. Mas essa dialética permanece impotente na medida em que se desenvolve a partir do grito de terror que é a própria duplicação, a tautologia do terror.170

Assim sendo, a permanência no dualismo suspende o fluxo do pensamento que reduziria a aparência a si mesma, e conduziria à realização da dialética como forma das formas, onde forma é história sedimentada, e excluindo a ideologia do "ponto de vista" revelaria o materialismo, no papel de resistência ao dualismo, exatamente como quer Adorno, n' "A ideia de História Natural", isto é, como recondução do que aparece como natureza ao seu vir a ser histórico, enquanto decifra na fisionomia do histórico aquilo

169 DE, p. 28.
170 DE, p. 29.

que é dado como natureza[171]. Eis também exclusivamente o que estaria em conformidade com a essência do programa dialético-materialista de representação da realidade brasileira[172], para o qual Paulo está dando mais uma volta ao parafuso. Em termos genéricos, a prolongamento do dualismo na Modernidade se expressa no encerramento da *intelligentsia* num ciclo fechado que se caracteriza pelo convívio de opostos, no qual o extremo predominante acaba por reverter-se ao outro: esquematicamente, trata-se da "metamorfose da sensibilidade polifacética do intelectual no horizonte raso do *homo ideologicus*, confinado ao gesto monocórdio da interpretação de mão única"[173], ou ainda da "convivência antinômica de dois sentimentos constitutivos de uma espécie de amálgama raro entre consciência nacional infeliz e êxtase ameaçador de intelectual encasulado", cuja "expressão cultural" vem a ser justamente, segundo Paulo Arantes, a Dialética do Esclarecimento, "da Filosofia ao Classicismo Musical, passando pela formação do pensamento sociológico moderno, sem falar nas hesitações do Realismo Literário"[174]. Assim a frase é reconduzida à doutrina e esta é estetizada de volta à frase; o distanciamento de *grand seigneur*, sob a égide do qual nasce o ensaísmo de Montaigne, já contém o grão de radicalismo, a grisalha da alienação que conduzirá ao revolucionário jacobino, e este, a dose de fraseologia que congelará o gesto de radicalidade na estetização francesa da Transgressão após o último extertor revolucionário que foi Maio de 68. Este, também, se estivermos certos, o desvio da dialética que está no seio da ideologia contemporânea,

---

171 "Penso que o elemento de reconciliação está em toda a parte onde o mundo se apresenta da forma mais aparente possível; em que a promessa de reconciliação é dada da forma mais perfeita ali onde o mundo, ao mesmo tempo, está mais fortemente resguardado contra todo "sentido". Com isso volto a remetê-los à estrutura do proto-histórico na aparência mesma, onde a aparência, em seu ser assim, se revela como algo produzido historicamente, na linguagem corrente da filosofia: onde a aparência chega a amadurecer pela dialética sujeito-objeto. A segunda natureza é em verdade a primeira. A dialética histórica não é um mero retomar o proto-histórico reinterpretado, mas os próprios materiais históricos se transformam em algo mítico e histórico –natural. Gostaria de falar ainda sobre a relação destas coisas com o materialismo histórico, mas aqui posso dizer apenas isto: não se trata de uma teoria que completa a outra, mas de interpretação e desenvolvimento imanentes a uma só teoria.Adorno, *Actualidad de* la *filosofia*, p. 133-4.

172 Vimos como Antonio Candido o leva a cabo os seus pressupostos, pela primeira vez, na experiência literária, de importância estratégica para nós na medida em que guarda a "função de princípio organizativo central", como "instrumento de revelação e conhecimento do país" (P. Arantes, "Tentativa de idenfificação da Ideologia Francesa, II", p. 153). Na explicação de Roberto Schwarz: " a leitura estética tem mais afinidade com a interpretação social abrangente do que as leituras presas à autenticidade do pormenor. Leitura estética e globalização histórica são parentes. As duas suspendem o dado num todo complexo, sem suprimi-lo. Assim, a originalidade nacional implicada na forma das *Memórias* e explorada em "Dialética da malandragem" é da ordem da estrutura. Trata-se da imitação de uma estrutura histórica por uma estrutura literária." "Pressupostos...", op. cit., p. 135

173 Paulo Arantes, "Tentativa de identificação da Ideologia Francesa, I", p. 85.

174 Id, p. 94.

a própria dinâmica da ideologia complementar, "o diagrama variável de uma pseudoalternativa de subversão global" que muito além da inconvincente ideologia ostensiva constitui a verdadeira manobra diversionista a serviço do sistema dominante175. Ao menos até o último desenlace da dinâmica dual, antecipado pela síntese brasileira, na radicalização do convívio dos traços de caráter do intelectual, os dois extremos emblemáticos da contradição, a saber, o *esprit de sérieux* e o *Geistreich*, de tal maneira que no lugar da superação da alternância entre os momentos de predominância de um dos dois extremos passa a haver a inversão equilibrada entre ambos os traços, prolongando-se num único e interminável momento e, assim, acrescentando à galeria de tipificações da idiossincrasia intelectual a *volubilidade de espírito*, aquela que descreve uma trajetória indeterminada em direção ao nada... – qualquer semelhança com as peças de Beckett não é mera coincidência. Por fim, o dualismo moderno seria essa alternância entre dialética e formalismo, que é o ponto de partida para a retomada da dialética que, como dialética negativa, se constitui precisamente como decantação do seu entrelaçamento com a ideologia complementar.

*

Como demonstra a *Dialética do Esclarecimento*, a matriz arquetípica do pensamento corresponde à ordenação social pela força bruta, cuja precedência sobre a

175 Paulo Arantes, "Tentativa de identificação da Ideologia Francesa, I"

constituição da sociedade e do indivíduo176, desde a sua origem até os dias de hoje, obrigou o pensamento, que nasceu sob seu apanágio, à refleti-la, reprimindo o princípio antitético que lhe é próprio177; fora a cunha da força bruta, que se transfiguraria nas leis da troca pelas quais todas as relações foram sujeitas ao modo de produção, que preparara o poder para recalcar o advento da subjetividade à chegada da sociedade moderna. Só foi possível aniquilar o poder do indivíduo porque o condicionamento prático das relações sociais inverteu antecipadamente no seu princípio oposto a própria possibilidade da subjetividade, sem a qual o poder dominante também não haveria se desenvolvido, e, na Modernidade, quando a abolição do obscurantismo e a consagração do livre arbítrio ofereceram as condições para a autorreflexão que consumaria a individualização178, o sistema colheu os frutos desse condicionamento, que agora cassava a emancipação com uma falsa dessublimação, enquanto ele se tornaria materialmente invulnerável antes que qualquer crítica à altura pudesse alcançá-lo.

O que se exigiria no limiar da Revolução Francesa seria uma Razão a caminho de se desvencilhar da nova forma de ordenação social que, se a apadrinhava, por outro lado, continuava coercitiva e orientada a interesses particulares como era o Antigo Regime absolutista. Muito ao contrário, ela a acatou como se fosse sua própria lei, e este princípio antagônico à liberdade transfigurou esta última em pura interioridade, desligada de qualquer efetivação empírica. Justamente porque a razão que adentrou a Modernidade já fora estruturada pelo primitivo recalque da função antitética do pensamento e substituição pela lei do mais forte. O medo mítico que se cristalizara na linguagem já trazia em seu reverso o fascínio pela força opressora, a crença supersticiosa na supremacia da opressão física e na profecia da cega e imparcial viravolta do feitiço contra o feiticeiro, que, enfim, se incorporou ao princípio de

176 Cf., p. ex. “Sobre Sujeito e Objeto”, *in Palavras e Sinais*, p.184s.

177 “Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar , é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, com seu modelo [*Urbild*]. Se hoje mais do que nunca a ideologia incita o pensamento à positividade, ela registra astutamente o fato de que justamente essa positividade é contrária ao pensamento e de que se carece do encorajamento amistoso da autoridade social para habituá-lo à positividade. O esforço que está implícito no conceito do próprio pensamento, como contraparte à intuição passiva, já é negativo, uma rebelião contra a pretensão de todo elemento imediato de que é preciso se curvar a ele.” *Dialética Negativa*, Zahar, p. 25; Payot, p. 23; Suhrkamp, p. 30.

178 Segundo Adorno, o momento em que se torna possível falar de liberdade, de liberdade real assim como de liberdade reivindicada”, coincide com aquele em que se forma o indivíduo no sentido que, para Kant, era autoevidente, o sentido “moderno, que não tem em vista simplesmente o ser individual biológico, mas o ser individual” que dependeu de sua autorreflexão, a autoconsciência hegeliana, para constituir-se como unidade”. DN, p. 185.

identidade179. Os ideais iluministas que projetaram a nova ordem social ao mesmo tempo em que abriam as possibilidades de emancipação serviam subliminarmente aos novos interesses dominantes, um antagônico enlace, de cujo braço de ferro a catastrófica trajetória da humanidade veio a mostrar quem saíra favorecido. É assim que, a despeito do novo horizonte que descortinara, a Revolução Francesa pode ser considerada, por exemplo, da perspectiva de um Wallerstein, glosada por Paulo Arantes n'*O Novo Tempo do Mundo*, como a *geocultura de legitimação180* que veio a preencher a nova e última exigência para a consolidação do "sistema aparentemente absurdo de acumulação interminável como um fim em si mesmo", em funcionamento "desde o remoto século XVI". "A Revolução Francesa foi, em si mesma, o ponto final de um longo processo que não se deu apenas na França, mas em toda a economia-mundo capitalista como um sistema histórico" 181. O teórico da *World-System Theory* assinala, nessa virada histórica, uma inesperada convergência entre "Americanismo Wilsoniano e Comunismo Leninista", da qual surgirá "a fé geocultural na possibilidade do desenvolvimento"182, que conferiu sentido à sociedade capitalista "entre 1945 e 1970, desde então uma quimera em queda livre." Nesse sentido, Lenin e Wilson atuaram "como o *prophèthe-*

179 A identidade que, segundo Adorno, "enquanto princípio do espírito, não é senão reflexo da dominação real da natureza", fundamenta retroativamente o princípio da causalidade, à qual, é próprio um aspecto feudal, senão como em Anaximandro e Heráclito – "Onde estiver a origem do que é aí também deve estar o seu fim, segundo o decreto do destino. Porque as coisas têm de pagar umas às outras castigo e pena, conforme a sentença do tempo" (http://alpcse.sites.uol.com.br/anaxim.htm acessado em jul. 2014) – um aspecto que reflete um estado arcaico de direito e vingança. O processo de desmitologização tem a causalidade, a herdeira do espírito atuante nas coisas, tanto reprimida quanto, em nome da lei, fortalecida. DN 223-224.

180 Trata-se menos de um "suplemento espiritual de uma economia-mundo do que o seu *underside*, sua fábrica submersa de visões acerca do *modus operandi* do sistema. Está particularmente apta a fortalecer na arena política o titular daquela casa de máquinas, como se argumenta neste breve exemplo, a propósito das guerras mundiais que presidiram a mudança de guarda no topo do sistema. Nessas ocasiões, a "diferença geocultural" nem sempre acompanha o desequilíbrio geopolítico. Assim, argumenta Wallerstein, quando comparamos o último *round* da luta pela supremacia global entre Estados Unidos e Alemanha durante o século XVIII até Waterloo, notamos, ao lado de uma singular similitude geopolítica, uma não menos desconcertante diferença geocultural: o universalismo característico de uma revolução como a de 1789 conferia à França um peso geopolítico extra nos primeiros tempos de demolição do Antigo Regime europeu; não era o caso da Alemanha, cujo territorialismo, ao contrário do francês, cruamente antiuniversalista, não resistiria ao confronto com a aura geocultural da Revolução de 1917, cujo poder territorialista herdado, diante do inimigo circunstancialmente comum, se encontrava não obstante alinhado com o poder capitalista do Atlântico Norte. Dessa última inverossímil convergência, novamente geocultural, entre Americanismo Wilsoniano e Comunismo Leninista, Wallerstein concluirá que ambos compartilhavam não só a plataforma ilustrada de engenharia social racionalmente planejada, mas também uma 'visão secular do futuro', sendo igualmente um e outro, 'escatologias'." Paulo Arantes, *O novo tempo...*, 50-1.

181 Wallerstein, apud Paulo Arantes, *O novo tempo...*, 50-1.

182 Ibidem.

philosophe que o século XVIII conheceu, cuja 'consciência de tempo e de futuro se nutre de uma ousada combinação de política e profecia'". O inusitado amálgama, sempre na leitura de Paulo Arantes, indica a proximidade da nova geocultura de legitimação ao advento da Filosofia da História, esta última, "nos moldes em que Koselleck a reconstruiu, recortando aquele gênero inaugural na constelação de imagens premonitórias que tanto obscureciam quanto descortinavam o horizonte da crise [o nazismo e o fim da civilização burguesa] que se avizinhava"[183]. Wallerstein justamente assimila a geocultura legitimadora do capitalismo "a uma Visão de Mundo cristalizada" em virtude do " papel 'profético e anunciatório' desempenhado pela Revolução", na qual se concentram "grandes experiências de 'progresso' " e expectativas, sujeitas a um "coeficiente de variação temporal" – precisamente as oscilações do pêndulo capitalista –, acumuladas durante os três séculos anteriores. De fato, o "Progresso como Geocultura da economia-mundo capitalista", "inventado ou descoberto no final do século XVII", conciliava as contradições sociais no compasso de espera de um futuro melhor, enquanto ficava para trás o mundo abarcável apenas através da noção de um "espaço econômico descentralizado", que passava a ser reivindicado intelectualmente "como o mundo inteiro", exatamente no mesmo momento histórico em que a "descoberta" do Novo Mundo redobrava esse alargamento do horizonte de esperanças. O conjunto "subiu à cabeça dos *philosophes de l'histoire*" na forma de um universalismo profético, e o espaço político europeu cedeu a vez a uma filosofia do progresso[184]. O prometido desenlace da Filosofia da História passa a transfigurar o desdobramento político do Iluminismo em um processo forense moralmente assegurado, que antes de nos levar à perspectiva de Koselleck recolhida por Paulo, reatamos ao início do nosso raciocínio, quando verificávamos que a Razão, conduzida à soberania da sociedade ao final do século XVIII, reproduzia contraditoriamente a ordenação coercitiva mantida essencialmente igual à do Antigo Regime. A essa altura, o *philosophe* protagoniza a legitimação conceitual da mencionada usurpação daquele fator emancipador do pensamento, que é o princípio antitético, pela lei da força bruta[185], operação da qual o

---

[183] *O novo tempo...*, p. 50.

[184] *O novo tempo...*, p. 52-3.

[185] "Quando a filosofia da história transpôs as ideias humanas como forças ativas para dentro da própria história e fez com que esta terminasse com o triunfo dessas Ideias, elas foram privadas da ingenuidade que faz parte de seu conteúdo. O papel ridículo que fizeram, quando a *economia, isto é, a força,* não estava do seu lado, é o ridículo de todos os fracos, e é nele que os autores, sem querer, se identificam com a opressão que pretendiam abolir. Na filosofia da história repete-se o que aconteceu ao cristianismo: o bem, que na verdade permanece entregue ao sofrimento, é disfarçado como uma força determinando o curso da

principal alicerce é a concepção espiritualizada de liberdade, desvinculada de qualquer realização prática[186]. Como um delírio, é em nome da soberania do sujeito que a execução capital do último conceito capaz de salvar a humanidade é levada a cabo pela superior filosofia de Kant e Hegel. Vale a pena conferir a literalidade da espiritualização hegeliana da liberdade, em contradição com a própria dialética:

> Na *Fenomenologia*, depois de fazer o curso do mundo desaguar na Revolução Francesa e na nova ordem social por ela sancionada, Hegel conclui o capítulo sobre a liberdade Absoluta e o Terror nos seguintes termos: "a liberdade Absoluta abandona a sua realidade autodestrutiva para ingressar numa outra terra do espírito consciente de si, onde a liberdade Absoluta, na sua inefetividade (*Unwirclichkeit*) vale como o verdadeiro; tendo isto em mente, o espírito se deleita na medida em que é e continua sendo pensamento e reconhece este ser encerrado na autoconsciência a essência perfeita e completa. Assim nasce sua nova figura, a do *espírito moral*".[187]

A perda do fundamento objetivo das ideias, sua falta de lastro social, passa de efeito do seu alijamento político a índice de sua autonomia e, consequentemente, da autonomia do sujeito, até o postulado kantiano da primazia das leis racionais em relação ao mundo sensível bem como do absoluto livre arbítrio:

> Aquilo que cai sob a unidade do que a teoria do conhecimento tradicional denominava a autoconsciência pessoal – ela mesma cheia de compulsões, porquanto essa unidade se impõe sobre todos os seus momentos sob a forma de uma legalidade –, isso aparece como livre para o eu que se recolhe em si porque ele deduz a ideia da liberdade do modelo de sua própria dominação;

---

história e triunfando no final. Ele é divinizado como espírito do mundo ou, pelo menos, como uma lei imanente. Mas, desse modo, não apenas a história se vê diretamente convertida em seu contrário, mas a própria Ideia, que devia romper a necessidade, o curso lógico do acontecer, é desfigurada. O risco do desvio é evitado. A impotência erroneamente tomada pelo poder é mais uma vez denegada mediante essa elevação e, por assim dizer, subtraída à lembrança. Assim, o cristianismo, o idealismo e o materialismo, que a rigor, também contêm a verdade, têm também a sua culpa pelas patifarias cometidas em seu nome. Como mensageiros do poder (ainda que do poder do bem), eles se tornaram eles próprios potências históricas dotadas da força de organização e desempenharam enquanto tais seu papel sanguinolento na história real da espécie humana: o papel de instrumentos da organização." DE, 209.

[186] Desde o séc. XVII, a grande filosofia tinha definido a liberdade como seu interesse mais específico: e isso sob o mandato implícito da classe burguesa para fundamentá-la de modo evidente. Não obstante, esse interesse é em si antagônico. Ele se opõe à antiga repressão e favorece a nova, que se esconde no próprio princípio racional. O que é procurado é uma fórmula comum para a liberdade e a repressão: a liberdade é concedida à racionalidade que a restringe e afasta da empiria na qual as pessoas não a querem ver de maneira alguma realizada. Adorno, DN, p. 196.

[187] Paulo Arantes, RD, p. 143-4

> primeiramente, da dominação sobre os homens e as coisas, e, então, interiorizada, da dominação sobre o conjunto de seu conteúdo concreto do qual ele dispõe na medida em que o pensa.188

As características coercitivas que Kant, como nenhum outro filósofo, emprestou às ideias, de fato, são reais, mas não como pretendia, como expressão das leis do pensamento, e, sim, porque este reflete as relações sociais de dominação: "os traços coercitivos extraídos por Kant em sua doutrina da liberdade foram recolhidos na coerção real oriunda da consciência moral"189. Longe, portanto, de ser a nova e alvissareira produção de ficções que legitima, em primeira mão, o sistema que se está estabelecendo, antes, tais ficções, espelhadas, segundo a imagem e semelhança daquela matriz precursora da dominação, apenas retroalimentam suas leis que transmitidas ao longo da história souberam manter os indivíduos fora da participação no poder; a contrapartida, no entanto, também fora verdadeira: a capitulação nunca foi nenhuma fatalidade, sendo o pensamento um servo, cujos serviços imprescindíveis não podem ser controlados inteiramente, as contradições de sua produção alucinatória voltam a ressuscitar-lhe a dialética. Expressão direta do novo e controverso patamar de opressão social, o desenvolvimento profético da história em direção a um progresso por vir é uma senha para a suspensão das contradições sociais, assinalando o papel contemplativo deixado aos indivíduos – com o incentivo do massacre que em 1848 enterrou a Revolução – na espera do futuro, ao mesmo tempo em que recobre com essa nobre abdicação da prática o abandono do significado político do Iluminismo. Atravessa toda essa produção ideológica o papel estrutural da abstração fomentada pela ausência de participação da sociedade no poder político190, descrevendo, por assim dizer, um

---

188 DN, p. 188.

189 DN, p. 226-7

190 A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado. [...] A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominaçao na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto. DE, p. 27-8.

"gráfico" ao longo do tempo, que, ao final do absolutismo apareceria em seu ponto mais alto. Embora a Modernidade trouxesse consigo a promessa de superação desse desaparecimento da perda da interação objetiva dos indivíduos com a realidade material, que foi condição para a imposição do jugo na sociedade primitiva, nem por isso deixava de internalizá-la, de modo ainda mais profundo, através da nova ordem. É porque a abstração é por assim dizer constitutiva do processo de dominação, que no limiar da Revolução o capitalismo já funcionava há três séculos como a mencionada máquina absurda de acumulação "dispensando a muleta de algum conjunto de valores e regras básicos que fosse aceito ativamente pela classe esclarecida e, ao menos passivamente, pelo povo comum". Continuando, agora, a acompanhar o sobrevoo das análises de época d'*O Novo Tempo do Mundo*, vinculando "a utópica filosofia da história e a Revolução desencadeada a partir de 1789", a tese de Koselleck é que, na entrada na Modernidade – esse intermediário lugar entre o recalque primitivo da dialética, necessário à formação da sociedade e prenhe de possibilidades, recalque que ela, por sua vez, atualiza; e o achatamento contemporâneo dessa articulação, quer dizer, o refluxo daquelas possibilidades pela inversão dos ideais iluministas, anunciado pela dialética negativa nacional, ou ainda a conversão da inteligência em estupidez, como Adorno constatava acerca das racionalizações sobre o nazismo –, a interpretação política da história passa a deslisar para o plano moral. Sob a influência da Filosofia da História, a primazia concedida ao "confronto meramente moral com o soberano" passou a escamotear a natureza política da crise que se desenvolvia no bojo do Iluminismo, acabando por agravá-la até o ponto que se conhece, a eclosão da barbárie que foi o III Reich. "Na medida em que o novo homem acreditava poder aplicar sua garantia moral à história e à política", isto é, "na medida em que era filósofo da história", produziu-se o mascaramento da história como "um processo forense", o que passou a atuar como um fator de desencadeamento da Crise. Nem mesmo o reconhecimento de que a sociedade havia caminhado para uma guerra civil abalara a confiança em uma Filosofia da História perante a qual o discernimento político não poderia mais que corroborar "o fim inexorável de um processo suprapolítico e moral". Levados por essa ilusão, os "militantes burgueses" a tal ponto misturaram o postulado da "moralização política" ao "desencadeamento da guerra civil, que a 'revolução' não foi vista como uma guerra civil, mas como o cumprimento de postulados morais"191. Encontramos, assim, mais um

[191] Até aqui, resenhamos a citação de Koselleck reproduzida em *O novo tempo...*, p. 54.

ângulo da abstração resultante da ausência de participação social no poder que se estende até os dias de hoje. A tese de Postone completa o quadro: foi precisamente a evolução abstrata do Iluminismo que se converteu, na primeira metade do século XIX, no horror fascista. E aqui deparamos com nosso ponto de viragem, ou melhor, de intersecção com o sistema alucinatório descrito por Adorno em *Elementos do antissemitismo* que explica a conduta antissemita como mecanismo não estritamente patológico nem restrito aos seus seguidores, mas aplicável ao modo de organização das relações na sociedade capitalista como um todo, incluindo, lembremos, o próprio funcionamento da linguagem, a usurpação da liberdade, e da cultura. Retomando o diagnóstico do ensaio, "o realismo incondicional da humanidade, que culmina no fascismo, é um caso especial de delírio paranoico, que despovoa a natureza e, ao fim e ao cabo, os próprios povos" [192]. Portanto, é preciso escavar razões ainda mais profundas daquela inesperada convergência entre comunismo e americanismo desvelada pela impertinência de Wallerstein, cuja extensão, aliás, ainda não apontamos: compondo o grande cenário de progresso em torno do qual se reunia o conjunto de promessas que justificava "a nova economia-mundo funcionando há três séculos"

> Wallerstein destaca sobretudo um certo número de 'instituições' que não estamos habituados a encontrar sob a rubrica cognitiva do Iluminismo: "ideologias" – três exatamente: Conservadorismo, Liberalismo e Socialismo – ; tecnologias de esclarecimento do poder social: as chamadas ciências sociais ou humanas; e os "movimentos" originalmente antissistêmicos, como os das novas classes perigosas e laboriosas, ou os da emancipação "nacional"193."

Desde os "grandes distúrbios revolucionários franceses", passando pela Revolução Russa, em 1917, até à vitória antifascista, em 1945, sem excluir os anos dourados do Estado de bem-estar social "nosso autor identifica antes de tudo uma era de 'esperança e luta' em torno daquele mesmo repertório de promessas antiteticamente legitimadoras". A rigor, porém, isso não nos deve surpreender porque estamos simplesmente na chave mesma da dialética negativa, enquanto estilização da substituição da autorreflexão – atrelada ao sujeito –, que garantiria a coerência e continuidade da experiência intelectual, pela intermitência das condições sociais que

---

[192] DE, pp. 180, 182.
[193] *O novo tempo...*, p. 78.

devolvem o fundamento objetivo que alimenta aquela dinâmica. Ocorre apenas que à falta da consequência de que depende a objetividade da representação, a sociedade torna-se presa de ideais abstratos, as chamadas "ideologias". Enfim, seria apenas a partir de 1989, com o "período negro", que a história subitamente reverteria o seu rumo em direção à boa sociedade, deixando órfãs todas aquelas esperanças, mas intocada a abstração que as produziu, evidentemente – diga-se de passagem que a periodização de Wallerstein difere de outra igualmente corrente, menos antagônica que relativa ao enfoque valorizado, assinalando o fim da confiança na civilização com o advento da Segunda Guerra Mundial. Em face dessa imparcialidade do espectro do retrocesso até o hediondo, é preciso entrar na predisposição intelectual a que corresponde a produção de ideologias.

Refaçamos o nosso procedimento arqueológico fundado nos esquemas da Dialética da Ilustração, remontando a matriz prática dessa outra faceta da alienação moderna àquela forma arquetípica herdada de nossa pré-história animal. Como vimos, Adorno atribui o sistema de alucinação coletiva, que constitui a linguagem e o próprio modelo de conhecimento científico na sociedade capitalista, à distorção de uma faculdade intrínseca ao processo cognitivo, que é a projeção controlada, resultante da evolução de uma outra, própria de nossa vida animal que é a mimese incontrolada, "a adaptação orgânica ao outro", característica à fase mágica 194 .Trata-se de um mecanismo predatório herdado de nossa "pré-história animal", automatizado "nos homens, assim como outras funções de ataque e defesa, que se tornaram reflexos". "O sistema das coisas, a ordem fixa do universo, do qual a ciência constitui tão somente a expressão abstrata, é, se dermos uma interpretação antropológica da crítica kantiana do conhecimento, o produto inconsciente do instrumento que o animal usa na luta pela vida, isto é, daquela projeção espontânea."195 A projeção controlada, por sua vez, acaba regredindo a uma falsa projeção. Importa agora observar que isso acontece justamente em virtude do fracasso da autorreflexão do ego por meio da qual ela seria regulada. Portanto, a abstração derivada da ausência de uma lei interna à dialética que a permita perfazer-se a si mesma e que constitui o fenômeno da dialética negativa que estamos analisando é uma abstração qualificada pelos mesmos traços que levam ao antissemitismo: a projeção no exterior do que é subjetivo pela incapacidade de recepção

194 DE, p. 168.
195 Id., p. 175.

da objetividade.Nos termos que nos interessam, isso quer dizer que no malogro da autorreflexão da experiência intelectual está implicada a sua substituição por uma totalização ou um fundamento *subjetivo* dessa experiência. O critério por meio do qual o intelectual dá um balanço à fidelidade dúplice e razões de ser antagônicas tal como se refletem em sua própria experiência é apenas eventualmente dialético, quer dizer, é dialético negativo, na medida em que é subjetivo.

*

Antes, porém, de prosseguirmos em nosso raciocínio, há uma analogia fundamental que é preciso acrescentar à descrição do desvio da dialética. Sem dúvida, é preciso referir essa forma arbitrária de lidar com a contradição que caracteriza a experiência intelectual à lógica do favor: assim como o patriarca e o dependente utilizam as ideias não com uma intenção cognitiva mas buscando uma relação de dominação mais "confortável", assim também, na dialética negativa que qualifica a experiência intelectual, em lugar de ser critério de si mesmo, o juízo, incapaz de autorrefletir-se, justifica-se a si mesmo a partir de racionalizações que, à falta da dialética, obedecem à lógica da dominação, exceto que moralmente legitimada, verdadeiro reflexo do condicionamento empírico que divorciou do plano racional a

intuição. Confronte-se com o interessantíssimo trecho de Maria Sylvia de Carvalho e Franco, recortado por Roberto Schwarz, a respeito de nossa pregressa vida ideológica na colônia:

> Da reconstituição da categoria social dos homens livres e sem posses concluiu-se que nos ajustamentos entre grupos dominantes e dominados se entrelaçam as duas 'faces' constitutivas da sociedade: de um lado, a área que tendia a ordernar-se conforme ligações de interesses, de outro, os setores articulados por via de associações morais. A presença destes princípios opostos de organização das relações sociais permitiu que fosse levada ao extremo a assimetria do poder, nada limitando a arbitrariedade do mais forte e reforçando a submissão do mais fraco. [...] Sempre que colocado em situação crucial para os seus próprios negócios, o proprietário de terras deu prioridade a estes, embora com isso lesasse os seus moradores e assim interrompesse a cadeia de compromissos sobre a qual assentara, em larga medida, o seu poder. Diante da necessidade de expandir o seu empreendimento, nunca hesitou em expulsá-los de suas terras.196

Assim como o desenvolvimento histórico converte-se num processo forense, o mesmo acontece à seriação interna das ideias, que sem o fundamento da evolução social objetiva, tampouco podem encontrar um centro em si mesmas restando, em última instância, apenas a convicção moral. Mas o impulso que move a convicção moral é anti-dialético, legitimado por racionalizações, ele busca a imposição unilateral e arbitrária nos esquemas do princípio de identidade. Tal cisão entre razão e desejo, ou razão e intuição é análoga a que se reproduzia na experiência de dominantes e dominados sob o regime do *favor*, fecundamente explorada nos conflitos insolúveis dos personagens de Machado de Assis da primeira fase, que animavam a disposição do romancista de civilizar o discurso das classes dominantes, até que a ingenuidade cedeu ao realismo da segunda fase, que elevou à forma o conteúdo problematizado na primeira. A análise de Roberto das auto-ilusórias boas intenções do protagonista de *Helena*, obra do repertório inicial machadiano, pode ser desfrutavelmente estendida à racionalização que usurpa a autorreflexão e reconduz a dialética do pensamento ao formalismo. O poderoso pai de Estácio reconhece em testamento uma filha natural, Helena, moça pobre e sem recursos, por quem o rapaz, que é sério e de boa índole, se apaixona. O crítico mostra as racionalizações a que se presta o mando patriarcal pelas quais Estácio esconde de si próprio o caráter opressivo de suas atitudes movidas pelo desejo. É uma cisão de mesma

196 M. S. de Carvalho e Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo, IEB, 1969 p. 102-3, apud R. Schwarz, *Ao vencedor as batatas,* p. 133, nota 41.

natureza que pretendemos ver na subjetivização do juízo crítico moralmente legitimada. Segundo Roberto, no romance, "sob o signo da ascendência paternal", combinam-se autoridade e desejos inconscientes, e longe da pura e simples desconsideração e do direito do mais forte a que se liga a conhecida versão do arbítrio, este desconhece a si próprio e "se exerce no interior mesmo da virtude e do respeito mais convictos". "Entre a esfera em que os desejos por assim dizer trabalham por conta própria, e a esfera acatada da autoridade e da lei, as transações possíveis são sempre muitas, o que é mais palpável em regime de paternalismo, mas é sempre realidade em toda parte". "Assim como as objeções de Estácio não se encadeiam entre si, mas são teleguiadas por uma finalidade inconfessada – hoje se diria que são racionalizações – as suas decisões conscientes – aceitar o casamento, levar o bilhete, não rasgá-lo, não queimá-lo – são passos na realização de um desejo contrário." A ousadia da passagem, ressalva o crítico, reside, no entanto, no fato de não ser o protagonista um "mau-caráter", sem o que, aliás, se perderia a nossa analogia com o desvio da intenção crítica, que também é sincera. Assim, o ponto de vista literário nos permite concluir que "os motivos conscientes podem estar comandados por outros inadmissíveis, e a convicção da virtude não impede de praticar horrores". "Onde falávamos do arbítrio como da vontade despótica do mais forte, temos agora uma análise da própria vontade" que o revela como "um emaranhado de servidões." Ocorre que uma tal incoerência e descontinuidade relegava a vontade à esfera do capricho e abalava a crença no âmbito inexpugnável da identidade pessoal[197]. Eis-nos de volta ao tema da supressão da subjetividade. Em flagrante contraste com o Realismo oitocentista, que "valorizava, na Europa, a continuidade da personagem, ideal que leva a separação individualista das pessoas, e, dentro destas, a separação de suas faculdades, à sua última consequência trágica", "aprofundando o estudo da autoridade paternalista, Machado situava-se além dos mitos burgueses da autonomia e da austeridade da pessoa". Se "a forma clássica do romance realista se poderia resumir em 'grandes projetos de um moço'", o capricho, ao contrário, evidentemente não constitui um projeto. Com isso chegamos ao ponto vital desse raciocínio: a interpretação do papel do capricho, na obra machadiana, como sucedâneo do projeto. Dessa maneira evidencia-se a correspondência intrínseca entre autorreflexão e reflexão da sociedade, na concentração sob a mesma lógica dominante, o arbítrio, tanto das ações do indivíduo quanto da evolução social, oculta sob a ideologia pseudo-unificadora do arbítrio

[197] Roberto Schwarz, id, p. 135

absoluto, no primeiro caso, e da promessa de progresso, no segundo. Entre capricho e arbítrio, as diferenças são muitas:

> Esquematicamente, no projeto se valoriza a finalidade consciente das ações, que as governa e que elas devem realizar. Ao passo que no capricho ressaltam dinamismos da vontade que são menos propositados, e mais inconscientes. Noutros termos, no projeto a finalidade está no plano aéreo do sentido, a sua primazia é evidente. Enquanto que no capricho ela é um elemento entre outros, e não paira acima da natureza: as finalidades cansam e são perecíveis como tudo mais, e se elas vivem é precariamente e graças a um esforço que nada tem a ver com o sentido em questão, ou melhor, tem a ver com formas de sentido mais elementares. [...] O capricho, como a palavra indica em sua acepção pejorativa, é da ordem do movimento a que a firmeza dos propósitos, indispensável à racionalidade da ação individual, deve pôr um freio. Neste sentido, ele pertence ao solo conflitivo da razão burguesa. Retomando nosso argumento, quando encontrava uma solução possível para o realismo brasileiro, Machado abandonava a fórmula consagrada do Realismo europeu, e com ela o domínio da racionalidade convencional.198

*

A ideologia da Identidade, do Progresso e, por último, da Crítica ao sistema vem cair por terra aqui porque o Brasil, como os demais países pós-coloniais, jamais teve um centro de gravidade próprio que sustentasse suficientemente um projeto social. Como vimos, os interesses de nossas classes dominantes sempre estiveram atrelados aos do imperialismo e o desenvolvimentismo constituiu-se até certo ponto como ideal de

198 Id, p. 199.

"nação"– esta outra abstração muito própria destas plagas –, sempre inteiramente a reboque do avanço comandado na matriz, que deu enfim o sinal para que fosse abortado pelo golpe de 64. A coerência negativa da crítica imanente, ousamos dizer, a aposta na negação determinada dependeu daquele funcionamento da geocultura de legitimação que não chegou a passar por aqui. Esta a desvantagem que nos favoreceu, tornando evidente, do ponto de vista da periferia, que mesmo para a Crítica o pressuposto da coerência ainda é ideologia na medida em que por si só ela não garante o vínculo com o chão histórico de que depende essa continuidade. A Crítica deve, a cada momento, subsumir uma nova pseudo-alternativa ao sistema que à ela se entrelaça; salvo engano, repetimos, é precisamente isto o que caracteriza a dialética negativa por reiniciar-se a partir do desvio. Lembremos com Paulo Arantes: não é "que a *Aufklärung* seja engodo permanente e deságue inexoravelmente no seu contrário. Simplesmente é próprio do Esclarecimento não cumprir o que promete, sem que a promessa de reconciliação seja nada, pelo contrário, ela só se torna ideológica quando se apresenta como promessa historicamente cumprida" [199]. Dessa forma, a dialética negativa não contradiz a negação determinada mas leva-a adiante precisamente porque não perde o vínculo com o novo momento histórico. Se ainda estivermos certos em nossas conjecturas, em lugar de um princípio de negação interno autônomo, seu desenvolvimento depende da decantação e consequente refutação dos processos falsamente antissistêmicos pelo confronto com os processos bem formados de representação da sociedade, consolidados a partir do acúmulo e superação históricos, tal como apresentam os esquemas de "Tentativa de idenficação da Ideologia Francesa".

[199] SD, p. 96.

*

Recuperemo agora a exposição da ideia da projeção. Estamos vendo que a dialética se perfaz por meio da autorreflexão, mas esta não é simplesmente a confirmação do mesmo conteúdo, ela é a atualização desse conteúdo no qual se insere agora a própria reflexão sobre ele. É só dessa maneira que o dualismo, isto é, a prisão do indivíduo numa totalidade existente que lhe é antagônica, é rompido. Ocorre que esse rompimento pressupõe, na contracorrente da sensibilidade adestrada pelo poder, aquela *passividade* do pensamento, a contrapartida da negação própria da função antitética que foi reprimida. O extravio do materialismo passa pelo arrogante relaxamento do trabalho intelectual que não teme a contraditória aliança entre a dialética e a lógica formal ou o idealismo, tal como o socialismo não hesitou em se julgar capaz de conciliar a plataforma progressista burguesa com os interesses daqueles que ela massacrara em 48. Não é a menor razão disso aquela crença já referida na viravolta do feitiço contra o feiticeiro, ou ainda na legitimidade moral da liquidação do inimigo, a partir de cima, através da "verdade", certamente "dialético-materialista". A "fenomenologia" adorniana do processo cognitivo prima em opor à concepção doutrinária e abstrata do conhecimento materialista um fundamento concreto, empiricamente enraízado, no qual é possível rebater as categorias mais abstratas da dialética, como é o caso do momento passivo do pensamento assim como de sua ação negadora. Não por outra razão Adorno teve que buscá-la na "doutrina fisiológica da percepção, desprezada pelos filósofos desde o kantismo como uma concepção ingenuamente realista e um raciocínio circular" [200], assim como nas contradições de Kant, tributadas antes à sua "perserverança crítica mesmo frente às suas próprias assim chamadas posições de princípio", graças à qual, louvando-lhe a grandeza, Adorno encontrou no filósofo uma definição do pensar que se distanciava criticamente do realismo ingênuo, a saber, relembremos, dissociando o pensamento entendido como espontaneidade da atividade consciente, bem como distinguindo nele suas as operações constitutivas, "cuja execução

[200] DE, p. 175.

mal se presentifica para a consciência" dos " atos do pensar no interior do mundo já constituído". É no contrafluxo do realismo convencional que se deve procurar a homologia entre vida mental e realidade material:

> A ilusão do realismo ingênuo, a ideia de que, na experiência, lidamos com coisas em si, consiste – assim se deveria entender Kant – também nisso: os atos através dos quais a consciência pré-forma os materiais dos sentidos não lhe são conscientes como tais: essa é a sua profundidade passiva. [...] Nenhuma objetividade do pensar enquanto ato seria possível de modo algum, se o pensamento não estivesse em si mesmo de algum modo ligado, segundo sua própria configuração, ao que não é em si mesmo o pensar: ali é onde se deve buscar o que se deveria decifrar no pensar.[201]

O pensamento, como atividade espontânea, incondicionada, não se realiza exclusivamente de maneira consciente, mas possui também um momento de inconsciência; a consciência, por sua vez, não é pura atividade mas é também passividade, *recebe*, portanto, conteúdos. Há um momento em que o pensamento *atua* numa dimensão que escapa à consciência que, dessa maneira, por seu turno, é *afetada* por essa atividade. De tal modo que a consciência não se orienta exclusivamente por conteúdos dos quais ela se apropria ativamente, a formação desses conteúdos é também influenciada heteronomamente. É nessa antecâmara da consciência que se deposita o dado externo em relação ao qual atua o pensamento. Para além da fronteira entre *res cogitans* e *res extensa*, aquilo que Adorno denominou *das Hinzutretende*, o adicional, o suplementar, é um elemento de transição entre o orgânico e o mental, o "dado" que adere à franja da consciência, ou, por outra, uma resultante da determinação passiva desta. *Das Hinzutretende* é o ponto zero entre espírito e matéria a partir do qual se pode oferecer resistência à abstração das categorias materialistas que devem refletir criticamente o condicionamento da experiência intelectual pela sujeição das relações sociais ao modo de produção.

> O elemento adicional [*das Hinzutretende*] é impulso, resto de uma fase na qual o dualismo entre extra e intramental ainda não tinha se consolidado inteiramente, ele não pode nem ser conscientemente descartado, nem se mostrar como um elemento ontologicamente derradeiro. Isso também tangencia o conceito de vontade, que tem por conteúdo os assim chamados fatos da consciência, os quais ao mesmo tempo, de maneira puramente descritiva, não são apenas fatos; eis o que se esconde na passagem da vontade para a prática. O impulso

[201] Adorno, PS, p. 16.

> ao mesmo tempo intramental e somático, impele para além da esfera da consciência, uma esfera à qual, porém, ele pertence. Com o impulso, a liberdade penetra na experiência; isto anima seu conceito de liberdade entendido como o conceito de um estado que não seria nem natureza cega, nem natureza reprimida.202

A autorreflexão que perfaz a dialética é precisamente a negação daquilo que se constata ter sido falsamente atribuído às aparências em face do *novo* conteúdo recebido do exterior. Reatemos, então, com o raciocínio inicial. A reflexão ou projeção controlada, herança da mimese não controlada como mecanismo de defesa que imitava a natureza inanimada, torna-se possível com a constituição do ego. "A assimilação física da natureza é substituída pela 'recognição do conceito', a compreensão do diverso sob o mesmo, o idêntico"; observe-se, no entanto, que a produção da identidade, tal como acontecia na mimese imediata, mantém-se sob a mesma constelação do terror quando passa a ser mediada pela síntese, isto é, quando resulta da "comparação dos objetos reificados na conceitualidade científica", e a permanência desse estigma desviará o destino da faculdade recém-adquirida em direção à falsa projeção. "A sociedade é um prolongamento da natureza ameaçadora enquanto compulsão duradoura e organizada que, reproduzindo-se no indivíduo como uma autoconservação consequente repercute sobre a natureza enquanto dominação social da natureza".203 A técnica automatiza os processos espirituais transformando-os em mecanismos cegos tal qual a magia ritualizava a imitação corporal da natureza externa. Mas para entendermos a falsa projeção é preciso partir da autêntica projeção refletora. É por meio dela que o *novo* conteúdo, em face do qual se realiza a autorreflexão, adentra a consciência e que o momento passivo do conhecimento é mobilizado. "Em certo sentido", diz Adorno nos "Elementos do Antissemitismo", que continuamos a acompanhar, "perceber é projetar"204:

> Entre o verdadeiro objeto e o dado indubitável dos sentidos, entre o interior e o exterior, abre-se um abismo que o sujeito tem de vencer por su própria conta e risco. Para refetir a coisa tal qual ela é, o sujeito deve devolver-lhe mais do que dele recebe. O sujeito recria o mundo fora dele a partir dos vestígios que o mundo deixa em seus sentidos a unidade da coisa em sua múltiplas propriedades e estados; e constitui desse modo retroativamente o

202 *Dialética Negativa*, Zahar, p. 193; Payot, p. 180; Suhrkamp, p.227-8.
203 DE, p. 169.
204 DE, p. 175.

> ego, aprendendo a conferir uma unidade sintética, não apenas às impressões externas, mas também às impressões internas que se separaram pouco a pouco delas. O ego idêntico é o produto constante mais tardio dessa projeção. Num processo que só se pôde efetuar com as forças desenvolvidas pela constituição fisiológica humana, ele se desenvolveu como uma função unitária e, ao mesmo tempo, excêntrica. Todavia, mesmo como ego objetivado de maneira autônoma, ele só é o que o mundo-objeto é para ele. 205

Portanto, como adverte a perseverança crítica kantiana, a percepção não se dirige "a coisas em si". O sujeito remete-se a um mundo vago, indefinido a respeito do qual, inicialmente, ele *especula*, projeta uma possibilidade. É apenas em face da contradição deste conteúdo inicial por meio da reflexão que o juízo se diferencia a si mesmo da exterioridade percebida. A reflexão nada mais faz que constatar em face da impressão recebida aquilo que *não* pertence ao objeto mas foi projetado pelo juízo, a "profundidade passiva", verificada pelo próprio Kant a despeito de suas posições de princípio, reside em constatar os conteúdos subjetivos a partir da resistência que lhes oferece o heterogêneo. A reflexão, por meio da qual o sujeito reconhece os próprios conteúdos que projetou indevidamente na exterioridade é uma indispensável contrapartida para o resgate do elemento fantasioso projetado no objeto pela imaginação fora do qual o sujeito não se aproximaria do mundo. É quando a reflexão deixa de acontecer que o comportamento projetivo se torna patológico. Quando deixa de confrontar seus próprios conteúdos com os que recebe, o sujeito "perde a reflexão nas duas direções: como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade de diferenciar". A produção de ideologias acontece precisamente no lugar da autorreflexão que se perdeu, isto é, como dialética negativa, aquela que não possui uma seriação interior coerente. "A emancipação individual e social da dominação é o movimento contrário à falsa projeção".206 Inversamente, ao esquema alucinatório corresponde o idealismo.

> O sistema no qual o espírito soberano se imaginava transfigurado tem a sua história primordial no elemento pré-espiritual, na vida animal da espécie. Predadores são famintos; o salto sobre a presa é difícl e com frequência perigoso. Para que o animal se arrisque a dá-lo, ele necessita certamente de

205 DE, p. 176.
206 DE, p. 188.

> impulsos adicionais. Esses impulsos fundem-se com o desprazer da fome na fúria contra a vítima, fúria essa cuja expressão a aterroriza e paralisa convenientemente. No progresso que leva até à humanidade, isso é racionalizado por meio da projeção, o *animal rationale* que tem apetite por seu adversário precisa, já detentor feliz de um superego, encontrar uma razão. Quanto mais plenamente o que ele faz segue a lei da autoconservação, tanto menos pode conferir o primado de sua autoconservação a si mesmo e aos outros [...]. O ser vivo que se quer devorar precisa ser mau. Esse esquema antropológico sublimou-se até o cerne da teoria do conhecimento. No idealismo – mais expressamente em Fichte – vige inconscientemente a ideologia de que o não-eu, *l'autrui*, por fim tudo aquilo que evoca a natureza, é inferior; e isso para que a unidade do pensamento que conserva a si mesmo possa engoli-lo sem escrúpulos. Isso justifica o seu princípio assim como aumenta a sua avidez. O sistema é a barriga que se tornou espírito, a fúria é a marca registrada de todo e qualquer idealismo.207

É no idealismo que vicejou fundamentalmente a Filosofia da História – segundo a fantasia do *philosophe* –, sob sua principal forma, a Ideologia Alemã, que na função de ideologia complementar, a pseudo-alternativa na qual se transfigura a crítica ao sistema, será "sucedida" contemporaneamente, devidamente sopesado o rebaixamento ideológico, o grau zero da dialética que nos caracteriza, pela Ideologia Francesa, segundo os esquemas deste outro texto-chave que orienta o presente ensaio de interpretação da dialética negativa, que é a "Tentativa de identificação da Ideologia Francesa". De maneira que esta vem a ser o último ciclo completo percorrido pelas vicissitudes da dialética, reatualizadas na Modernidade, a partir do malogro da autorreflexão que converteu a interpretação da história num delírio, do qual o idealismo é a instância em segundo grau que o legitima; vicissitudes estas que se encontram profundamente entrelaçadas ao refluxo do processo revolucionário em que culmina a Ilustração. Ocorre que, como é da regra do jogo, mais uma vez a desvantagem nos será vantajosa, agora para a interpretação da coereografia ideológica contemporânea no cenário geopolítico internacional, é precisamente porque, como vimos, a ausência de tradição de pensamento teórico que caracteriza um país de periferia como o nosso, levou a uma indispensável medida propedêutica, no âmbito universitário, em benefício do nosso desenvolvimento das ideias, que foi a sua germinação *in vitro*, isto é, de costas para a realidade material que nos concerne – com a qual, lembremos, de qualquer forma, nossos rudimentares esquemas intelectuais não mantinham nenhum vínculo

---

207 *Dialética Negativa*, Zahar, p. 28; Payot, p. 25-6; Suhrkamp, p. 33.

suficientemente consistente – que, tendo resultado na germinação muito bem sucedida que foi, sob a tutela daquela missão francesa de professores desembarcados na Universidade de São Paulo na primeira metade do século passado, nossa vida mental a tal ponto identificou-se e familiarizou-se com a da matriz europeia que converteu-se em verdadeira câmara de decantação das diversas fases de desenvolvimento da Ideologia Francesa que acompanhara em paralelo. É a partir de 1960, que a Ideologia Francesa tornar-se-á cada vez mais uma influência hegemônica internacional, perfeitamente afinada, desnecessário dizer, com a marcha do capitalismo, até o encerramento de seu ciclo, no início de 1990, e transfiguração em outro, assim chamado Novo Humanismo, em simbiose com a nova fase cultural pós-moderna perfeitamente aclimatada à nova era do capital globalizado, consumando, por assim dizer, o achatamento da dialética e a "superação" do marxismo. Desde que o esquema comparativo tornou-se imprescindível à compreensão dos processos culturais impulsionados pelo avanço do capital, porquanto a obsolescência do projeto social que acompanha a ultrapassagem da Modernidade tornou patente e cada vez maior a distância entre eles e o chão histórico em que se enraízam, de maneira que para entender seja a lei autônoma dos novos paradigmas linguísticos, comunicacionais e conversacionais – advindos com o chamado giro neo-pragmático, pretenso desdobramento daquela guinada linguística, que tinha entre seus expoentes a teoria de Wittgenstein, cujas preocupações epistemológicas, não obstante, os novos pragmáticos só acompanham farsescamente, porque suas motivações são, de fato, políticas e diretamente vinculadas à nova aclimatação do capitalismo –, seja a pista do materialismo extraviado, é preciso encontrar-lhes o diagrama comum que demonstra sua afinidade de fundo com o avanço objetivo do sistema; repetindo, tendo se tornado obrigatória a interpretação dos processos culturais por comparação entre os congêneres, a evolução das formações teóricas e culturais brasileiras tornou-se uma plataforma privilegiada para interpretação da evolução da principal ideologia contemporânea, na medida em que a sintetiza. Esse o novo quadro contemporâneo por meio do qual se descreve a ideologia complementar desde aquela sinistra fatura que a evolução de conjunto da Ideologia Alemã apresentou à história como processo forense moralmente assegurado.

Voltemos ao *páthos* moralizante germinado pela abstração responsável pela apologia indireta e o doutrinarismo que, entrelaçando-se à dialética, tornam-se forçosamente o seu ponto de partida. A materialização mais importante desse *páthos*, no

escopo de nossas preocupações, é aquele referido traço fisionômico[208] que singulariza o intelectual pela tendência à conversão no *homo ideologicus*, que vai de mãos dadas com seu oposto, a inclinação ao alheamento do mundo, o distanciamento *grand seigneur* exercido no mais afetado estranhamento dos usos e costumes que o cercam. Em princípio é no *homo ideologicus* que irá encarnar o *páthos* moral, mas contemporaneamente esse mesmo grão de radicalismo vai ornamentar as formas esvaziadas da fraseologia de *grand seigneur*. Enquanto o ânimo da fraseologia se associa ao *Geistreich*, o homem de doutrina se associa ao *esprit de sérieux.*

[208] Como parte do argumento do processo que Tocqueville, na melhor tradição liberal-consevadora francesa, move contra os *philosophes* secetecentistas por "crime de 'Política abstrata e literária'", que Paulo Arantes utiliza, evidentemente a contrapelo do raciocínio do Autor.

Finalizando

O ânimo moralizante é ao mesmo tempo o que há de melhor e pior na cultura. É tanto o responsável pelo ressentimento que nos períodos de crise social une o intelectual às grandes massas, quanto aquele que conduziu à funesta evolução de conjunto da ideologia alemã na década de 1930. Essa força que inflete a história em um processo de cunho moral é descrita como "impulso arcaico" ainda não controlado por nenhum "eu fixo", "impulso indômito e "pré-egoico", posteriormente banido "para a zona de sujeição à natureza sem liberdade", cuja lembrança, no entanto, foi a condição de possibilidade para que surgisse a ideia de liberdade[209]. Sua cooptação por um processo regressivo é exata expressão do recalque da função antitética e substituição pelo uso paranoico do pensamento, à maneira da força física. Considere-se agora que foi justamente a universalização do resultado dessa usurpação, sob a forma de lei pensamento, que o *philosophe* levou a cabo por meio da liquidação da liberdade.

[209] DN, p. 187.

Resgatemos, além do mais, uma peça já referida que é a redução da vontade ao capricho na sociedade burguesa. Essa indeterminação da vontade é melhor compreendida quando encaixada ao fato de que a vontade, como órgão de realização da liberdade, como condutor da espontaneidade, foi reduzida por Kant a uma forma de desejo do qual estaria extinto todo móvel, toda a "causalidade natural". Com o conceito abstrato e universal de um *para além* da natureza, a liberdade é espiritualizada e transformada na liberdade ante o reino da causalidade. "Com isto porém ela se transforma em autoilusão." 210 O testemunho da realidade desse desejo sem objeto, que é exclusivamente desejo de obedecer às leis racionais seria a efetividade da lei moral, sua vigência de fato. Como se algo se legitimasse só por existir, ironiza Adorno. Tal é a quintessência da sublimação do uso da força nas formas de organização social. A introjeção do jugo social é convertida em princípio da liberdade. Da existência de fato da lei moral, Kant deduz o poder de "causalidade" do inteligível, a natureza inteligível da racionalidade; homologamente a uma causalidade natural, ela seria a causa do desejo de agir em conformidade às leis racionais, cuja existência se comprovaria pela realidade da lei moral. Por meio do caráter inteligível, Kant tenta contornar a distância absoluta que estabeleceu entre a racionalidade e o existente, de maneira a conferir efetividade à primeira, já que ela deve determinar as ações livres, sem condicioná-la ao plano empírico. "Entre a existência e a lei moral, Kant estabelece uma mediação pela construção do caráter inteligível. Essa construção apoia-se sobre a tese de que 'a lei moral demonstra sua realidade'. Dessa forma, seria possível conceber a liberdade como causalidade na medida em que ela é "propriedade de um ser inteligível", e tal ser pode ser postulado precisamente porque "a lei moral demonstra sua realidade". A solução também contradiz a doutrina, continua Adorno: "o ser inteligível se torna por meio do conceito de propriedade algo completamente representado de maneira positiva na vida do indivíduo, algo 'real'. No interior da axiomática da ausência de contradição, contudo, isso é contrário à doutrina do inteligível como um para-além do mundo sensível"211. Em verdade, a "causalidade" do inteligível, exprime o poder efetivo de coerção da lei moral, exceto que, não por uma lei interna ao pensamento, mas pela sujeição social dos indivíduos, cuja sobrevivência segue sob ameaça, como nos tempos da vida selvagem, sucedendo o jugo do poder dominante àquele representado pelos perigos naturais. Assim se extirpa o momento objetivo do pensamento que depende daquela zona

210 DN, p. 186.
211 DN, p. 239.

indiferenciada entre intra e extra mental, a influência heterônoma, sofrida passivamente pelo pensamento, capaz de determiná-lo e de onde lhe advém a *obrigatoriedade* colhida pela reflexão. A espiritualização da liberdade, isto é, a sua repressão e afastamento da realização empírica é compensada com a apologia do livre arbítrio absoluto. – Esse o esquema que irá fornecer régua e compasso ao idealismo. – A anulação da vontade pelo reenvio à razão da qual ela se torna indiscernível e pela qual, portanto, ela não pode mais ser mediada, que está no âmago do idealismo, será ao mesmo tempo escamoteada pela apologética do livre arbítrio. Esse esquema de destruição da vontade e substituição pela razão subjetiva cuja obrigatoriedade para o pensamento é ideológica, mero reflexo da relação de forças do modo de produção, vai estabelecer a linhagem da apologia indireta que é o raciocínio caprichoso que vai se apropriar, a cada vez com uma nova figura, da dialética, num processo parasitário destinado a asfixiá-la. A dialética torna-se o processo de decantação dessa parasitismo.

A conversão da crítica em ideologia, último resultado da transformação da história em um processo forense, se não se expressa em doutrinarismo vem à tona como apologia indireta. Nos países pós-colonias, que nunca concerniram sequer à geocultura de legitimação, é de se imaginar um rebaixamento ideológico ainda maior, a exemplo do Brasil, onde a lógica do favor que a substituiu, para recuperar as palavras de Roberto, é apenas um tipo de ideologia de segundo grau, que não descreve "sequer falsamente a realidade" nem gravita "segundo uma lei que lhe seja própria". Assim, quando em 1989, segundo a datação de Wallerstein, o poder dispensou até essa geocultura, eclode uma estetização da teoria que se preparara internacionalmente desde o fim da era Sartre e o abalo de 1968. Paradoxalmente, essa estetização da teoria, que foi liderada no tabuleiro ideológico internacional pela a Ideologia Francesa, é ainda um esvaziamento de tal ordem que, mantendo o antigo gesto do intelectual radicalizado, convertido em ideólogo, apelando para uma essência inexprimível, nela parece não predominar mais nem a pura fraseologia do *Geistreich*, sob o qual prosperou a Revolução Francesa, nem o *páthos* do absoluto do *esprit de sérieux*, sob a égide do qual evoluiu a Ideologia Alemã. Não é esta a marca do espírito da volubilidade? Para tais especulações é que parece que nos tornamos uma plataforma privilegiada. A partir da tradição teórica possibilitada pela Escola Francesa e disseminada desde os anos de 1960, é possível se extrair de nossa vida ideológica uma síntese da evolução da Ideologia Francesa no panomara global – lembremos mais uma vez que, agora que a geocultura de legitimação foi extinta, o vezo

comparativo da evolução ideológica tornou-se internacional. Ali onde o programa materialista de representação da realidade brasileira conseguiu estabelecer linhas evolutivas, segundo os esquemas de "Ideologia Francesa, opinião brasileira", podemos confrontar com os núcleos caóticos de predominância da fraseologia francesa, compondo o conjunto precisamente essa alternância entre dialética e formalismo que impedem a autorreflexão da totalidade e emergem como dialética negativa. Nos momentos em que deixa de valer o processo de formação e entra em ação a influência francesa, passa a funcionar irrefleticamente aquele mecanismo resultante do desenvolvimento desigual e combinado que se substituiu ao papel unificador do sujeito, impulsionado pela necessidade de compensação dos complexos do atraso. Concluindo, no Brasil, os processos de conhecimento *formados* passam a servir de "câmara de decantação da Ideologia Francesa" 212 na medida em que perfazem o conjunto, dialética/formalismo, como dialética negativa, e nos convertem numa plataforma de observação privilegiada da principal manobra ideológica internacional associada à consolidação do que é, hoje, o neoliberalismo e a nova era do capital globalizado.

212 Paulo Arantes, "Ideologia Francesa, opinião brasileira, ", pp. 149-61 –p. 160.

Anexo

A abstração na pré-história do intelectual universal: o ciclo da *intelligentsia* francesa setecentista

Comecemos a examinar o papel da abstração no surgimento da figura do homem culto ou do intelectual universal, cuja pré-história, segundo *Ressentimento da dialética,* pode ser contada através do ciclo da *intelligentsia* francesa setecentista, reenviando-nos à ótica conservadora de Tocqueville, que, n'*O Antigo Regime e a Revolução,* responsabiliza os filósofos por todo o Terror da Revolução Francesa. Conduzidos por circunstâncias adversas ao centro do cenário político, tais intelectuais, desvinculados da vida prática, teriam se entregado à louca tentativa de ordenar a sociedade, segundo as leis de seus livros abstratos:

> Quando se estuda a história da nossa Revolução, vê-se que ela foi conduzida precisamente com o mesmo espírito que fez escrever tantos livros abstratos sobre o governo. A mesma atração pelas teorias gerais, os sistemas completos de legislação e a exata simetria nas leis; o mesmo desprezo pelos fatos existentes; a mesma confiança na teoria; o mesmo gosto pelo original, pelo engenhoso e novo nas instituições; o mesmo desejo de refazer ao mesmo tempo a constituição inteira seguindo as regras da lógica e partindo de um plano único, em lugar de procurar emendá-la nas suas partes.

> Espetáculo aterrador! Porque o que é qualidade no escritor é por vezes vício no homem de Estado, e as mesmas coisas que muitas vezes levaram a fazer bons livros podem conduzir a grandes revoluções213.

A envenenada interpretação conservadora do papel dos "protagonistas" da Revolução Francesa, não obstante, "se entronca em uma larga e substancial fatia do hegelianismo", que não economiza na crítica ao intelectualo-centrismo. As abstrações que dominaram os *hommes de lettres*, convertidos em revolucionários, pelas quais parece que Rousseau seria o principal responsável,

> Uma vez chegadas ao poder, [...] nos oferecem o mais prodigioso espetáculo que jamais nos foi dado contemplar desde que a humanidade existe: a tentativa de recomeçar inteiramente a constituição de um Estado destruindo tudo o que existia e apoiando-se no pensamento a fim de dar por fundamento a esse Estado o que se supunha ser racional. Mas ao mesmo tempo, visto que se tratava apenas de abstrações sem Ideia, essa tentativa acarretou a mais espantosa e cruel das situações.214

Como vemos, a tese mesma do pensamento conservador:

> Os fins perseguidos por esses reformadores são diversos, mas o meio é sempre o mesmo. Querem tomar a mão do poder central e empregá-la na destruição e reconstrução de tudo segundo um novo plano por eles mesmos concebido; somente o poder central lhes parece em condições de realizar uma tarefa dessa envergadura. A potência do Estado não deve ter limites, assim como seu direito, dizem eles; trata-se apenas de persuadi-los a fazer dela um uso conveniente *215*.

Ao fenômeno de um "aumento notável da demanda de Estado", Tocqueville associa o "acelerado declínio da experiência social e política, de que os intelectuais são a ilustração mais eloquente". É exclusivamente em razão da mais perfeita depauperização da experiência da vida pública, que desemboca na demanda de Estado, que ao final do Antigo Regime, os homens de letras da França puderam

---

213 Tocqueville, A. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 133.
214 Hegel, G. W. F., *Princípio da Filosofia do Direito apud P. Arantes*, Paulo, *O* RD, p. 76.
215 Tocqueville, id.

converter-se na "primeira potência política do país". Desde há mais de um século o absolutismo carregara as últimas marcas de vida pública, a aristocracia perdera o poder e o crédito moral e ao próprio corpo dirigente constituído escapava a escandalosa decadência das instituições 216. À ausência absoluta de qualquer outra liderança, a ascensão política da elite literária torna-se quase uma fatalidade: "substituísmo *par défaut*", sintetiza Paulo Arantes, "se se puder falar assim"217 .

Mas também significativo desse entroncamento do conservantismo na interpretação hegeliana da Revolução Francesa é o fato de que a concepção tocquevilliana vem a ser uma das primeiras a dar conta do fenômeno da *intelligentsia* moderna. De fato, a partir das duas primeiras partes de *Ressentimento da dialética,* uma incursão na "pré-história francesa setecentista do intelectual universal", segundo seu Autor, é possível perceber que a forma moderna do homeme culto, cuja sensibilidade do anti-intelectualismo de cunho consevador capta em primeira mão é, ao mesmo tempo, manifestação da imbricação entre a Revolução e a Filosofia.

Consideremos, então, preliminarmente, para tornar possível esta reflexão, a *invisibilidade* que *O Antigo Regime e a Revolução* diagnostica na vida pública da sociedade francesa 🕮 e que afetava particularmente, é certo, os escritores: "a ausência completa de qualquer liberdade política dava como resultado que o mundo dos negócios não apenas lhes era mal conhecido, mas também invisível. Eles [os escritores] nada faziam e nem podiam ver o que outros nele faziam"218. Ao lado dessa invisibilidade social, acrescentemos ainda o "substituísmo *par défaut*" a que atenderam os filósofos. Assinalemos esse *vazio* que o absolutismo de alguma forma soube conter e harmonizar com a ordem social por mais de um século. Ele se torna inadmissível precisamente quando seu aprofundamento compromete de tal maneira a imagem da ordem social que esta se torna incompreensível e, portanto, incapaz de manter sua opressão sem prejudicar seu andamento. Isso se faz ver, por exemplo, tal como descreve Tocqueville, no "espetáculo de tantos privilégios abusivos ou *ridículos*" que cumulavam a aristocracia, e dos quais cada vez mais "se sentia o peso" e "*cada vez menos se compreendia a causa*", que se tornavam tão detestáveis quanto *inexplicáveis*"; igualmente incompreensíveis, as "tantas instituições irregulares e *bizarras***,** filhas de outros tempos, que ninguém nunca tentara acordar entre si nem acomodar às necessidades novas, e que pareciam dever eternizar a sua existência depois de terem perdido as suas virtudes"219. Localizemos

---

216 Tocqueville, id., p. 130.
217 P. Arantes, id., p. 78
218 Tocqueville, id., p. 129.
219 Tocqueville, id. pp. 128, 175 🕮 gr. nosso.

então esses dois pontos que dão origem a essa incomprensibilidade social, a invisibilidade da vida pública e o desaparecimento da liderança política, como dois espaços vazios em meio à ordem visível que sustenta a sociedade ao final do Antigo Regime, à maneira de um panorama constituído como um imenso quebra-cabeças onde figura entre as demais peças a silhueta ausente de duas delas. Sabemos, a acompanhar Tocqueville e Hegel, que os filósofos substituíram essa sociedade opressora e sem sentido por outra, imaginária, fundada na figura do Estado absoluto, fruto de uma construção puramente abstrata. Voltemos, então, essa *abstração* para o nosso quebra-cabeças e veremos que ela encontra seus limites, ou contornos, *a partir* do contraste com os demais elementos "visíveis" que compõem o panorama da sociedade francesa do Antigo Regime. À diferença, entretanto, de um verdadeiro quebra-cabeças, tais contornos não se delimitam de modo exclusivamente espacial mas ao longo do tempo, vale dizer, historicamente: assim como o absolutismo pôde conter a incoerência social que só aos poucos durante um extenso período agravou-se até que aquelas duas ausências do nosso quebra-cabeças efetivamente se tornassem evidentes, da mesma forma, as duas novas peças "imaginárias" não caíram das nuvens sobre a sociedade francesa do final do séc. XVIII, mas sua silhueta *configurou*-se paulatinamente à medida mesma em que os filósofos se apresentavam como aqueles aos quais as condições sociais favoreciam para preenchê-las. Dito de outra forma, a abstração de que são acusados os filósofos, cujo principal nome é demanda de Estado e seu apêndice, a *performance* revolucionária a ela vinculada, respondeu arbitrariamente a um apelo social mas processou-se em função de um desenvolvimento social assim como o próprio apelo a que respondeu. Há *necessidade* na resposta dos intelectuais, o que não garante que seja refletida. É por essa razão que se é verdade, como quer Tocqueville, que a crítica revolucionária estava dominada pela abstração, nem por isso se pode imputá-la à pura arbitrariedade, há nela dialética, o intelectual personifica o esforço de interpretação de uma sociedade que se apresenta como enigma. Por fim, abandonemos aqui o plano metafórico para colocar o nosso panorama do Antigo Regime decadente no curso da história, no qual tem origem cada uma de suas peças ou condicionantes sociais.

Lembremos, agora, que esse vazio de vida pública e de liderança política, expondo paulatinamente a incoerência da ordem social, manifestamente incompreensível para uma sensibilidade alterada pelos valores racionais do enciclopedismo que avançavam sobre o obscurantismo, tornara sua opressão inaceitável. Assim, ao final do Antigo Regime podemos dizer que todo o povo, mas em especial os filósofos, tinham um problema, a saber, libertar-se da opressão, cuja solução dependia da compreensão da sociedade em que viviam. Foi preciso analisar as leis e as instituições da ordem vigente, pesar seus princípios, apontar as causas de seus males para propor a forma de sua superação. Como, além do mais, o funcionamento do regime jazia sob o manto da invisibilidade, como sua moral e suas leis mostravam-se incompreensíveis, a tarefa que efetivamente se impôs à imaginação dos intelectuais franceses foi a *interpretação* da sociedade vigente, precisamente a partir da qual se configura como sua superação, a imaginária.

O interesse em centralizarmos o papel da interpretação na atuação dos filósofos franceses é traduzir essa experiência intelectual naquela do percurso histórico da consciência tal como aparece no capítulo que Hegel dedica ao "Iluminismo" na *Fenomenologia do Espírito*

> A consciência do espiritual é agora essencialmente o fundamento, de sorte que o domínio passou à filosofia. Já se disse que a Revolução Francesa saiu

> da Filosofia e não sem razão chamou-se a filosofia de sabedoria mundial, pois ela não é apenas a verdade em-si e para-si, enquanto pura essencialidade, mas também a verdade na medida em que se torna algo vivo no mundo real. Não cabe portanto contradizer a afirmação segundo a qual a Revolução teria recebido da Filosofia o seu primeiro impulso. *Mas esta filosofia não é de início senão pensamento abstrato, ao invés de ser concepção concreta da verdade absoluta, o que importa numa diferença incomensurável.* Esse pensar tem a ver com a realidade, tornando-se uma potência contra o existente, além do que esse poder é a Revolução em geral 220.

Hegel, portanto, assinala inequivocamente a predominância da *abstração* na consciência iluminista. Nosso propósito é acompanhar, a análise dessa interpretação hegeliana por meio da qual *Ressentimento* traça as origens sociais da abstração na experiência intelectual. Para tanto restringiremo-nos aos dois primeiros capítulos que já começamos a acompanhar.

Evidentemente nossa sugestão do esforço interpretativo não pressupõe o plano da intenção explícita que é possível atribuir aos indivíduos, mas remete à sua atuação na medida em que ela é compreendida em referência à totalidade da sociedade 221. Assim sendo, o paradigma no qual nos situamos é sem dúvida aquele de Lukács em *História e Consciência de Classe*, do qual destacamos a seguinte passagem:

> Em sua famosa exposição do materialismo histórico, Engels parte do princípio de que, embora a essência da história consista no fato de que "nada ocorre sem intenção consciente, sem fim desejado", é preciso ir além disso para compreender a história. Por um lado, porque "as numerosas vontades individuais que operam na história produzem, na maior parte do tempo, resultados completamente diferentes daqueles desejados 🕮 frequentemente até opostos 🕮 e, por conseguinte, *seus motivos têm igualmente uma importância apenas secundária para o resultado do conjunto.* Por outro, restaria saber *quais forças motrizes se escondem, por sua vez, atrás desses motivos*, quais são as causas históricas que, agindo na mente dos sujeitos agentes, transformam-se em tais motivos" 222.

Uma tal compreensão reconhece "a independência das forças motrizes reais da história em relação à consciência (psicológica) que os homens têm delas" 223, opondo, no limite, a aparência manifesta à sua essência que remete à totalidade das relações sociais, o que nos coloca no trilho da dialética, segundo a filosofia hegeliana. Precisamente a perspectiva de *Ressentimento da Dialética*. Entre seus pressupostos, justamente a "verdade da Ilustração", como subcapítulo da *Fenomenologia do Espírito*,

---

220 Hegel, *Lições sobre a Filosofia da História apud P. Arantes*, id., p. 63 – grifo nosso.
221 cf. Lukács, G. *História e Consciência de Classe*, p. 140.
222 Lukács, id., p. 134.
223 Ibidem, p. 135.

é lembrada como aquela que, sendo a do intelectual moderno, é também a que revela "a sociedade capitalista afinal desencadeada", como a entendia Lukács. A dialética dos intelectuais refletiria a do Iluminismo enquanto ambas alimentam a ambiguidade da Revolução. Semelhante ambiguidade, por sua vez, tem razões estruturais, as mesmas que explicam a acolhida reticente que Hegel reservou ao ciclo francês da inteligência europeia"224.

Sublinhemos essas "razões de estrutura", que explicam ao mesmo tempo a ambiguidade com que é julgada a Revolução Francesa como realização filosófica e a reserva de Hegel em relação aos iluministas pois elas remete às origens sociais da abstração que nos interessa.

*

A rigor, o percurso histórico daquela excitável capacidade intelectual de abstração que ao fim do Antigo Regime absolutista, como procuramos mostrar, era aplicada na dissolução da incompreensibilidade da ordem social, data da Modernidade, mas sua pré-história remete a nada menos longínquo que a sofística grega da qual queremos destacar o ideal de cultura geral que floresce na *pólis* com o debate público:

> O homem culto que pode opinar sobre tudo com verossimilhança ou, como afirma Hegel, "que sabe dizer alguma coisa de todo objeto" [*Fenomenologia do Espírto*], é produto da revolução intelectual contemporânea do lento processo de formação da *pólis*. Sua controvertida e postulada primazia vincula-se, à primeira vista, à inédita projeção então alcançada pelo seu elemento natural, a miragem tornada realidade da palavra eficaz 225.

Nesse momento a cultura geral representa a superação do mito e da cultura instituicionalizada, a experiência do uso e da força da palavra. Ela está longe, portanto, de sua outra vertente, o ideal enciclopédico de saber que irá opor-se à especialização do conhecimento e à divisão do trabalho modernas. Assim, Hegel, coloca essa cultura sofística sob a égide do formalismo e da abstração226.

A sensibilidade "intelectual", e somos advertidos de que o termo aqui é anacrônico, inaugurada com o sofista, entrega-se à volúpia da livre ideação e por isso mesmo à "experiência da contradição e do conflito social entranhada na nova sociabilidade democrática". A longo prazo, essa volubilidade, essa "inconstância do espírito afeito à natureza antitética do confronto político", alimenta "a

---

224 Ibidem p. 63; é preciso desculpar-se pela repetição da citação, indispensável neste trecho.
225 P. Arantes, id., p. 45.
226 P. Arantes, id., pp. 46-8.

indiferença pela verdade da coisa e, enfim, a degradação em que banha a vida intelectual"[227] trata-se, aqui, de um recorte pontual a fim de explicar o raciocinador moderno através de seu "precursor" grego, evidentemente sem a pretensão de tachar a figura do sofista, devidamente nuançada em *Ressentimento*.

Essa plasticidade do intelectual-sofista, sua facilidade de mudar de ponto de vista, sua autonomia em relação às partes de um conflito é própria da "índole ziguezagueante da dialética negativa", a crítica sem teoria, o pensamento não conclusivo, em contraposição à dialética superior, que é conclusiva e resulta numa relação positiva[228] observe-se que essa dialética negativa exprime precisamente um modo de pensar que não atinge a objetividade, ao qual alguma coisa escapa, e à revelia do qual a objetividade parece tornar-se um *enigma*. No entanto, ainda podemos acrescentar no diagnóstico insuspeito de Mannheim, essa inclinação a lidar com todas as coisas de forma dialética se manifesta "menos por convicção do que por condição socialmente produzida, na qual se respira uma nova atmosfera de 'pontos de vista multipolares'" [229]. Estamos tentando indicar que o surgimento da figura do intelectual é, ao mesmo tempo, um momento de perda para o conhecimento, ou antes para o saber, vinculada a uma condição social. Em parte, isso é compreensível na medida em que os sofistas

> não têm parte com a filosofia ou com a ciência, não têm doutrina nem estão na vanguarda de qualquer revolução científica pois é justamente essa competência indefinida, essa mediania incerta que lhes assegura a função intelectual. São os retores da sociedade grega, mais precisamente, das classes dirigentes[230].

Entretanto, é preciso lembrar, estamos apenas na pré-história do intelectual, aqui a ambiguidade formal se volta, em primeiro lugar, contra o mito e o cerceamento da cultura e apenas na Modernidade passará de forma significativa para o lado da degradação. Ainda assim, tentemos explorar o alcance dessa independência do sofista em relação à filosofia, à ciência e a qualquer doutrina. Podemos dizer que em termos especulativos isso se "traduz" em ruptura com a Teoria a qual, segundo Hegel, no prefácio à terceira edição da *Enciclopédia*, "encerra *a mais elevada bem-aventurança*". Aqui não é necessário demonstração para se aceitar que essa bem-aventurança está associada à trajetória do Espírito, narrada na *Fenomenologia*. Dessa ruptura com a Teoria, que estamos desencavando na Antiguidade grega somos capazes de dar notícia apenas na Modernidade. Vejamos, então, se faz sentido: Schiller associa a atuação do espírito filosófico à resistência à fragmentação do saber; e no famoso trecho de *Differenz*, segundo Paulo, de patente inspiração schilleriana, "Hegel vincula todo o programa da filosofia clássica alemã à experiência moderna do 'homem socialmente aniquilado, dilacerado, dividido em sistemas parciais':

> Quando a potência de unificação desaparece da vida dos homens, e as oposições, tendo perdido sua relação viva e sua ação recíproca, tornaram-se independentes, nasce então a *demanda da filosofia* [...]. Quanto mais prospera a cultura, tanto mais variam no seu desenvolvimento as produções

---

[227] Ibidem, pp. 46-7.
[228] Cf. Ibidem, p.40.
[229] Mannheim, *Sociologia da Cultura, apud P. Arantes*, 47.
[230] P. Arantes, id., p. 48.

> da vida onde pode se entrelaçar a cisão, tanto mais aumenta a potência da cisão, tanto mais se consolida e consagra a sua aclimatação, tanto mais, enfim, os esforços da vida para alcançar a harmonia tornaram-se estranhos ao todo da cultura e insignificantes."231

Se pudermos dizer que a filosofia realiza no plano do desenvolvimento histórico do Espírito a busca da bem-aventurança encerrada pela Teoria que consiste na unificação da vida dos homens que se fragmentarizou com a Modernidade, então, concluímos que a filosofia persegue a potência de unificação que o Espírito detinha, digamos, por direito, embora ainda não de fato, e que deixou para trás na Antiguidade grega com o nascimento da sensibilidade dilacerada do intelectual. A título de verificação, é o que nos sugere, na formulação de Paulo, o veredito hegeliano frente ao que, na *Fenomenologia do Espírito*, se configura como o renascimento moderno da sofística, na volubilidade e no convívio com a contradição até o paroxismo do intelectual exemplar do séc. XVIII – encarnado pelo Sobrinho de Rameau: "a morte do intelectual é condição do renascimento da Teoria"232:

No intelectual, cujo surgimento vincula-se ao da *pólis* e da cultura geral, vemos aninhar-se, assim, o *gérmen* do qual parece descender aquela *incompreensibilidade* que verificamos no Antigo Regime absolutista:

> A contrapartida social mais eloquente dessa voragem da raciocinação [a forma retórica da dialética negativa] é o "abismo interior" que se dá a conhecer no fim do Antigo Regime através do sobrinho de Rameau, essa "profundidade insondável sem base e sem substância, "quelquefois profond dans sa dépravation", como dizia Diderot.233

*

Consideremos agora, em plena vigência da divisão do trabalho, "esse homem simplesmente cultivado e eloquente", de saber "inclassificável e contestável" que, na Grécia Antiga, estava "a meio caminho da quimérica competência universal e da especialização"234. Apenas desde a segunda década de 1800 ele vem a ser conhecido como "intelectual", mas Schiller em sua cruzada contra o profissional do ofício acadêmico, estipendiado seja pelo Estado seja pelo mercado, denomina-o *Brotgelehrt235*. O poeta tem em vista o douto que mobiliza as forças de seu espírito exclusivamente em função de certos ditames,

---

231 Ibidem, pp. 23-4 – grifo nosso.
232 Ibidem, p. 35.
233 Hegel, *Fenomenologiado Espírito, apud P. Arantes*, id., 36.
234 P. Arantes, id., p. 44.
235 Ibidem, p. 23.

especialmente a ocupação de um posto que lhe traga benefícios materiais e prestígio social. Voltado inteiramente para a rotina profissional do ofício acadêmico, não encontra "recompensa no convívio com as ideias" e despreza "o interesse mais variado e ventilado pela vida do espírito"236. A ele opõe-se o espírito filosófico, "que se esforça por abarcar seu território e para restabelecer novamente a conexão com todo o resto"; "onde o *Brotgelehrt* separa" 🕮 sentencia Schiller 🕮 "o espírito filosófico une".

Certamente nem só desse sentimento bem alemão "contrafeito e desencontrado face à prosa do capitalismo" vive a época. Os ingleses estão muito distantes dele, inteiramente afinados com o que em *A Riqueza das Nações,* Adam Smith manifestará, mais à frente, sem pejo: "Em sociedades opulentas e comerciais, pensar e raciocinar tornam-se, como qualquer outra atividade, uma função particular que é exercida por alguns poucos, aos quais cabe prover o público do pensamento e razão ostentados pela vastas multidões dos que trabalham"237. Não é, entretanto, essa diferença de postura que nos interessa por ora, mas precisamente o contrário. Em uma nota de página, comentando a "diatribe schilleriana", Paulo chama a atenção para "a afinidade, inclusive de tom", com a crítica do jovem Marx à burocracia, por exemplo, tal como se apresenta no "Manuscrito de 1843", *Crítica do Direito Público.* Ao passo que "Schiller descreve por assim dizer um incipiente porém nítido processo de burocratização do intelectual, inseparável da sua gênese, enquanto tal, na trama da divisão social do trabalho, Marx reconstitui, na exposição hegeliana do poder governamental, os elementos de um processo simétrico de intelectualização do burocrata, do 'funcionário da Ideia'". A simetria dos dois processos, "presumida e indicada entre as duas críticas", entretanto, é ainda mais profunda porque de algum modo os assimila "englobados por uma tendência social que os fenômenos correlatos da especialização e da divisão burguesa do trabalho definem parcialmente, o intelectual burocratizado e o intelectual indepentente; ou melhor, faz coincidir, ao que parece, a formação do intelectual moderno e o advento do grande funcionário de Estado"238.

Registrada essa significativa raiz social totalizadora, passemos ao intelectual independente, cujo nascimento remonta a Montaigne.

*

A origem social do intelectual moderno é também a da abstração que o acompanha e que, da perspectiva conservadora, conduziu ao terror jacobino. Partindo de Auerbach, Paulo Arantes refere a Montaigne "a primeira e talvez a mais feliz e bem-sucedida realização moderna do ideal antigo da *cultura*

236 Ibidem, p. 23.
237 *Apud* P. Arantes, id., p. 22.
238 P. Arantes, id., pp. 50-2, n. 17.

geral”239. Com o autor dos *Essais* emerge uma nova categoria social: o *homme de lettres*, o *écrivain*. Além de herdeiro do ideal de cultura encarnado pelos sofistas, o novo traço que singulariza e define esse “arquétipo do intelectual dos tempos modernos” é o ensaísmo: “*O Ensaio como Forma e o intelectual moderno têm a mesma idade*, de tal sorte que as características estruturais de um espelham-se na índole e nos humores de outro, cuja trajetória social acidentada reflete-se por sua vez no destino ideológico de um gênero de fortuna instável”240. “Através dos escritos de Montaigne, diz Auerbach,

> fala uma concepção do homem de caráter realista, originada na experiência e, sobretudo, na experiência de si próprio: precisamente a que diz que o homem é um ente vacilante, sujeito às mudanças do mundo, do destino e dos seus próprios movimentos interiores; de tal forma, o modo de trabalhar de Montaigne, aparentemente tão volúvel, não dirigido por plano nenhum, que segue elasticamente as mudanças de seu ser, é, no fundo, um método rigorosamente experimental241.

Além de *realismo e ironia*, em seu renascimento moderno, o ensaio pressupõe efetivamente o largo horizonte da *experiência*, porém, desde já...

> Contrapartida do declínio da Teoria, próprio da cultura ensaística, há uma ponta de abstração na volubilidade intelectual que caracteriza a existência por assim dizer irônica do *homme de lettres*. [...] De certa forma a escrita inédita e independente dos *Essais* não seria possível sem o que Auerbach chamou de desespecialização dos principais campos do saber contemporâneo, da formação de um público “culto” e do descrédito do vezo profissionalizante do humanismo enquanto erudição. Voltando-se com frequência contra o “faiseur de livres”, contra o especialista, o sentimento de distância que a ironia congênita do ensaio pessoal inspirava era sobretudo preconceito de classe. [...] De sorte que o antigo ideal de “cultura geral” [...] veio encarnar-se na classe dos “cultos”242.

A desespecialização do saber, a elitização e o distanciamento de classe referidos por Auerbach, acentuam o que dissemos, quanto mais geral a formação, quanto menos específico o conhecimento ou o trabalho, seja este simples apoio para um ponto de vista mais amplo, tanto mais longe da experiência intelectual vai ficando a almejada “perfeição do concreto, do vivo e do prático”243. Entretanto, se em sua vida e em seus escritos Montaigne foi poupado das consequências do esvaziamento da experiência e da alienação cotidiana isso se deve, por um lado, à sua condição material e socialmente privilegiada e, de outro, ao fato de pertencer a uma época em que “o absolutismo, que estandartizou com seu efeito igualador a forma de vida do *honnête homme*, ainda não estava totalmente desenvolvido”, nesse caso, como vimos, abstração e despolitização correm juntas244.

---

239 P. Arantes, id., p. 65.
240 Ibidem, p. 65.
241 Auerbach, *Mimesis*, *apud* P. Arantes, id, p. 65.
242 Arantes, id., p. 69.
243 Auerbach, *Mimesis*, *apud* P. Arantes, id., p. 70.
244 P. Arantes, id., p. 70.

De modo que associados à cultura desespecializada, o cunho de impressão pessoal e o tom intimista caracterizavam o ensaio graças à autonomia permitida pela renda, e o gozo do privilégio de classe. Em outras palavras, tão indispensável quanto a livre ideação, o "estilo de vida" constituía o ensaio na medida mesma em que supunha um corte, uma "ruptura insanável entre a esfera íntima da cultura e a via prática do cidadão".

> Por essa brecha – inevitável numa sociedade compartimentada – insinua-se a abstração real que estamos tentando qualificar e aos poucos (da ótica conservadora) irá tingindo com a grisalha da raciocinação irrefreada os escritos dos letrados. Por aí também principia a minguar, tomando novo rumo, a larga experiência do mundo que alimentava o espírito do *homme de lettres* 245.

De forma semelhante, o ponto de vista pessoal pressupõe a desobrigação, a atividade prática descomprometida de quem não depende dela e o "ócio laborioso exigido por uma obra que nada tem a ver com a Teoria". Disso resulta o alheamento que ressurigirá mais à frente agravado nos *hommes de lettres* do final do Antigo Regime. A par dessa tendência ao insulamento acrescentemos ainda o "crivo da ironia de classe", o "leve tom de orgulhoso desdém de um grande senhor perante as atividades de escritor":

> É inegável que esse "tom de orgulhoso desdém" colore e azeda a sabedoria mundana de Montaigne,de sorte que uma espécie de *páthos* altivo da distância, de nítida inspiração aristocrática, vem duplicar a "abstração" do experimento intelectual (no mais das vezes consigo mesmo) do *homme de lettres* alheado do mundo. Um certo declínio da experiência, à primeira vista tão rica de substância social e ideológica, parece palpável, a que Tocqueville atribuirá mais tarde aos percalços da consolidação do Estado durante o Antigo Regime246.

Passamos através da cultura geral da Antiguidade grega para o arquétipo do intelectual no início da Modernidade e para a livre ideação do ensaio que lhe é próprio, na qual se prolongam também, assinalemos de passagem, os *diálogos* socráticos; agora somos convidados a reter esse "tom ligeiramente depreciativo do estilo *grand seigneur*" e avançar até meados do séc. XVIII, onde o encontraremos sustentando, "transfigurado, a verve corrosiva" das "*gens de lettres*" descendentes de Montaigne 🕮 interpretação que acompanha a de Hannah Arendt, *Sobre a Revolução*; e *Men in Dark Times*247. Sob esse prisma podemos então contemplar "as máximas dissolventes" "desse outro grande senhor" que foi, como Montaigne, La Rochefoucauld, ou ainda o "niilismo jansenista", o "amargor facilmente agressivo" de Pascal. E enfim, em Montesquieu, onde encontra seu "primeiro ponto de equilíbrio", o "processo combinado de abstração, virulência e retraimento que estamos procurando delinear". Aqui associados à abstração começam a ser rastreados os demais componentes, ou mais ao gosto da tradição conservadora, os demais "aspectos mórbidos de um permanente descompromisso" que levarão à destruição e conversão

---

245 Ibidem, pp. 70-1.
246 Ibidem, p. 71.
247 Cf. P. Arantes, id., p 98, n. 55.

do *homme de lettres* na correspondente performance da demanda de Estado, o *homo ideologicus*, do qual evidentemente, se está ainda muito longe.

"Ninguém mais próximo do ideal ensaístico de Montaigne, o 'vivre a propos', do que o autor de *Lettres Persanes*" em sua combinação de ensaio e ironia, onde a ficção sucede ao realismo – aqui, mostrando igualmente que nem sempre são incompatíveis, reflexão e conformismo vão juntos. O que se sublinha nele de forma mais evidente é o "dualismo de escritor independente"248, o convívio do fidalgo que administra zelosamente suas terras, rendas e bens e defende seus interesses e prerrogativas de casta ameaçados pela Regência absolutista com o alcance e a ousadia do intelectual ilustrado, o "livre movimento da inteligência emancipada [...], o espírito livre, que não se amarra a nada, a não ser a consciência do espetáculo que o mundo lhe oferece"249.

A esse movimento atrevido e flexível de consciência ao qual responde o "*persiflage* generalizado a que se entregam 'os jogos da inteligência desabusada' em Montesquieu", a essa autonomia ostentada à revelia das amarras sociais, Paulo aproxima a volubilidade do "*perpetuum mobile* do desejo" no qual se enredava a figura do libertino tal como a conheceu o séc. XVIII250. Em se tratando, como dissemos, de repertoriar aqueles "aspectos mórbidos" que embutidos no fenômeno genericamente denominado abstração e que, da ótica conservadora, foi o principal responsável pelo Terror revolucionário, o propósito em questão é destacar essa reflexão distanciada, cuja crítica não presta contas a mais nada exceto à sede de enxergar com clareza a realidade circundante e, entretanto, nem por isso, é menos conformista e conivente com a ordem estabelecida.

> A libertinagem, que trata o outro como objeto, negando-lhe a liberdade, aparece como o reverso da liberdade da inteligência desvinculada. O libertino, que se desfez de todo temor e não é mais vítima iludida de qualquer preconceito, não vê mais nada que o impeça de submeter os outros aos seus prazeres. Ele se emancipou *desenganando-se* [...], fez-se olhar desabusado e não tem mais diante de si nada além de objetos. É o único homem livre e tem o direito de desprezar os outros e deles abusar por sua vez251 .

Passemos então junto com a crítica desabusada, e não obstante conformista, para o final do Antigo Regime, onde ela encontra continuidade de maneira exemplar no Sobrinho de Rameau.

*

248 P. Arantes, id., p. 72.
249 Starobinski, *Montesquieu apud* P. Arantes, id. p. 72.
250 P.Arantes, id., p. 72.
251 Starobinski, *id. apud* Ibidem, p. 73.

Ao introduzir o capítulo sobre o "Paradoxo do Intelectual", Paulo Arantes destaca a originalidade, conquanto intempestiva, de uma certa análise de Alexandre Kojève sobre a passagem na *Fenomenologia do Espírito* acerca da '"linguagem do dilaceramento", cuja principal referência é o diálogo de Diderot, *Le Neveu de Rameau* 252. Ficamos sabendo que a novidade da análise está no enfoque de Kojève, "que entreviu no Sobrinho do texto hegeliano menos o Outro do Iluminismo do que seu intelectual mais característico"253. Nem contraponto do Iluminismo, como quer a tradição, nem imagem profética da experiência dos limites da razão, como na consagrada leitura foucaultiana, essa interpretação permite ver na linguagem dilacerada do Sobrinho um desdobramento daquela dialética negativa inconclusiva – desenvolvimento inconclusivo, não obstante, por meio do qual retorna o desenvolvimento conclusivo da dialética superior , isto é, de um modo de desenvolvimento do pensamento que não chega a atingir a objetividade, o qual se insere na própria dinâmica da dialética da Ilustração, aqui assimilada ao malogro do esforço interpretativo da ordem social tal como o verificamos no Antigo Regime na atuação dos filósofos franceses.

O que torna inusitado o reconhecimento "no boêmio desatinado" de "um igual do homem esclarecido e ponderado que o interroga" é o descarado cinismo de sua loquacidade sem peias, na qual "convivem veracidade e impostura, crítica e conformismo". Não obstante, ficamos sabendo que tudo leva a crer que Diderot pôs em cena através do Sobrinho a figura do intelectual marginal produzido pela sociedade setecentista, cujo desfecho (da sociedade) deixará para trás a "primeira *intelligentsia* dos tempos modernos" e sua "felicidade sem rugas", que residia principalmente no fato de poder " 'combater num mundo onde a força e a *bêtise* estavam continuamente do mesmo lado', na outra margem a história, e junto com ela o escritor, 'tanto mais feliz quanto a sentia como um coroamento e não como uma ultrapassagem que pudesse arrastá-lo consigo' "254. Em outras palavras, na medida em que quanto mais avançava a Ilustração mais os seus ideais se tornavam também aqueles que entreteciam uma nova ordem de dominação, vinha à tona o caráter ambíguo da própria filosofia dos *hommes de lettres*. Dessa forma, o discurso inequívoco do *honnête homme* passa para o lado da ingenuidade e da mentira enquanto a bizarrice do Sobrinho de Rameau ganha *status* de uma tomada de consciência, quando menos a do distanciamento e da problematização do discurso; observe-se que o caráter dessa "tomada de consciência", por assim dizer, à revelia de si mesma, a reboque de uma conversação vazia e desatada simplesmente corrosiva e incapaz de levar à apreensão de um novo conteúdo concreto, é que a condena precisamente a ser ultrapassada, arrastada pela história e jamais confirmada por ela.

Precisamente porque os interesses da nova classe em ascensão e a preocupação dos filósofos estão imbricados é que um tipo como o Sobrinho de Rameau ganha prestígio social." O que a *intelligentsia* avançada mais preza no *Lumpen* é o cinismo extremado, a hipocrisia confundida, a respeitabilidade desmistificada, numa palavra, a *franqueza"*. Ao mesmo tempo, sua inserção por Hegel na "eloquência franca e lúcida do espírito da cultura", levará Paulo a observar: "elevada à condição de promessa de reconciliação"255 Certamente com a unificação do saber que não é outra coisa que a restauração do sentido da ordem social.

---

252 P. Arantes, id., p. 21.
253 Ibidem, p. 24.
254 Barthes, *Essais Critiques*, *apud P. Arantes*, id., p. 25.
255 P. Arantes, id., p. 26.

Em suma, no "marginal de elite que é o Sobrinho de Rameau" habita, apesar dos pesares, um agudo senso da contradição, "da reviravolta do pró em contra" comparável ao do "pessimismo elegante de La Rochefoucauld". Assim reuniram-se na mesma crítica do cínico a gravidade do moralista e o descomprometimento do libertino, e observe-se que estamos "enunciando" mais uma variante daquele *páthos* da abstração cujo percurso é traçado em *Ressentimento*.

> Através dos seus intelectuais as sociedades do Antigo Regime davam-se em espetáculo, o que supõe reflexão (a reflexão da "pura cultura") nesse espelhamento, mas também representação condescendente, intenção moralizante na dissecação das "sólidas essências da realidade efetiva" (na linguagem da *Fenomenologia*) e tagarelice libertina à margem das ideias [...]. Nessa idade de ouro para os intelectuais [...] que foi o classicismo francês, autonomia (até a marginalidade) e vínculo orgânico (até a existência de favor) complicam-se mutuamente num conflito nem sempre infeliz256.

De maneira que somos remetidos a Gramsci, para quem os intelectuais "representam a autoconsciência cultural, a autocrítica da classe dominante"257 e a Sartre que atribui ao intelectual "a condição de agente catalisador da consciência de classe"258. Observe-se que, no desempenho desse papel, a "independência do libertino" é tão imprescindível quanto a radicalidade da crítica. No entanto, ao mesmo tempo essa independência sem a qual a crítica seria impossível resulta precisamente, e a referência agora é Lukács, da "unidade profunda e íntima entre a filosofia e os interesses gerais da burguesia ascendente", "essa coragem não é somente virtude individual, mas função dessa relação entre o filósofo e sua classe"259. Por aí vemos perder-se para sempre a "felicidade sem rugas" daquela primeira *intelligentsia* moderna, da qual Voltaire ainda seria um último representante.

Parte essencial do figurino desse intelectual setecentista é o *déclassement* 🕮 que não deixa de desdobrar aquele desvinculamento experimentado pela "linhagem" de Montesquieu 🕮, o "*vagabondaggio* picaresco através dos poros da sociedade" indissociável de sua "condição híbrida de agregado", de "alguém arrancado de seu meio pelo favor dos grandes". Daí sua índole dividida, sua receptividade a exigências contraditórias e, enfim, sua "consciência dilacerada". Destaquemos que essa existência avulsa socialmente condicionada, apartando-se do sofrimento, é convertida pela reflexão em vantagem, o que é extravio e errância é elevado a liberdade e autonomia, das quais não se deixa de ter uma experiência também real260 . Para retornarmos à *Fenomenologia*, Sartre comparará essa existência descentrada ao Espírito, isto é, ao "poder permanente de formar e criticar ideias"; ela "plana, sobrevoa, é pensamento puro e puro olhar", ao que se acresce o arremate de Paulo: "é o ponto de vista da Teoria que se presume assim liberado". E aqui voltamos àquela ruptura com o poder de unificação do saber ensaiada na *pólis* e levada a cabo com a Ilustração.

Mas tiremos ainda mais uma consequência desse mórbido mecanismo de distanciamento e de oscilação entre contrários resultante do *déclassement*. Mannheim o denomina *relativ freischwebende*

---

256 Ibidem, p. 27.
257 Gramsci, *Quaderni del Carcere apud P. Arantes*, *id*, p. 27.
258 Cf. p. ex. "Qu'est-ce que la Littérature?", *apud P. Arantes*, id., p. 27.
259Lukács, *Existencialismo ou Marxismo?*, *apud P. Arantes*, id. p. 27.
260 P. Arantes, id., p. 28.

Intelligenz[261] para qualificar não um grupo acima das classes mas *relativamente* sem classe. Assim, por um lado, segundo ele, essa *disponibilidade social* "impele a classe dos cultos a experimentar a incoerência eventual das ideologias concorrentes sobre a cena social, as ideias conflitantes que atravessam um mesmo objeto social" e, por outro, da ótica hegeliana, "essa disponibilidade social configura uma certa predisposição para a dialética".[262]

> Pelo que se vê, o balanço dessa dialética truncada e aquela outra flutuação, o livre oscilar inerente ao *déclassement* da *intelligentsia*, de algum modo convergem, tendência social e esquema formal nalgum ponto se cruzam, o da contradição consentida. Não só o *Lumpen*-intelectual convive com a contradição [...], o pequeno-burguês igualmente, cuja afinidade com a *intelligentsia* é secular e ao que parece de estrutura [...]. Noutras palavras, a contradição [social e hipostasiada] permanente que para Marx define a pequena-burguesia (laminada pelas duas classes fundamentais, ofuscada pela grande burguesia e compadecida dos sofrimentos do povo), Hegel pode chamá-la de dialética, no caso, a dialética própria dos intelectuais, que é também a da vadiagem ilustrada[263].

Veremos que essa "contradição consentida" que carrega consigo também uma "promessa de conciliação" não subsistirá sem solução de continuidade nessa que é a trajetória da *intelligentsia* moderna e ao mesmo tempo o desenlace da dialética da Ilustração. Mas a essa altura já estamos em condições de elucidar as razões de estrutura em que embricam essas duas trajetórias recorrendo à seguinte observação de nota:

> esse balanço particular e local de estilo e assunto, prosaísmo moderno e seriedade divina, cálculo burguês e vontade cega, racionalidade de pormenor e totalidade contingente, põe a descoberto a base sobre a qual repousa o edifício da produção capitalista, "essa interação entre uma necessidade submetida a leis estritas em todos os fenômenos particulares e uma irracionalidade relativa ao processo global" [Lukács, *História e Consciência de Classe*].[264]

Se quisermos substituir por nossas referências explícitas, do aludido repertório de alternâncias que expõe a base social capitalista faz parte também aquela entre o moralista e o libertino; o fidalgo cioso de seus bens e o intelectual independente; o ensaísmo rico em descrições e minúcias prosaicas e o distanciamento da Teoria. Variando a citação de Lukács ainda podemos entender a contradição de classe burguesa da seguinte maneira:

> O trágico e o dialético da situação de classe da burguesia revela-se no fato de que não somente é do seu interesse, mas é até mesmo uma necessidade imprescindível para ela, adquirir sobre *cada questão particular*, uma consciência tão clara quanto possível do seus interesses de classe, mas que

---

[261] Mannhein, id. *apud P. Arantes*, id., p. 29.
[262] P. Arantes, id., p. 29.
[263] Ibidem, pp. 29-30.
[264] P. Arantes, id., p. 57, n. 88.

> se torna fatal para ela, se essa mesma consciência se estender *à questão da totalidade265.*

Podemos dizer que há uma abstração social metodicamente reinduzida, aquela que trata de desviar a consciência da compreensão do sentido da totalidade das relações sociais, as quais, no plano imediato instigam ao conhecimento. Daí que o ponto de crise social, saturação da opressão e da incompreensibilidade da ordem social se dá como niilismo, impulso cego de destruição.

*

Mas voltemos nossa atenção ainda para outro *vagabond* da sociedade setecentista, portanto de mesma linhagem que a do Sobrinho de Rameau, exceto que não um cínico mas uma consciência literalmente dilacerada como foi a de Rousseau. Tal como o personagem de Diderot ele conserva o *páthos* da contradição consentida e, digamos que um pouco à revelia de si mesmo, da elevação do *déclassement* à condição de vantagem, de qualquer forma intrínseca ao momento da consagração social do intelectual que foi a sua época. Mas, salvo engano, a falta de tato e o comportamente irascível de Rousseau em sociedade revelam mais vivamente características da transição dos salões franceses dos *bons vivants* de 1730 para as *sociétés de pensée* do fim do Antigo Regime. Através dele demonstra-se em *Ressentimento* o deslizamento do *homme de lettres* para o *homo ideologicus* que representa a sua destruição. O problema que se coloca é como se dá a passagem do intelectual insulado, vivendo à parte da sociedade 🕮 travestido por Montesquieu na fantasia do príncipe persa na situação de estrangeiro em seu próprio país 🕮 para o seu engajamento na posição de primeira e única liderança política da sociedade francesa ao final do séc. XVIII. Digamos que no intelectual pobre e vagabundo da sociedade setecentista o ânimo corrosivo de La Rochefoucauld pôde aprofundar-se até aquilo que o conservantismo denominou *ressentimento,* e que, sendo assim, o exílio do intelectual, no fundo, revelava o seu sentimento de exclusão e insignificância. Insistindo um pouco mais nas formas pelas quais deslisamos para o ressentimento: nessa última versão proletarizada do intelectual moderno aquele altivo desdém de classe do estilo *grand seigneur* entra em consonância com o "ódio ressentido dos plebeus". Segundo Hannah Arendt: "Aquilo que os *hommes de lettres* partilhavam com os pobres, inteiramente à parte e anteriormente a qualquer compaixão para com o seu sofrimento, era precisamente a obscuridade, ou seja, o fato de que o domínio público lhes era invisível e de que careciam do espaço público onde eles próprios pudessem se tornar visíveis e ter signficado"266 . A essa identificação pelo rancor associa-se a má

---

265 Lukács, id., p. 167.
266 Hannah Arendt, *Sobre a Revolução*, *apud P. Arantes*, id., p. 81.

consciência, na tese de Toqueville: fosse como fosse, a liberdade do trabalho e a consideração social distinguiam os intelectuais dos pobres. Em resultado, os *hommes de lettres* viam-se "laminados entre o Estado e a plebe, premidos pelo ressentimento e a má consciência"[267] lembremos que de forma não muito diferente é o que ocorre no surgimento histórico mesmo da classe burguesa, a qual, antes de vencer o feudalismo já vê seu domínio ameaçado pelo proletariado[268].

Estamos migrando da experiência da "incoerência eventual das ideologias concorrentes sobre a cena social" descrita pelo *relativ freischwebend* para o fenômeno da "empatia" descrito pelo mesmo Mannheim como faculdade social de "pôr-se no lugar do outro", mais que simpatia, "desejo de penetrar em pontos de vista desconhecidos ou desnorteantes"; e aqui é também o eco daquela cultura geral, multipolar que estamos ouvindo[269]. Se assim é, o "efeito do *déclassement* do homem de letras" "admite uma tradução social de peso: as oscilações e a falta de convicção do espírito cultivado são o avesso de uma notável disponibilidade para se vincular a outras classe sociais"[270]. Dessa maneira deixa-se para trás o convívio condescendente com a contradição e caminha-se para o cumprimento da "promessa de conciliação". Ou na impossibilidade deste, para a radicalização daquele *gérmen* da incompreensibilidade que corrói a ordem social aparente:

> [Nos] períodos de temperatura social elevada [...] a "empatia" das elites [...] põe a nu a sua afinidade com o ressentimento que emerge então dos subterrâneos da sociedade, com o ressentimento das massas oprimidas. É como se uma espécie de niilismo se encontrasse subitamente espelhado pelo ressentimento da elite intelectual[271].

*

Na passagem do salão francês, ao qual está aclimatado o moderantismo de Rousseau e de resto dos grandes intelectuais, para as revolucionárias *sociétés de pensée* da segunda metade do séc. XVIII, o desejo de agradar próprio à conversa irrefreada, à crítica radical mas inconclusiva, cede o passo à procura da verdade. À riqueza de espírito do *bon vivant* sucede a gravidade do *homo ideologicus*. "No entanto, um democratismo *sui generis* volta a reunir o clube ao salão e, com eles, parece refazer-se a figura inteiriça das *gens de lettre et parole*"[272]. É que na associação como no clube a inteligência e o aristocrata se encontram na condição de iguais reunidos pela *causerie*. "A opinião emancipa-se da

[267] P. Arantes, id., pp. 81-2.
[268] Cf. Lukács, id., p. 160.
[269] P. Arantes, id., p. 83.
[270] Ibidem, 84.
[271] Ibidem, p. 84.
[272] Ibidem, p. 89.

dependência econômica e a ideia (de intelectual) da paridade entre os doutos começa a tomar corpo". Trata-se de abstrair regularmente o estado social de desigualdade. "Conforme declara o documento de fundação de uma dessas associações afinadas com o espírito de salão, seu escopo é estabelecer uma certa igualdade e solidariedade entre pessoas de classes desiguais"273 de maneira que também se explica a tolerância à contradição e a crítica sem conclusão: na "República intelectual" a autoridade da ideia triunfa a partir da conjunção do "senso de 'tato' entre iguais" e do "*ethos* do debate contraditório" :

> Em suma, as palavras de ordem, de igualdade e liberdade, que a burguesia revolucionária variou em mil fórmulas e clichês, tiveram na ideia da paridade dos homens cultos um dos seus primeiros paradigmas sociais. Tal é o lugar social em que se consuma sem alarde a dissidência do homem de letras, consolida-se a sua hegemonia e projeta-se a arquitetura geometrizante da contra-sociedade idealizada pela *intelligentsia274*.

Ocorre que, como já estamos vendo, o esforço intelectual de interpretação da sociedade está condenado a fracassar pelo menos em parte na medida em que ele não se reenvia à totalidade das relações sociais e assim não consegue escapar de consumar-se também como processo de alienação condicionado por essa totalidade que é "*a sociedade como totalidade concreta*, a organização da produção num determinado nível do desenvolvimento social e a divisão de classes que opera na sociedade"275. O obstáculo torna-se tanto maior e complexo porquanto a ordem burguesa ao mesmo tempo estimula e impede o conhecimento dessa totalidade. Isto porque, como já lembramos, seus interesses não estão em um antagonismo simplesmente contraditório com o desvelamento da sua dominação de classe, mas, dialético:

> A diferença entre essas duas oposições pode ser expressa da seguinte maneira: enquanto para as outras classes sua situação no processo de produção e os interesses dele decorrentes impedem o nascimento de qualquer consciência de classe, para a burguesia, esses fatores estimulam o desenvolvimento da consciência de classe, porém esta vê pesar sobre si desde o início e por sua essência a maldição trágica que a condena a entrar em contradição insolúvel consigo mesma e, portanto, suprimir a si mesma no auge do seu desenvolvimento276.

É uma única e mesma articulação da nova ordem social que, por um lado, saúda a liberdade em nome da superação do obscurantismo feudal e, por outro, cuida de imprimir-lhe uma nova forma de recalque a fim de conter as ambições proletárias.

---

273 Ibidem, p. 91.
274 Ibidem, pp. 91-2.
275 Lukács, *id.*, p. 140.
276 Ibidem, p. 160.

Desde que "o interesse econômico de classe, como motor da história, aparece "em toda a sua pureza somente no capitalismo" 277 , na Grécia Antiga a cultura geral só poderia exprimir necessariamente a própria forma e nesse sentido ela representava uma ruptura com a Teoria 🕮 em sua virtualidade, não como realidade factual 🕮, na medida em que permitia apenas um conhecimento crítico, não conclusivo e sem alcance especulativo. É a partir do capitalismo, do desaparecimento das estruturas estamentais e da "constituição de uma sociedade com articulações *puramente econômicas*" que se torna possível conhecer as "forças motrizes que se escondem por trás dos motivos das ações humanas na história"278. À época de Montaigne, como já vimos, a sujeição, a *bêtise*, estavam sempre do mesmo lado, e a história, de outro, isto é, até então a paulatina articulação da nova ordem podia ser inequivocamente emancipadora e, portanto, harmonizava-se com o conhecimento. Reflexo disso é a função conceitual da ironia substituindo a forma conclusiva que a Teoria não podia oferecer. Sobre o papel da ironia no ensaio, diz Lukács: "Entendo por ironia o fato de que o crítico fala sempre das questões últimas da vida, mas sempre também num tom que dá a entender que se trata apenas de quadros e livros, de bonitos ornamentos inessenciais na grande vida" ou ainda, "o gênero ensaístico é precisamente essa conceptualidade emoldurada pela 'ironia' das pequenas realidades da vida"279. Já em "O Ensaio como Forma" Adorno diz: "O ensaio leva em conta a consciência da não-identidade, ainda que não expressa"280. Há, portanto, nessa fase, incorporação pelo conhecimento de sua própria parcialidade. No momento seguinte, quando, na França, os interesses da classe em ascensão já se confundem com os do próprio absolutismo, reemerge, à maneira dos sofistas, a plasticidade da forma, especialmente na figura do cínico; a linguagem do G*eistreich*, a *causerie*, a loquacidade desatada dos salões servem ao desejo de agradar porque estão sob o signo do convívio complacente com o recém-descoberto mundo das aparências. Adiante, nas *sociétés de pensée*, "a ironia substitui o divertimento; a política, os prazeres". "Mas a ironia é agora um novo nome para o 'delírio de presunção' (Hegel); ou por outra, ela é efeito do alheamento que a experiência declinante vai cavando fundo, e no 'delírio' de *missão* já se vai fazendo sentir um travo de niilismo". Portanto, desapareceu o papel conceptual da ironia que obedecia à consciência da não-identidade e o esforço cognitivo se dirige à uma pura abstração 281 . Aquela multipolaridade da cultura geral, o descentramento próprio da indefinição de classe que resultava no exercício perene da crítica, numa contradição interminável ("mas não há contradição sem promessa de conciliação") sofre uma súbita inflexão que atende ao anseio de busca da verdade. "Podemos surpreender aqui o mecanismo embrionário e sutil da "politização" da ironia ensaística, da loquacidade digressiva entranhadas no criticismo enquanto ofício, malgrado ele mesmo, do escritor independente".

> Na sua função conjunta de acusador e defensor, o crítico vê-se elevado (aliás por ele mesmo) à condição de instância decisória e soberana, pairando acima dos "partidos". Tudo se passa como se a República das Letras se propusesse rivalizar com o Estado nacional e absoluto, superior e alheio à luta das

277 Ibidem, p. 155.
278 Ibidem, pp. 155-6.
279 Lukács, "A Propos de L'Essence et la Forme de l'Essai", in *L'Âme et les Formes apud P. Arantes*, id., p. 66.
280 Adorno, "El Ensayo como Forma", *in Notas de Literatura apud P. Arantes*, id., p. 66.
281 P. Arantes, id., p. 89.

> facções e dos partidos religiosos. "É a liberdade que reina na República das Letras", diz Bayle, "esta República é um Estado extraordinariamente livre. Aqui não se reconhece senão o império da verdade e da razão, e sob os aupícios dela se faz inocentemente guerra a qualquer um [...]. Cada um é ao mesmo tempo soberano e condenável por qualquer outro"282.

Inevitável a "forte impressão de afinidade ideológica entre a República das Letras e o Estado revolucionário". É a tese de Koselleck: "A democracia total que Rousseau concebera, meio século mais tarde é a república dos doutos de Bayle estendida ao Estado"283.

*

Ocorre que junto com a "'politização' da ironia" entrou em cena o *esprit de sérieux* que dá vida ao *homo ideologicus.* E com ele surpreenderemos a outra face desse mecanismo de abstração socialmente condicionado entranhado no esforço cognitivo. Agora, ao invés da vacuidade como resultado da "raciocinação", ao invés de um pensamento que se limita a julgar, a criticar sem jamais chegar a "apreender"284 ou a alcançar qualquer efetividade, o *esprit de sérieux*, impelido pelo mesmo processo de rarefação da experiência, dirige-se ao polo oposto ao formalismo, em direção à cega intuição. Examinemos de que maneira contextualiza e define Adorno o núcleo dessa predisposição à "seriedade":

> Na medida em que as malhas da rede civilizatória, do aburguesamento, não foram tecidas tão cerradamente na Alemanha, como nos demais países ocidentais, durante todo o longo período da pré-história burguesa, uma reserva de forças naturais conservou-se indomada nesse país. Ela suscitou tanto o radicalismo inflexível do espírito quanto a possibilidade permanente de uma regressão. É por isto que não se pode considerar Hitler um destino do caráter nacional alemão, mas não foi por acaso que ele se impôs na Alemanha. Sem a seriedade alemã, suscitada pelo *pathos* do absoluto, e sem a qual o melhor não poderia existir, tampouco Hitler teria podido prosperar. Nos países ocidentais onde as regras do jogo social estão mais profundamente enraizadas nas massas, ele não teria sobrevivido ao ridículo. A seriedade divina pode degenerar no bestial; na sua *hybris* ela se atribui literalmente o absoluto e se enfurece contra tudo o que não se dobra às suas pretensões 285.

---

282 Ibidem, p. 92.
283 Koselleck, *Critica Illuminista e Crisi delle Società Borghese*, *apud P. Arantes*, id., p. 103.
284 Cf. P. Arantes, id., p. 35.
285 Adorno, "Sobre la Pregunta: Qué es Alemán?", *in Consignas apud P. Arantes*, id., p. 32.

O *esprit de sérieux* se endereça àquela promessa de totalidade de sentido, cujo despertar da civilização humana adiava e que a resultante contraditória da ordem burguesa, ao mesmo tempo propícia e repressora do conhecimento, perverte drasticamente. "Vantagem apreciável do 'atraso', esse *pathos* retórico da especulação filosófica alemã foi entretanto o tributo exigido por uma 'intuição certamente mais fácil de alcançar na Alemanha do que num mundo onde triunfa o *common sense*, a saber que o absolutismo do entendimento faz do método algo delirante'".286

Tentemos recapitular mais uma vez: na época de Montaigne a objetividade da experiência intelectual característica se consuma através da conceptualidade da ironia que assinala a impossibilidade de alcance do universal; à época de Diderot e Rousseau, o *Geistreich* assinala antes de mais nada a perplexidade da consciência perante a contraditoriedade de seu próprio conteúdo, a própria plasticidade do discurso é o objeto da experiência; à época do revolucionarismo a força da ironia se aprofunda, já não é possível aceitar o discurso vazio mas a aniquilação da experiência tampouco permite alcançar a conceptualidade propiciada pela realidade imediata, o esforço cognitivo remete-se à intuição sem o apoio do conceito. "Era preciso tudo suportar ou tudo destruir", na expressão mesma de Tocqueville287.

Assim parece que podemos realmente alinhar a demanda de Estado e a demanda da filosofia, mas não sem reparo, a saber, que o espírito jacobino, que presidiu às *sociétés de pensée*, estava muito longe de ser democrático. Nessas associações, "embora regidas por uma análoga "aparência" democrática, sua relação com as ideias era diversa visto que faltava a mediação ociosa do engenho e do espírito. A ideia socializada pela *causerie* transforma-se em verdade e esta pede consenso". Dessa maneira o fundamental é a opinião, através dela é que o verdadeiro pode ser conhecido288. Por essa razão é preciso dizer que "o modelo da prática jacobina" está muito mais próximo das "sociedades filosóficas e literárias" do que de uma "instância propriamente política, como o Parlamento inglês pois, continua Furet, comentando a sociologia do jacobinismo esboçada por Cochin

> a meta da sociedade de pensamento não é agir, nem delegar, nem "representar", mas opinar; é extrair dos seus membros, e da discussão, uma opinião comum, um consenso, que será expresso, proposto, defendido. Uma sociedade de pensamento não tem autoridade para delegar, representantes para eleger, na base da partilha de ideias e de votos; é um instrumento que serve para fabricar a opinião unânime, independentemente do conteúdo dessa unanimidade"289.

Vimos, entretanto, que o *gérmen* da abstração de fato se instalou por excelência na ficção democrática dos salões e das sociedades, como defende Cochin. Isso nos leva muito antes, porém, aos intelectuais ingleses envolvidos no "jogo das instituições", nos arranjos e nas acomodações da prática para os quais o diálogo é imprescindível. Aqui, porém, a plasticidade da forma não está voltada às suas próprias contradições quando nos salões se descortinava o mundo das aparências, mas ao funcionamento

---

286 P. Arantes, id. p. 33, o trecho inclui citação de Habermas, *Profils Philosophiques et Politiques.*
287 Tocqueville, id., p. 129.
288 P. Arantes, id., p. 90.
289 Furet, *Penser la Révolution Française apud P. Arantes*, id. p. 90.

das instituições públicas. Como explicar, então, a crítica conservadora segundo a qual a ficção da democracia direta é o núcleo mesmo da ilusão intelectual290 ?

> O descrédito do momento retórico inerente à função intelectual, preâmbulo da condenação do intelectual é parte da "via prussiana" do desenvolvimento burguês, dessa trajetória marcada pelo compromisso de classe e pela capitulação política, matéria histórica que empresta todo o seu peso à constatação de Adorno: "Mesmo a antipatia de Hegel por Diderot dá testemunho do ressentimento daqueles cuja vida indigente priva da liberdade de se insurgir e consideram culpável o corpo da língua"291.

Como percebemos ao examinar o surgimento dos próprios sofistas, o momento retórico faz parte do processo de conhecimento do mundo concreto, trazendo à tona o plano das aparências ele abala a presumível naturalidade da ordem estabelecida relativizando-a. Daí se entende que a sensibilidade conservadora tenha sido também a primeira a denunciar o quanto havia de abstração já na *causerie* dos salões franceses e nesse sentido acompanhou o anti-intelectualismo hegeliano até onde este conseguiu avançar a despeito do reconhecimento do papel histórico decisivo da Revolução. O que explica o caráter fortuito dos acertos do pensamento conservador é também o que permite a ambiguidade da filosofia hegeliana, isto é, a diluição idealista dos problemas econômicos e o seu deslocamento para o plano meramente ideológico, que vem a ser justamente um dos temas básicos do repertório lukacsiano292.

Entretanto, até aqui, aparentemente os intelectuais, orgânicos ou independentes, estariam condenados à abstração. Evidentemente não é assim. Através da condenação daquilo que Toqueville, na esteira de Burke, denominou "política abstrata e literária" Hegel justamente legitima a realização histórica do direito abstrato, ao qual se refere na *Filosofia do Direito.* Ao reconhecer que o "Direito Natural racional sanciona com propriedade a nova ordem burguesa" e que, enquanto resultado histórico, ele é uma abstração real, Hegel dissocia sua validez do processo político imediato que o consuma. "Trata-se de uma abstração suplementar, indissociável da primeira: nela apresentam-se conjugados, inclusive pela crítica, o descrédito da condição intelectual e a consciência revolucionária confiscada". À parte essa realização abstrata do Direito Natural racional, sublinhemos esse "consciência revolucionária *confiscada*" que testemunha o papel do esforço intelectivo de direito, quando não de fato293.

Digamos que ao final de *Ressentimento* acabamos por nos encontar também diante de uma forma de abstração essencial. Pois na abstração da "atividade idealista" do *esprit* intelectual, a destruição que ela promove nem por isso deixa de carregar a negação que lhe é própria: "o pensamento é o absolutamente abstrato e, por isto mesmo, o absolutamente negativo"294: "Por estranho que pareça há muito do "fanatismo do pensamento abstrato"295 entranhado na suprema elegância da cultura geral do homem de espírito. Ou, se preferirmos, a abstração é um dos traços da "dialética negativa""296. Nós

290 P. Arantes, id., p. 89.
291 Adorno, *Dialetique Negative*, *apud P. Arantes*, op. cit., p. 33.
292 Cf. P. Arantes, id., pp. 22-3.
293 P. Arantes, id., p. 94.
294 Hegel, *Fenomenologia do Espírito, apud P. Arantes*, op. cit., p. 94.
295 Ibidem
296 P. Arantes, id., p. 94.

diríamos que “tudo suportar ou tudo destruir” é uma imposição gerada precisamente pela impossibilidade de negar a ordem existente. Furtando-se à legitimação, de que é reflexo o deslocamento idealista de seus fundamentos econômicos, a ordem dominante mantém o pensamento suspenso pela negação indeterminada, ou por outra, condena a consciência à uma dialética inconclusiva que, assim, obtém pela destruição o que lhe é de direito, a negação concreta do que é fixo.

Referências Bibliográficas
(incluindo obras consultadas)

ADORNO, T. W. *Negative Dialektik,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

____ *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

____ *Dialectique négative*. COFFIN, G. et al, Groupe de traduction du Collège de philosophie . Paris: Payot, 1978.

____ *Actualidad de* la *filosofia*, Barcelona, Paidós, 1991.

___ *Minima Moralia : reflexões sobre a vida danificada*. Trad. BICCA, L. E. São Paulo: Ática.

____ *Educação e emancipação*. Trad. MAAR, W. L. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

____ *Notas de Literatura I.*Trad. e apresentação ALMEIDA, J., São Paulo, Duas Cidades/Ed. 34, 2003

____ *Notas de Literatura III*. Trad. GALEÃO, C. A. e SILVA, I. A. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

____ *Notes sur la Littérature.* Trad. MULLER, S. Paris: Centre National des Lettres, 1984.

____ *Prismas: Crítica cultural e sociedade.* Trad. AUGUSTIN, W. e ALMEIDA, J.. São Paulo, Ática, 1998.

____ *Palavras e sinais: modelos críticos 2.* Trad. RUSCHEL, M. H., Petrópolis, 1995.

____ *Trois Études sur Hegel*, trad. Séminaire de Traduction du Collége de Philosophie, Paris, Payot, 1979, p. 64. Original alemão *Drei Studien zu Hegel* .

____ Correspondencia 1928-1940 Theodor W. Adorno y Walter Benjamin. Trad. MUÑOZ VEIGA e IBAÑEZ, V. C. Madrid: Espanha Editorial Trotta, 1998.

____ "Mensagem numa garrafa". In ZIZEK, S. (org.), *Um mapa da ideologia.* Trad. RIBEIRO, V. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

____ "O fetichismo na música como regressão da audição". Trad. ARANTES, O. B. Coleção Os Pensadores, v. XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

____ "Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã". Trad. LOPARIC, Z. Coleção Os Pensadores, v. XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

ALMEIDA, J. *Crítica dialética em Theodor Adorno, música e verdade nos anos vinte.* São Paulo: Atelê, 2007.

ALMEIDA, M. A. *Memórias de um sargento de milícias.* São Paulo: Ática, 1989.

ANDERSON, P. "Balanço do neoliberalismo", *in*: SADER, E. e GENTILI, P.(orgs.*) Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 09-23.

ARANTES, O. B. F e ARANTES, P. *Sentido da formação, três sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997

____ *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas; duas conferências de Jürgen Habermas.* São Paulo: Brasiliense, 1992.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência.* São Paulo: Boitempo, 2014

____ *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

____ *Baderna, Zero à Esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.

____ *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

____ *O fio da meada*: *uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e vida nacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

____ *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

– *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

____ "Diccionario de bolso do Almanaque Philosophico Zero à Esquerda". Praga, Revista de Estudos Marxistas, São Paulo, Boitempo, n. 2, jun. 1997, pp. 41-67.

____ "A lei do tormento". In: DESGRANGES, F.; LEPIQUE, M. Teatro e vida pública: o fomento e os coletivos teatrais de São Paulo. São Paulo: Hucitec, 2012.

____ "Tentativa de identificação da Ideologia Francesa – uma introdução". Novos Estudos - CEBRAP, São Paulo, n. 28, out. 1990, pp. 74-98.

____ “Ideologia Francesa, opinião brasileira – um esquema”. Novos Estudos - CEBRAP, São Paulo, n. 30, jul. 1991, pp. 149-61.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro.* São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____ *A vida do espírito.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1972.

ARRIGHI, G. “Os caminhos sinuosos do capital”. Entrevista a David Harvey. Textos de Economia, Florianópolis, v.14, n.1, jan./jun 2011, pp. 11-50.

ASSIS, Machado. *Memórias póstumas de Brás Cubas.* São Paulo: Ática, 1987.

____ *Dom Casmurro.* São Paulo: Ática, 1986.

____ *Quincas Borba.* São Paulo: Ática, 1982

____ *O alienista.* São Paulo: Ática, 1986.

AUERBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental.* São Paulo: Perspectiva, 2002.

BANCO NACIONAL DE IDEIAS. *O relativismo como visão de mundo*. Cícero, A. e Salomão, W (concepção e curadoria), simpósio realizado de 17 a 20 de maio de 1994. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

BAUDELAIRE, C. *Charles Baudelaire, poesia e prosa.* BARROSO, I. (org.). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

BECKETT, S. *Fim de partida.* Trad. e apresentação ANDRADE, F. S. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.* Obras escolhidas, I. Trad. ROUANET, S. P. São Paulo: Brasiliense, 2011.

____ *Rua de mão única.* Obras escolhidas, II. Trad. TORRES FILHO, R. R. São Paulo: Brasiliense, 1987.

____ *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo.* Obras escolhidas, III. Trad. BARBOSA, J. C. M. e BAPTISTA, H. A. São Paulo: Brasiliense, 2011.

BÜRGER, P. "O significado da vanguarda para a estética contemporânea: resposta a Jürgen Habermas". *Arte em Revista*. São Paulo, CEAC, 1983, n. 7.

CANDIDO, A. *Formação da Literatura Brasileira*: *momentos decisivos 1750-1880.* Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 1012.

____ *A educação pela noite*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011.

____ *Brigada Ligeira.* Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

____ *Tese e antítese: ensaios.* São Paulo: T. A. Queiroz, 2002.

____ *Teresina etc.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

____ *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária.* São Paulo: Nacional, 1976.

CASSIN, B. *Ensaios sofísticos* São Paulo: Siciliano, 1990.

____ "Que quer dizer: dizer alguma coisa?". *Discurso,* São Paulo, USP, 1993, n. 20.

____ "Le plaiser de parler". Paris: Minuit, 1986.

CASTEL, R. “La metamorfosis de la cuestión social”. Entrevista a José R. Ubieto. *Revista de l’Associació Promotora del Treball Social – Rambla 12* –, n. 9 sept. 1997. Acesso em http://www.arrakis.es/~rambla12/ultim.htm. Acessado em junho de 2015.

____ “Rupturas irremediáveis: sobre Tristão e Isolda”. *Lua Nova*, n. 43, 98, pp. 171-221.

CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem.* Trad. MARQUES, J. O. M.

COHEN, Y. “Crowds without a master: a transnational approach between past and present”. Foocalblog november. Acesso em http://www.focaalblog.com/2014/11/10/yves-cohen-crowds-without-a-master-a-transn...

COHEN, Y e SANTANA, M. A. “Du Brésil au monde et retour: mouvements sociaux localisés et en résonance”. *Les mobilisations de juin 2013*. https://bresils.revues.org/1477. Acessado em junho de 2014.

COSTA, I. C. *Sinta o drama.* Petrópolis: Vozes, 1998.

COURTINE, J-F. “As investigaçoes lógicas de Martin Heiddegger: da Teoria do Juízo à Verdade do Ser”. *Discurso,* São Paulo, USP, 1996, n. 27.

FREITAG, B. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

FAUSTO, R. *Marx, lógica e política: investigações para uma reconstiuição do sentindo da dialética.*Tomo I. São Paulo: Brasiliense, 1987.

____ *Marx :lógica e política: investigações para uma reconstiuição do sentindo da dialética.*Tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FERNANDES, F. (org.) *Marx e Engels.* São Paulo, Ática, 1983.

FIORI, J. L. (org.) *Estados e moedas no desenvolvimento das nações.* Petrópolis: Vozes, 1999.

FIORI, J. L. e MEDEIROS, C. (orgs.). *Polarização mundial e crescimento.* Petrópolis: Vozes, 2001.

FOUCAULT, M. "De espaços outros". Estudos Avançados, *27*(79), 113-122. Acessado em novembro, 2015, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci____arttext&pid=S0103-40142013000300008&lng=en&tlng=pt.

____ "Resposta ao círculo de epistemologia". In: *Estruturalismo e teoria da linguagem*. Trad. NEVES, B. L. F. Petrópolis, Vozes, 1971. p. 12-52.

____ "Resposta a uma questão: a epistemologia". Tempo Brasileiro, 28, jan./mar., 1972; pp. 57-81.

FREGE, G. "Função e conceito". *Lógica e filosofia da linguagem.* São Paulo: Cultrix/Eduspo, 1978.

FREITAG, B. e ROUANET, S. P. (orgs.). *Habermas.* São Paulo: Ática, 1993.

GIANNOTTI, J. A. "Um livro polêmico". Debate: "Um departamento francês de ultramar". *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 39, jul. 1994, pp. 243-50.

GLADWELL, M. "A revolução não será tuítada. http://www.observatoriodaimprensa.com.br/. Em 14/12/2010, edição 620. Acessado em junho de 2013.

GOMES, P. E. *Três mulheres de três pppês.* São Paulo: Cia das Letras, 2015.

HABERMAS, J. "Conhecimento e interesse". Trad. LOPARIC, Z. Coleção Os Pensadores, v. XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

____ “Teoria analítica da ciência e dialética”. Trad. LOPARIC, Z. Coleção Os Pensadores, v. XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975

____ “Técnica e ciência como ‘ideologia”. Trad. LOPARIC, Z. Coleção Os Pensadores, v. XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975

____ “Cuestiones y contracuestiones”. In BERNSTEIN, R. (org.) *Habermas y la Modernidad.* Madrid: Cátedra, 1988.

____ “Inclusão: Integrar ou incorporar? Sobre a relação entre Nação, Estado de Direito e Democracia”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, 1998, n. 52.

____ “A nova intransparência”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, 1987, n. 18.

HADDAD, F. (org.). *Desorganizando o consenso: nove entrevistas com intelectuais à esquerda.* São Paulo/Petrópolis: Fundação Perseu Abramo/Vozes, 1998.

HARVEY, D. “The right to the city”. New Left Review, 53 sept. oct. 2008, pp. 23-40.

____ “As cidades rebeldes de David Harvey”. Entrevista concedida a John Brissenden e Ed Lewis, New Left Project, 2013. Trad. FRABASILE, D. e BELLINI L., publicada no *website* Outras Palavras: http://outraspalavras.net/posts/as-cidades-rebeldes-de-david-harvey/ acessado em abril de 2014.

HEGEL, G. W. F . *Fenomenologia do Espírito.* Parte I. Trad. MENESES, P. com colaboração de EFKEN K.-H. Petrópolis: Vozes, 1992.

____ *Fenomenologia do Espírito.* Parte II. Trad. MENESES, P. com colaboração de MACHADO, J. S. Petrópolis: Vozes, 1992.

HORKHEIMER, M. *Théorie Critique.* Trad. COFFIN, G. et al., Groupe de traduction du Collège de philosophie. Paris: Payot, 1978.

____ *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris: Gallimard, 1970.

____ *Eclipse da Razão.* Trad. LEITE, S. U. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

HORKHEIMER, M e ADORNO, T.W. *Dialética do Esclarecimento, fragmentos filosóficos.* Trad. ALMEIDA, G. A. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

JAMESON, F. "Pós-Modernidade e sociedade de consumo". Trad. DANTAS, Vinícius. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.12, jun. 85, pp. 16-26.

____ "O romance histórico ainda é possível?" São Paulo, *Novos Estudos CEBRAP*, n. 77, mar. 2007.

____ "O pós-modernismo e o mercado". In ZIZEK, S. (org.), *Um mapa da ideologia.* Trad. RIBEIRO, V. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

JAY, M. *L'imagination dialectique, L'École de Francfort*, Paris: Payot, 1977.

JENSEN, H. (coord.). *Teoría Crítica del Sujeto: ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico.* México: Siglo Veintiuno, 1986.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática.* Trad. ROHDEN, V.. Lisboa: Edições 70, 2003.

____ *Crítica da Razão Pura.* Trad. SANTOS, M. P. e MORIJÃO, A. F. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

____ *Kant, Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos.* Trad. ROHDEN, V. Coleção Os Pensadores. Trad. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

____ *Crítica da faculdade do Juízo.* Trad. ROHDEN, V. e MARQUES, A. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

____ “Fundamentação da metafísica dos costumes”. Trad. ROHDEN, Coleção Os Pensadores. Trad. São Paulo: Abril Cultural, 1974

LAURAUX, N. “Nas origens da democracia. Sobre a transparência democrática”. *Discurso.* São Paulo, USP, 1979, n.11.

LOUREIRO, I. (org.). *Herbert Marcuse: a Grande Recusa hoje.* Trad. LOUREIRO, I. e OLIVEIRA, R. Petrópolis: Vozes, 1999.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. NASCIMENTO, R. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 167.

____ *Teoria do romance.* Trad., prefácio e notas MACEDO, J. M. M. São Paulo: Ed. 34.

LYOTARD, J. F. “Imaginação e paradoxo”. *Discurso.* São Paulo, USP, 1979, n. 11.

____ “Resposta à questão: o que é pós-moderno?”. *Arte em Revista*. São Paulo, CEAC, 1983, n. 7.

MARCUSE, H. *Cultura e sociedade.* Vol I. Trad. MAAR, W. L.; LOUREIRO, I. M e OLIVEIRA, R. Rio de Janeiro: Paz e Terra,1997

MARIACATO, E. et al. *Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil.* São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2013.

MARX, K. “O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte”. In *Marx. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos.* Trad. BRUNI, J. C.. São Paulo: Abril Cultura, 1974.

____ *Marx. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos.* São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARX, K. E ENGELS, F. *A Ideologia Alemã (I - Feuerbach).* Trad. BRUNI, J. C. e NOGUEIRA, M. A. São Paulo: Hucitec, 1986.

MENEGAT, M. "Um intelectual diante da barbárie". Prefácio. In ARANTES, P., *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência.* São Paulo: Boitempo, 2014.

NOBRE, M. e REGO, J.M. (orgs.). *Conversas com Filósofos Brasileiros.* São Paulo: Ed. 34, 2000.

NOVOS ESTUDOS CEBRAP. "Conversa com Roberto Schwarz". Debate realizado em 30/10/1990. São Paulo: *Novos Estudos CEBRAP*, n.29, mar. 1991.

OLIVEIRA, F. *Crítica à Razão Dualista – O Ornitorrinco*, São Paulo, Boitempo, 2003.

____ *Os direitos do antivalor.* Petrópolis: Vozes, 1998.

PAULANI, L. *Brasil delivery: servidão financeira e estado de emergência econômico*, São Paulo, Boitempo, 2008.

____ *Modernidade e discurso econômico.* São Paulo: Boitempo, 2005.

PEDROSO, G. *A realidade como ideologia: sobre o problema da ideologia na obra de Theodor W. Adorno.* 2007, 181 f. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

PORCHAT, O. "Um ensaio brilhante de um intelectual maduro". Debate: "Um departamento francês de ultramar". *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 39, jul. 1994, pp. 251-4.

____ "Verdade, realismo, ceticismo". *Discurso,* São Paulo, USP, 1995.

PORTOGHESE, P. "Depois da arquitetura moderna". *Arte em Revista* ,São Paulo, CEAC, 1983, n. 7.

POSTONE, M. *Teorizando o mundo contemporâneo. Robert Brenner, Giovanni Arrighi, David Harvey*. Trad. RUGITSKY, F. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.81, jul. 2008, pp.79-97.

PRADO JR., B. "Uma obra essencialmente filosófica". Debate: "Um departamento francês de ultramar". *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 39, jul. 1994, 255-7.

____ "O relativismo como contraponto". In BANCO NACIONAL DE IDEIAS. *O relativismo como visão de mundo*. Cícero, A. e Salomão, W (concepção e curadoria), simpósio realizado de 17 a 20 de maio de 1994. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

____ "Não dizer a verdade equivale a mentir". *Discurso.* São Paulo, USP, n. 15, pp. 39-47.

____ "Erro, ilusão e loucura". In NOVAES, A. (org.) *A crise da razão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, pp. 111-133.

____ "A formação da tradição crítica: em seu estudo sobre Antonio Candido e Roberto Schwaraz, Paulo Arantes revitaliza a própria filosofia". *Folha de São Paulo,* Caderno *Mais!*, 09 de maio de 1983.

____ "O pressentimento de Kojève". Prefácio. In ARANTES, P., *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

____ e CASS, M. J. R. "A retórica da economia segundo Mc Closkey". *Discurso,* São Paulo, USP, 1993, n. 22.

PUCCI, B. et al. , *Experiência Formativa e Emancipação.* São Paulo: Nankin, 2009.

RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

____ "Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática". In ZIZEK, S. (org.), *Um mapa da ideologia.* Trad. RIBEIRO, V. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

____ “Solidariedade ou objetividade?”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 36, jul. 1993.

____ “Os percalços do multiculturalismo”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 42, jul. 1995.

____ “Habermas y Lyotard sobre la Postmodernidad”. In BERNSTEIN, R. (org.), *Habermas y la Modernidad.* Madrid: Cátedra, 1988.

ROSENFELD, A. *Letras germânicas*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

____ *História da Literatura e do Teatro alemães*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

____ *Texto/contexto I*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

____ *Texto/contexto II*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

SADER, E. (org.). *Contragolpes: seleção de artigos da* New Left Review. São Paulo: Boitempo, 2006.

SANTOS, L. H. “A essência da proposição e a essência do mundo”. Prefácio. In WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosopuicus.* São Paulo: Edusp, 1978.

SANTOS, L. G. “A exceção à regra”. Prefácio. In ARANTES, P. *Extinção.* São Paulo: Boitempo, 2007.

SCHWARZ, R. *Martinha* versus *Lucrécia: ensaios e entrevistas.* São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

____ *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

____ *Um mestre na periferia do capitalismo, Machado de Assis.* São Paulo: Duas Cidade/Ed. 34, 2000.

"A poesia envenenada de *Dom Casmurro*". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 29, mar. 1991, p. 85-97.

____ *Que horas são?* São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

____ *Ao Vencedor as Batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro.* São Paulo: Duas Cidades, 1977.

____ "A dialética da formação". In PUCCI, B.; ALMEIDA, J. e LASTÓRIA, L. (orgs.) *Experiência formativa e emancipação.* São Paulo: Nankin, 2009.

____ "Filosofia em formação". Debate: "Um departamento francês de ultramar". *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 39, jul. 1994, pp. 238-42.

____ *O pai de família e outros estudos.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

A sereia e o desconfiado: ensaios críticos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

____ *A lata de lixo da História: farsa.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

SOUZA, G. M. *Exercícios de leitura*. São Paulo: Duas Cidades, 1980.

STREECK, W. "Como vai acabar o capitalismo? O epílogo de um sistema em desmantelo crônico. Revista Piauí, 97, out. 2014

TOCQUEVILLE, A. *O Antigo Regime e a Revolução*, Lisboa: Fragmentos, 1989.

TORRES FILHO, R. R. *Ensaios de filosofia ilustrada.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

VACATELLO, M. *Th. W Adorno: il rinvio della prassi.* Firenze: La Nuova Italia, 1972.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego.* Trad. FONSECA, I. B. São Paulo: Difel, 1981.

WALLERSTEIN, I. "As agonias do liberalismo". Trad. PUGIN, S. R. Lua Nova. São Paulo, n.34 – 94, pp.117-134.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.

WOLFF, F. "Filosofia grega e democracia". *Discurso,* São Paulo, USP, n. 14.