



# Dissonância

*revista de teoria crítica*

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

[www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica)

<b>Título</b>	O discurso da modernidade refratada: Presente e periferia em Paulo Arantes
<b>Autor</b>	André Cardoso Sznajder
<b>Fonte</b>	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , volume 6, Campinas, 2022
<b>Link</b>	<a href="https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/4591">https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/4591</a>

Formato de citação sugerido:

SZNAJDER, André Cardoso. “O discurso da modernidade refratada: Presente e periferia em Paulo Arantes”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, volume 6, Campinas, 2022, p. 308-343.

# O DISCURSO DA MODERNIDADE REFRATADA

Presente e periferia em Paulo Arantes

André Cardoso Sznajder\*

## RESUMO

Nesse artigo, pretendemos discutir a leitura de Paulo Arantes a respeito da Dialética de Hegel sob o pano de fundo da modernização capitalista alemã, seguindo seu livro *Ressentimento da dialética*. Para isso, partiremos de algumas considerações de Habermas sobre o “discurso filosófico da modernidade” e sua crítica a Hegel, contra as quais será confrontada a noção de “experiência intelectual” de Arantes. Tentaremos mostrar como o autor recorre aos problemas da inserção periférica da Alemanha para compreender como se deu a recepção histórica da Revolução Francesa na *intelligentsia* alemã. Assim, Hegel é abordado como aquele que combinou uma “dialética negativa” com a “Dialética superior do Conceito”. Em seguida, discutiremos alguns aspectos da contribuição crítica de Roberto Schwarz para que Arantes pudesse pensar a produção de ideias na periferia do capitalismo através da noção de “desenvolvimento desigual e combinado” e

---

\*Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da FFLCH (USP). Bolsista CAPES. Contato: [andresznajder@yahoo.com](mailto:andresznajder@yahoo.com).

suas consequências para o testemunho hegeliano do tempo da modernização.

## PALAVRAS-CHAVE

Experiência intelectual; Dialética; Revolução; Modernização capitalista

# THE REFRACTED DISCOURSE OF MODERNITY

Present and periphery in Paulo Arantes

## ABSTRACT

In this article, we aim discuss Paulo Arantes's reading on Hegel's Dialectics, against the background of the german capitalist modernization, according to his book *Ressentimento da dialética* (Ressentiment of Dialectics). To this end we will stem from some considerations of Habermas on the "philosophical discourse of modernity" and his critiques to Hegel, against which we will face Arantes's notion of "intellectual experience". We will try to show how the author resorts to the problems of Germany's peripheral insertion to comprehend the historical reception of the French Revolution in the german *intelligentsia*. Thus, Hegel will be approached as the one who matches a "negative dialectics" and a "Concept's superior Dialectics". Thereby we will discuss some aspects of Roberto Schwarz's critical contribution so that Arantes may think the ideas production in peripheral capitalism by the notion of "unequal and combined development" and its consequences to Hegel's witness of the modernization time.

## KEYWORDS

Intellectual Experience; Dialectics; Revolution; Capitalist Modernization

---

*“Ninguém pode confiar no princípio segundo o qual as coisas se ajustarão, entrarão no lugar”*

(Hegel *apud* Losurdo 1998: 127)

## **1. Autocompreensão da modernidade: um teste de paternidade**

Hegel, no *Discurso filosófico da modernidade* de Jürgen Habermas, é gloriosamente pintado como o grande filósofo que primeiro se sentou para pensar o seu presente. Um discurso da modernidade é sua grande conquista. Fica fácil comprar essa ideia quando lemos algumas passagens dos escritos de juventude de Hegel ou até mesmo outras extraídas do prefácio da *Fenomenologia do espírito*. Hegel também complica o trabalho de quem pretende lê-lo de modo distinto daquele de Habermas e este, por sua vez, não perde a chance de evocar a famosa passagem: “Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O Espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação” (Hegel 2014: 28). O recurso de Habermas a essa passagem serve para comprovar sua tese de que Hegel, mesmo não

sendo o primeiro filósofo da modernidade, foi o primeiro a encarar a modernidade enquanto questão filosófica. Para Habermas, isso quer dizer conceber os “novos tempos” como “tempos modernos”.

Mas a justificação continua ainda muito vaga e, por isso, ele recorre ao historiador Reinhart Koselleck, segundo o qual podemos compreender esse “diagnóstico” de compatibilidade entre “novos tempos” e “tempos modernos” segundo três critérios: a) a presentificação reflexiva do lugar do sujeito na história; b) a experiência do progresso como aceleração dos acontecimentos; c) compreensão da simultaneidade do não-simultâneo.<sup>1</sup> Resumidamente, podemos entender essa “presentificação reflexiva” como decorrente do fato de ter sido Hegel quem pensou a modernidade a partir de seus próprios critérios, segundo sua própria normatividade. É possível reconhecer isso no seu conceito de negação determinada, desenvolvido na *Fenomenologia do espírito*. Na mesma medida em que a modernidade busca critérios próprios (e novos) para avaliar a si mesma, o Espírito, no suceder de suas figuras, não impõe de fora a razão de seu movimento, mas de uma contradição que lhe é interna.<sup>2</sup> A autocom-

---

1 Sobre isso, ver os dois últimos ensaios do livro *Futuro passado* de Koselleck (2006: 267-303 e 305-327).

2 Quando pensamos no movimento dialético da *Fenomenologia do espírito*, não podemos circunscrevê-lo apenas ao domínio da consciência. Afinal, o Espírito, para atingir sua meta, dá uma volta gigantesca por todos os domínios onde ele aparece, de modo que as figuras da consciência são também “figuras de um mundo” (Hegel 2014: 300). Jean Hyppolite (1999: 26), sobre isso, indica que “a experiência que a consciência faz aqui não é somente a experiência teórica, o saber do objeto; mas toda a experiência”, incluindo experiências de ordem ética, jurídica, literária, religiosa, social etc. Lukács (2018: 413) também insiste nesse ponto ao ver na *Fenomenologia* um “panorama sistematizado do desenvolvimento histórico da humanidade”.

preensão da modernidade, segundo Habermas, resultou de um afastamento em relação aos modelos clássicos de pensamento, rumo a uma *Weltanschauung* inteiramente nova. A experiência do progresso se refere ao destino da filosofia de Hegel, às vezes recapitulado por Habermas, do Espírito Absoluto, para o qual as cisões são a “fonte da necessidade da filosofia”. Habermas associa instantaneamente a cisão filosófica, concebida no sistema de Hegel, às cisões da modernidade. A novidade dos tempos modernos seria recebida por Hegel como não só um trânsito para uma época qualquer, mas um salto evolutivo. Por fim, a compreensão da simultaneidade do não-simultâneo se refere ao movimento não-retilíneo de progressão rumo ao Espírito Absoluto, que incorpora seus elementos de negação como momentos constitutivos, para falar com o bordão da juventude, “a identidade da identidade e da não-identidade”. O discurso filosófico da modernidade é permeado pela crise, pelas cisões próprias da abatida coesão social, incorporando à consciência do presente elementos não-simultâneos de interrupção e também de indução do progresso.

Esses elementos são, para Habermas, consequências de tomar os “novos tempos” como “tempos modernos”. São os eixos por meio dos quais o sistema filosófico de Hegel é construído como um discurso para o qual a modernidade é o tema central, ainda que não necessariamente isso esteja declarado a todo momento. No entanto, Habermas não se satisfaz com a resolução de Hegel para o problema da modernidade. Seu mérito foi principalmente o reposicionamento da filosofia como encarregada de “apreender em pensamento o *seu* tempo” (Habermas 2000: 25,

grifo do autor). A convergência dos “tempos atuais” como “tempos de cisão”, diagnosticada na *Fenomenologia*, impõe à filosofia a responsabilidade de unificação.

Hegel não pode conquistar o aspecto da reconciliação, isto é, da restauração da totalidade dilacerada, a partir da consciência de si ou da relação reflexiva do sujeito cognoscente. Mas, assim que recorre à intersubjetividade das relações de entendimento, falha no objetivo essencial para a auto-fundamentação da modernidade, ou seja, pensar o positivo de tal modo que possa ser superado a partir do mesmo princípio de que derivou, precisamente a partir da subjetividade (idem: 44).

A partir da *Fenomenologia*, a filosofia assume o poder de unificação, que os escritos de juventude depositavam na arte e na religião. Assim, as cisões fundadas pelos tempos modernos e suas “intensas experiências de crise” alimentam um anseio por uma “identidade não-forçada”. No entanto, Hegel, na leitura de Habermas, não dá conta da tarefa de auto-fundamentação da modernidade, na medida em que toma como pressupostos princípios subjetivos da consciência, pois “utiliza os meios da filosofia do sujeito com a finalidade de sobrepujar a razão centrada no sujeito” (idem: 50). Nisso, Habermas reconhece uma “desvalorização da atualidade” em Hegel, resultante do “empurrão” que o Espírito se vê obrigado a dar na modernidade para se desfazer de suas cisões e a conseqüente danificação da sua crítica.<sup>3</sup>

---

3 Essa crítica já havia aparecido em *Conhecimento e interesse*: “Algo de dúbio se adere à *Fenomenologia do espírito*. Certamente, a experiência fenomenológica deve resultar de maneira cogente e imanente o ponto de vista do saber absoluto, mas, enquanto absoluto esse saber não necessita propriamente de justificação, recorrendo-se à autorreflexão fenomenológica do espírito” (Habermas 2014: 35).

Mesmo assim, para Habermas, a despeito de seus defeitos, o discurso filosófico da modernidade tem, com segurança, o resultado de seu teste de paternidade. A relação que Hegel estabelece entre consciência, tempo e filosofia é suficiente para atestar que as contradições da modernidade patenteiam também crises do pensamento. E, nesse sentido, uma vez que a modernidade já nasceu cheia de contradições, “Habermas não parece ter dúvida que Hegel”, como o primeiro a pensar a modernidade, também “foi o primeiro a detectar as patologias sociais da modernidade” (Repa 2010: 160).

## 2. Os dois gumes da dialética na Alemanha

As críticas de Habermas, que separam o propósito do sistema hegeliano de seu destino, dificultaram-no a notar em que medida essas patologias acometeram o próprio Hegel. Quem fez isso foi Paulo Arantes. Seria, assim, um exagero admitir Hegel como o “primeiro filósofo que desenvolveu um conceito *claro* de modernidade” (Habermas 2000: 8, grifo nosso). A depuração das contradições próprias da experiência da consciência corresponde àquilo que Hegel chama de “caminho do desespero”. O movimento de superação dessas contradições é atravessado por influxos e refluxos que constituem, do ponto de vista da dialética, a “necessidade e o destino do movimento”. Portanto, nada deve parecer muito “claro”, pelo menos até a redenção do “Espírito que sempre nega” no Saber Absoluto. Pois de que modo a modernidade se traduz em discurso filosófico não passa nem perto da discussão de Habermas. Ele falou de tudo, exceto da



mediação entre a modernidade e o discurso filosófico, mas esse silêncio é fatal.<sup>4</sup> Ora, até onde sabemos estamos a tratar de uma transposição no plano conceitual dos impasses que acompanham o “tempo de trânsito”, como Hegel bem captou. Na verdade, não é o caso de ter captado bem, com uma teoria bem acabada da modernidade, e é precisamente esse o ponto que Paulo Arantes sonda nos ensaios reunidos no *Ressentimento da dialética*.

O livro recompõe as mediações históricas do horizonte intelectual que devolveu vida à Dialética. Aliás, reconhece no próprio processo de modernização capitalista o corpo do desenvolvimento das ideias que culminou no sistema hegeliano.<sup>5</sup> No entanto, essa transposição dos “tempos presentes” para o dis-

---

4 Em *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*, publicado por Paulo e Otília Arantes em 1992, Habermas é acusado de cortar o liame entre teoria estética e crítica social do qual os frankfurtianos da primeira geração extraíram grandes contribuições para a teoria crítica. Num dos raros textos estéticos de Habermas (Cf. 1992a e 1992b), a defesa da arquitetura moderna, como baluarte do racionalismo ocidental, abre espaço para sua absolvição diante dos reveses da modernidade. A modernidade é separada do modernismo, como retomado no prefácio do *Discurso filosófico da modernidade* (Cf. Habermas 2000: 2). Assim, juntando o que Habermas teima em separar, Paulo e Otília Arantes (1992: 22) buscam criticar sua defesa da arquitetura moderna, invocando as mediações entre seu surgimento e o processo de modernização capitalista: “Fica ainda mais incompreensível a operação de salvamento preconizada por Habermas, num ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas sabendo-se que o Movimento da Arquitetura Moderna nada mais era do que a mais abrangente e acabada personificação da Utopia Técnica do Trabalho e da civilização estético-maquínista do século XX”.

5 O *Ressentimento da dialética* não se limita à investigação da filosofia hegeliana, mas traça um amplo panorama da vida intelectual moderna que inclui os *Essais* de Montaigne, os salões franceses do Iluminismo, a filosofia clássica alemã (que, como veremos, tem em Hegel um ponto privilegiado), os jovens hegelianos, o caso italiano (a partir de Gramsci), o retiro heideggeriano na Floresta Negra, etc. Inclusive, o projeto de estudar o “vínculo entre vida mental e processo social nas situações periféricas” tendo como objeto a “história da modernização através da *intelligentia*” permaneceu inacabado, já que Arantes ainda pretendia passar por Dostoiévski e Tolstói, além de Portugal e Espanha. Sobre isso, ver Arantes (2004: 271-272).

curso filosófico foi, no caso de Hegel, profundamente deslocada: “a considerável irrealidade social das ‘ideias modernas’ no cenário alemão dá lugar a uma realidade redobrada no plano do ideal” (Arantes 1996a: 366). Habermas não se dá conta que entre o discurso filosófico e a modernidade, havia as águas do Reno. Aliás, como bem colocou Rebecca Comay (2011: 7), é exatamente a Revolução Francesa que “nos dá a medida da extemporaneidade alemã”. Quando Hegel falava de um “tempo de trânsito”, estava tão eufórico com a “visita” da modernidade – como sempre, nada cordial – encarnada pela figura do reluzente Napoleão Bonaparte no ano de redação da *Fenomenologia do espírito*, que arrogou para si a missão de condução do progresso rumo à modernidade que reivindicavam os filósofos alemães.

Por onde se vê que o messianismo nacional, nos primórdios do século XIX, e no contexto mais abrangente e preciso das “nações retardatárias”, encontrou um solo fértil ao generalizar uma ilusão característica dos intelectuais: alemães, italianos, poloneses, etc., procuravam consolo na metamorfose de seu martírio político em virtude sublime, de sorte que a pátria derrotada era o prenúncio da próxima redenção do mundo. [...] o culto alemão da Cultura é em larga medida fruto da articulação minuciosa dessa consciência nacional infeliz a que se entregaram os homens de cultura: como os seus intelectuais, a nação desmembrada e combalida também teria uma missão (Arantes 1996a: 142).

Nunca é demais lembrar que Hegel, nas suas *Lições de filosofia da história*, disse, sem muito pudor, que a “Revolução Francesa partiu da filosofia” (2008: 365). Portanto, o argumento de Paulo Arantes é construído no sentido de mostrar como a filosofia é, no “diagnóstico” hegeliano, não um discurso condicionado

pela modernidade, como defendido por Habermas, mas, ela mesma, condição da própria modernidade. A deformação do argumento é semelhante àquela de Buck-Morss: Hegel é consagrado por ter sido o único dentre seus contemporâneos a incluir no sistema filosófico a figura do escravo (Cf. Buck-Morss 2011: 142-7). Ambos parecem ter se esquecido do que acontece quando o percurso fenomenológico cumpre sua meta no Saber Absoluto. Hegel faz tanto o trabalho do escravo quanto aquilo que Habermas chama de “tempos modernos” serem deglutidos nas vísceras do Espírito Absoluto. A modernidade se paralisa diante da realização de sua prerrogativa fundante, a liberdade. Aí aparece a filosofia e, com ela, seus profissionais, para salvar o “atraso alemão”. E essa velha história não é apenas pano de fundo da elaboração teórica de Hegel, mas propriamente o seu “chão histórico”. Isso difere um bocado de dizer, como faz Habermas, que é o tema de sua filosofia.

Por certo o livre curso da fantasia especulativa alimentado pela impotência política encontra seu equivalente exato naquele ‘inflexível radicalismo do espírito’ de que falava Adorno a propósito do pathos do Absoluto que anima boa parte da ideologia dos mandarins alemães: daí essa ‘grande recusa’ (desvirtuando um pouco o sentido original da palavra de ordem marcuseana), um tanto comovente na sua ingênua cegueira, o gesto solene de tomar as coisas pela raiz, vale dizer de confundir, com escasso entendimento do acerto involuntário, a reação estamental à expansão do capitalismo monopolista na Alemanha com o ‘nihilismo europeu’, a ‘decadência da cultura ocidental’, ou o ‘esquecimento do Ser’. (Arantes 1996a: 131-2).

Quer dizer, a dialética não passava de um produto do “anacronismo alemão” e de sua “fábrica de ilusões compensatórias”, de modo que o presente não é nem sequer seu “chão histórico”. A dialética hegeliana versa de tudo menos do presente:<sup>6</sup> a tarefa de sua classe profissional é “acertar o passo com as coisas e as ideias”, de modo que o presente permanece sempre um horizonte de reunião com seu tempo. Na sua tese de doutorado, Arantes já reconhecia que, para Hegel, “o presente indica igualmente o horizonte atribuído a toda filosofia pela experiência histórica do curso do mundo; constitui, do mesmo modo, a meta precisa pela palavra de ordem de ‘reunião com o tempo’” (Arantes 2000: 352). Não há que se negar que a noção de presente (*Gegenwart*) desempenha um papel chave na reconciliação do finito com o infinito. O presente é, para Hegel, o ponto de chegada de toda experiência filosófica, bem como predeterminação que orienta o devir temporal da consciência. Os impasses das considerações de Hegel acerca dessa noção ainda não aparecem em *Hegel: a ordem do tempo*.<sup>7</sup> Isso só se mostrará em algumas

---

6 Sobre isso, Sílvio Rosa Filho (2009: 302) indica que “quanto mais a apresentação hegeliana se aproxima do curso histórico-mundial da realidade efetiva, mais ela se afasta de maneira habitual de espelhá-la direta ou imediatamente. Abolindo a rotinização de barreiras impostas pela transição ao novo tempo, os procedimentos críticos contrariam as facilidades costumeiras dos modos representativos do presente”.

7 Apesar disso, já nesse texto, o problema está armado nos termos da relação entre presente e pensamento: “O deslocamento que se segue ao despertar do interesse teórico reproduz a reversão real do interesse político, ao mesmo tempo em que surge um ‘mundo ideal’ oposto ao ‘mundo real’ irrealizado pela negatividade do pensamento, cuja idealidade aparece como ‘forma de irrealidade’” (Arantes 2000: 335). O presente como reunião de todos os momentos da negação “uns-ao-lado-dos-outros” constitui o deslocamento da realidade, de modo que a resolução não pode ser resolução se não for extorquida, na “forma da irrealidade”. Com isso, a passagem de *Hegel: a ordem do tempo* para o *Ressentimento da dialética* só pode ser entendida, como pretende Bento Prado Jr., como uma “*démarche* diametralmente oposta” (1996: 10), se isso significar um

partes do *Ressentimento da dialética*, como nos comentários que Arantes (1996: 368) faz sobre a crítica das fraseologias stirnerianas na *Ideologia Alemã*: “cabará à tensão gerada pelo descompasso entre o presente da teoria e o seu presente político, precipitar o recobrimento desses dois momentos”. O impasse entre o “presente da teoria” e o “presente político” também acomete a experiência intelectual hegeliana. Para ser mais exato, esse descompasso pode ser entendido como sua exata “experiência intelectual”, na medida em que o presente da Alemanha dos princípios do século XIX é tudo menos o Presente de que fala Hegel como “reunião com o tempo”. O tempo dessa Alemanha não reconstitui suas contradições como momentos de sua formação; a contradição entre o atraso e o progresso não repousa numa reconciliação absoluta, mas num “estado de irreconciliação” – para usar uma expressão de Sílvio Rosa Filho – futuramente explosivo. Hegel é um filósofo do futuro e do passado e, nisso, um bom aluno do professor Paulo pode nos ajudar:

A “consagração” hegeliana – que, como vale frisar, tem pano de fundo *especulativo* e não *antinômico*, rearticula oposições e não se dá por satisfeita com o congelamento de suas polaridades – transpõe conceitualmente oscilação entre celebração entusiasta e acomodações regressivas. No entanto, ao traduzir as separações entre o resultado histórico da Revolução Francesa e o processo político mais imediato de consumação desse mesmo resultado, não se limita a decalcar tais separações, mas

---

aprofundamento de um problema imanente à filosofia de Hegel que pode ser resumido na questão: onde vai parar a negatividade no Presente Absoluto? Arantes só pode desatar esse nó recorrendo, mais do que à letra de Hegel, ao sentido de sua “experiência intelectual”.

antes, as reinscreve numa nova organização discursiva  
(Rosa Filho 2009: 288, grifos do autor).

Essa foi a especificidade da produção filosófica alemã que não se contentou em esperar à beira do Reno para ver o progresso chegar, mas decidiu se voluntariar a resolver a questão nacional. A condução do desenvolvimento, como bem pressentiu Hegel, não poderia ser realizada como uma revolução clássica já que seus personagens esperados optaram pela abstenção. A “consagração hegeliana” com o Saber Absoluto, que supera de modo especulativo aquilo que trabalhara negativamente durante o percurso fenomenológico, é, se olharmos bem, “transposição conceitual” do “tempo de trânsito” numa Alemanha que se obstinava a engatar a marcha do progresso.<sup>8</sup> Maria Cristina Daniels (2015: 133) comenta o modo pelo qual Arantes retoma as origens do ensaísmo francês, na figura dos *hommes des lettres*, para esmiuçar a “imbricação entre filosofia e Revolução”. Mas, no caso alemão, o imbróglgio é outro. O renascimento moderno da Dialética advém da imbricação entre filosofia e a falta de uma Revolução, um vórtice ameno que perturbava toda a vida intelectual alemã desde que seus vizinhos franceses decidiram apertar o acelerador.<sup>9</sup>

---

8 “A leste do Reno, as modernas ideias burguesas não têm o mesmo lastro material e enraizamento na estrutura das relações de produção, mas isso não quer dizer que não tenham nenhum. Enquanto do lado francês o desacerto e a flutuação das ideias sentida pelo intelectual o levavam a se engajar na transformação do mundo em prol das ideias, do lado alemão (a então “periferia” da França), a carência das condições de efetivação daquelas mesmas ideias criava antes a sensação de sua impotência objetiva, de que elas não podiam querer dizer o que diziam.” (Caux e Catalani 2019: 129-130).

9 Arantes discute isso num texto da mesma época (2003a e 2003b), onde associa a compulsão da *intelligentsia* alemã das imediações temporais de Hegel pela cultura (*Bildung*) enquanto cultivo da própria personalidade à “estilização (de) intelectual da moderniza-

A esse respeito, o terceiro aspecto levantado por Habermas da consciência dos tempos modernos, a saber, da “compreensão da simultaneidade cronológica de desenvolvimentos historicamente não-simultâneos” (2000: 10), é reformulado. O testemunho conceitual de Hegel da modernidade é uma transposição filosófica dos deslocamentos não só históricos, mas também espaciais da modernidade. Aqui, Arantes recorre a Ernst Bloch:

A Alemanha era o “país clássico de não-contemporaneidade”, um país, insistia Bloch, que se mostrava incapaz de dar uma forma homogênea e unívoca à razão capitalista, ao contrário da Inglaterra e da França, em que a revolução burguesa vingava em sua hora e vez. Era preciso, arrematava Bloch, tornar “dialética” a “não-contemporaneidade”. (Arantes 1996a: 152).

A transposição conceitual dos impasses da modernização fez da “meditação hegeliana sobre o destino nacional” uma filosofia que reconcilia uma “dialética negativa” com a “dialética superior do Conceito”.<sup>10</sup> Desse modo, a reiteração do passado –

---

ção conservadora” (2003a: 23). Pela escolha da “via prussiana”, de uma “Revolução sem revolução”, a aspiração burguesa de uma personalidade bem formada é o condão decisivo da salvação nacional. Os intelectuais vêm ocupar o espaço vazio deixado por uma classe dominante que não tem braço suficiente para levar adiante uma revolução em moldes clássicos.

10 Não poderíamos falar dessa tal de “dialética negativa” saindo incólumes. Trocando em miúdos, o *Ressentimento da dialética* pouco foi comentado pelo debate especializado nacional. Até onde sabemos, poucos foram os autores que gastaram tinta para falar sobre o livro. Todos eles, não à toa, filósofos. O cômico é que duas das críticas – da outra falaremos mais adiante –, no que convergem, buscam defender o direito da filosofia e justificar sua profissão, de um jeito semelhante ao de Hegel. O primeiro, dizendo que “Arantes dependia muito de uma filosofia” (Fausto 1997: 206), tentou fazer uma espécie um tanto rude de “crítica imanente” das observações do *Ressentimento da dialética*, fantasiando uma fidelidade estrita do argumento à dialética negativa adorniana. Um mecanismo até que útil para quem quer abreviar o trabalho de crítica, reduzindo sua investigação a seus termos lógicos, uma mania previsível. O segundo diz que o

que, na Fenomenologia do Espírito, aparece na atividade rememorativa – convive, aos olhos de Hegel, de maneira tão mansa quanto belicosa, com a resolução especulativa do sistema. Mas essa tal “compreensão da simultaneidade dos não-simultâneos” só pode ser desvendada, na dialética hegeliana, quando suspeitamos da noção de “discurso filosófico da modernidade” empurrada a Hegel por Habermas. A decepção de Habermas com a resolução especulativa de Hegel está fundamentada na separação do joio – filosofia do sujeito absoluto – do trigo – o discurso filosófico da modernidade como crítica da modernidade. Arantes, por sua vez, buscou decifrar o caráter patológico da relação entre esses dois aspectos da filosofia de Hegel.

---

“regime filosófico de Paulo Arantes é o de uma filosofia implícita” a partir da “generalização de um princípio da dialética negativa de Adorno” (Safatle 2019: 266). Assim como Ruy Fausto, antes de tentar comprovar a tal aproximação, Safatle tratou de tirar suas consequências, que, neste último caso, são mais severas: “não é possível ao pensamento crítico operar sem explicitar seu retorno à filosofia” (idem: 267). Ambos tentam encontrar o elo filosófico perdido do “ABC da miséria alemã” de Paulo Arantes, sem lembrar que o caminho era o inverso: desvendar o “chão histórico” escondido sob o qual bailavam filosofia e literatura alemães. E, com isso, recaem na ontologização do discurso filosófico, como fez Habermas, na medida em que recusam compreender, como Arantes, o sentido de uma experiência intelectual a partir dos vínculos não imediatos que ela tem com suas condições concretas e das vias obstruídas dessa relação. O “discurso filosófico” para Habermas, Fausto e Safatle precede à análise do real, de modo que a filosofia guarda uma anterioridade normativa daquilo que se passa na realidade social. É disso que Paulo Arantes busca se afastar. Assim, onde Safatle fala de um “déficit ontológico” no livro de Arantes, leia-se um “superávit de dialética”.



### 3. Filosofia: atraso ou sublimação?

Toda a *Fenomenologia do espírito* pode ser entendida como uma justificação da atividade filosófica.<sup>11</sup> Na volta hiperbólica que a consciência dá por suas figuras, para a surpresa de alguns, ela se eleva ao Absoluto pela atividade rememorativa do saber de si mesma. A grande figura que salva todas as outras do esquecimento é exatamente o Saber Absoluto. Por isso, todas devem dar graças a ele por não evanescer no percurso fenomenológico. O que sustenta a presentificação de todas as figuras da consciência como momentos de um processo acumulativo é o Saber Absoluto. Quer dizer, Hegel não pensa a modernidade segundo seus próprios critérios, mas é a modernidade, para ele, que se edifica segundo os critérios do Saber Absoluto.

Algum autor mais cuidadoso poderia levantar o seguinte problema: mas como colocar o *Ressentimento da dialética* na estante de críticas a Habermas se foi escrito quase simultaneamente ao curso no *Collège de France* que deu origem ao *Discurso filosófico da modernidade*? A resposta é um tanto obtusa: Paulo Arantes escreve da periferia. O que pode parecer uma mínima diferença de tempo entre os dois livros, se olharmos bem para o deslocamento longitudinal sob o qual o desacordo se estica, podemos notar com mais nitidez a diferença razoável de passo entre os dois autores. A diferença de “fuso histórico” (para usarmos uma expressão apreciada por Paulo Arantes) é suficiente para que, quando assumido o “ponto de vista dos atrasados”, possamos ver despontar das fissuras de um sistema filosófico,

---

<sup>11</sup> Arantes provavelmente se deu conta disso na leitura de Ferreira (1992).

como o hegeliano, sintomas de uma patologia intelectual do atraso. Não queremos entrar no lusco-fusco do debate sobre perspectivismo ou lugar de fala, então melhor mudarmos de assunto.

Na verdade, o que o livro de Paulo Arantes, dentre outras coisas, pode nos ensinar é a compreender a “experiência intelectual” de Hegel não como uma ideologia do atraso. Da referência recorrente ao “desenvolvimento desigual e combinado”, Arantes repara a simultaneidade entre a transposição conceitual da modernização na dialética hegeliana e o próprio processo de modernização. Afinal, como alertou seu bom aluno, “o novo tempo convoca seu oposto, nutre variantes peculiares, convive com antagonismos e os assimila numa espécie de heterolateralidade em que ele só se inflete para melhor se redobrar” (Rosa Filho 2009: 112). Quer dizer, a “diferença de fuso histórico” é mais literal do que podemos imaginar num primeiro momento. O processo de modernização se dá em harmonia com elementos de permanente regressão, segundo os deslocamentos entre centro e periferia. O pensamento hegeliano não diagnosticou isso, mas fez-lhe sua “experiência intelectual”: a modernidade é apreendida na prosa filosófica de Hegel a partir de sua condição não só temporal, mas também espacial, isto é, do lugar de um profissional do pensamento na Alemanha periférica. E nessa mediação entre a modernização e a “experiência intelectual”,

surge a mania do absoluto.<sup>12</sup> Ora, se ninguém tomava a responsabilidade do progresso, por que não o filósofo?

De todo modo, fato é que Habermas não parece ter imaginado o simples: por acaso ele cogita, em algum momento, mesmo que seja para refutar, a ideia de que Hegel sentou à sua mesa para escrever livros sobre nada mais nada menos do que filosofia? Nesse ponto, Habermas segue o exemplo de uma história da filosofia de ar um tanto tipológica: no caso da leitura que faz de Hegel e suas consequências para uma concepção do que seria esse tal “discurso filosófico da modernidade”, há tudo menos um discurso filosófico da modernidade. Há o discurso filosófico. Há a modernidade. Das mediações entre eles, Habermas se esquece. A elaboração dessa noção é deixada de lado: os desandamentos entre o “tempo de transição” que Hegel testemunhava e a forma conceitual é tema de alguém que vê Hegel pelas lentes da periferia e, com isso, a refração é inevitável. Quando ele diz que “chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência”, Habermas fica até comovido, enquanto Paulo Arantes trapaceia e repara naquele velho sotaque suábico da notícia não só o ressentimento intelectual diante do “marasmo nacional”, mas também o pressentimento de uma modernização que fazia do atraso e do progresso compassos simultâneos da mesma experiência intelectual.

12 Já em *Hegel: a ordem do tempo*, Arantes trata da obsessão pelo fechamento (Cf. 2000: 364). Esperamos que essas aproximações dos estudos sobre o “ABC da miséria alemã” com a exegese hegeliana de *Hegel: a ordem do tempo* sirvam para mostrar como a necessidade de uma investigação sobre não só o “chão histórico”, mas também o “fuso histórico” a partir dos quais Hegel sentou para pensar, surgem a partir de uma leitura estritamente atenta a letra hegeliana. Pois, o trabalho se completa nessa sequência, e se há uma “*démarche* diametralmente oposta” (Prado Jr. 1996: 10), ela não pode ser entendida como se a tese de doutorado fosse página virada.

#### 4. “Sou brasileiro: nada de humano me parece estranho, etc.”

Uma boa resenha do *Ressentimento da dialética* foi escrita por Wolfgang Leo Maar (1997). O autor mapeia de maneira pontual e direta as referências que compõem o caldo da prosa de Arantes. Além dos próprios Marx e Engels da *Ideologia Alemã*, Wolfgang lembra dos clássicos Lukács e Adorno como suportes da investigação do livro. No entanto, a filiação crítica de Arantes conta com um convidado imprevisto. É o caso de Roberto Schwarz, que, salvo engano, é mencionado apenas uma vez no livro. Wolfgang é o primeiro de muitos a reconhecer a grande importância do crítico literário nas elaborações de Arantes.<sup>13</sup> Mas, afinal, como Schwarz escrevia sobre literatura (principalmente) no Brasil, qual seria o propósito do crédito que lhe foi dado num livro sobre o renascimento moderno da Dialética na Europa? Como bem se sabe, o famoso ensaio de Schwarz “Ideias fora do lugar” é um divisor de águas na trajetória intelectual de Arantes. Seu primeiro contato com o texto de 1972 aconteceu na sua estada na França enquanto preparava sua tese sobre o tempo em Hegel. Foi uma combinação pródiga.

Schwarz tem como objeto a recepção do liberalismo na vida intelectual brasileira do século XIX. Alerta-se sobre o desarranjo decorrente do encontro desse ideário com o “favor”, nossa “mediação quase universal”, proveniente de uma sociedade de

---

13 Depois dele, vieram Maria Cristina Daniels (2015: 46-82), Luiz Philipe de Caux e Felipe Catalani (2019) e Giovanni Zanotti (2021: 285-291). De qualquer maneira, esse vínculo não é nenhuma novidade. O próprio Paulo Arantes sempre foi manifestamente tributário da tradição crítica brasileira em sua linhagem schwarziana. Sobre isso, ver seu *Sentimento da dialética* (1992).

base histórica agrária. Diante desse encontro, aparentemente ilógico, Schwarz (2000: 14-5) adverte: “para a vida intelectual o nó estava armado. Em matéria de racionalidade, os papéis se embarralhavam e trocavam normalmente”. A chamada “experiência intelectual” nacional era, na leitura enredada por Schwarz, de fato, uma experiência da dissociação dos momentos da formação nacional. Um país que, produzido numa estrutura social de passado colonial-escravista, faz do dualismo sua forma da experiência comum e geral: do ponto de vista provinciano, o “mundo” colonial estava dividido entre a liberdade e o escravismo. A recepção de um ideário liberal redobra a experiência do dual na medida em que converte a estrutura da sociedade colonial numa “sensação de estar fora do eixo em relação a um mundo do qual fazemos parte” (Arantes 1992: 15).

Repare-se que, aparentemente muito distantes de nosso assunto inicial, os pontos voltam a bater. A condição periférica, como bem notou Paulo Emílio Sales Gomes, é experimentada pela negação da identidade (olha aqui o velho linguajar da dialética hegeliana dando as caras), na medida em que “não somos europeus nem americanos do norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é” (Gomes 1980: 77).<sup>14</sup> Essa dilatação do dual é observada por Schwarz (2008: 20)

---

14 Isso também está presente nos usos da difusa noção de povo na década de 1960, que Schwarz encontrou na “salada” retratada por Glauber Rocha em *Terra em transe*, onde “fraternizavam as mulheres do grande capital, o samba, o grande capital ele mesmo, a diplomacia dos países socialistas, os militares progressistas, católicos e padres de esquerda, intelectuais do Partido, poetas torrenciais, patriotas em geral, uns em traje de rigor, outros em blue jeans” (2008: 76). A seu modo, o chamado Tropicalismo também tomou essa “salada” como alegoria do Brasil: “é literalmente um disparate [...]. São muitas as ambiguidades e tensões nessa construção. O veículo é moderno e o conteúdo é arcaico, mas o passado é nobre e o presente é comercial” (idem: 88).

no romance *O amanuense Belmiro* de Cyro dos Anjos, onde convivem “o democratismo e o privilégio, o racionalismo e o apego à tradição, o impulso confessional, que exige a veracidade, e o temor à luz clara”. Devemos admitir, como prossegue Paulo Emílio, que tem algo de dialética nisso tudo, uma “dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro” (Gomes 1980: 77).<sup>15</sup> A má-infinitude aparece quando, ao recorrer ao outro para a construção do seu ser, a consciência periférica se descobre, ela mesma, o próprio outro, recaindo num nada constitutivo. Desse nada, regride-se a condição inicial de busca do seu ser num ser-outro infinitamente. Especulações à parte, Antonio Candido (1980: 9) bem indicou que, ao tentar desfazer seus vínculos com o Ocidente, a cultura periférica percebe que só pode se fazer pendurada nele: “nós somos o outro e o outro é necessário para a identidade do mesmo”. A dialética da cultura brasileira está condenada ao drama da inadequação.

No entanto, diante dessas condições, uma vez que somos presenteados com a ideologia liberal, o dualismo se converte, na vida intelectual, em desajuste tão absurdo quanto possível. A periferia é capaz de invocar a aberrante feitiçaria de fazer os incompatíveis darem as mãos. Isso, tanto Arantes como Schwarz devem ao próprio Antonio Candido, que, no famoso ensaio “Dialética da malandragem” (1970), ao analisar o romance *Memórias*

---

15 Lembrando das lições da *Ciência da lógica*, o infinito permanece indeterminado se não se refere a uma finitude, que lhe confere determinação, e vice-versa, de modo que são inseparáveis. Mas essa inseparabilidade faz aparecer seu limite que compromete o próprio infinito enquanto infinito. Assim, faz necessária a regressão à determinação anterior, a separação entre eles. Com isso, um novo limite surge a ser superado e “assim por diante, para o infinito” (Hegel 2016: 147). Esse encadeamento é bem próximo da “dialética rarefeita” de Paulo Emílio: o ser periférico só se realiza no ser-outro, que ele vê como fonte de determinação.

*de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, busca identificar o movimento de interposições entre a forma estética e processo social. A circulação das personagens, na narrativa, segue a “dialética entre ordem e desordem” como princípio generalizador. Isso, para Antonio Candido, traduziria a experiência social de uma anomia própria da formação brasileira.<sup>16</sup> Nessa combinação de incompatíveis, Schwarz reconheceu uma possibilidade de compreender o tal “drama da inadequação”, não como um déficit de modernização, mas como sua idiosincrasia periférica. O exemplo de Schwarz é da justiça que usava do clientelismo para validar as teorias do estado burguês moderno: “adotadas as ideias e razões europeias, elas podiam servir e muitas vezes serviram de justificação, nominalmente ‘objetiva’, para o momento de arbítrio que é da natureza do favor” (2000: 18). Na busca de encontrar a matéria prima da cultura dual, Schwarz recorre ao caráter sincopado da formação brasileira, onde a combinação do moderno e do atraso é constitutiva da nossa parte no capitalismo global.<sup>17</sup> O trabalho escravi-

---

16 “É burla e é sério, porque a sociedade que formiga na *Memórias*, é sugestiva, não tanto por causa das descrições de festejos ou indicações de usos e lugares; mas porque manifesta num plano mais profundo e eficiente o referido jogo dialético da ordem e da desordem, funcionando como correlativo do que se manifestava na sociedade daquele tempo. Ordem dificilmente imposta e mantida, cercada de todos os lados por uma desordem vivaz, que antepunha vinte mancebias a cada casamento e mil uniões fortuitas a cada mancebia. Sociedade na qual uns poucos livres trabalhavam e outros flauteavam ao deus dará, colhendo as sobras do parasitismo, dos expedientes, das munificências, da sorte ou do roubo miúdo” (Candido 1970: 82). Sobre o ensaio “Dialética da malandragem”, ver o “Pressupostos, salvo engano, de ‘Dialética da Malandragem’” de Schwarz (1987: 129-155) e Arantes (1992: 41-45).

17 A discussão sobre as relações entre capitalismo e escravidão no Brasil movimentou a sociologia uspiana na década de 1960. A polêmica girava em torno da contradição ou não entre o sistema capitalista mundial e a relação de trabalho escravo. Arantes faz uma recomposição dessa discussão em *Sentimento da Dialética* (1992).

zado não era um atraso em relação ao capital; na verdade, ele estava na conta da acumulação capitalista. Isso era exposto na noção emprestada de André Gunder Frank, segundo a qual “a coexistência do antigo e do novo é um fato geral (e sempre sugestivo) de todas as sociedades capitalistas e de muitas outras também. Entretanto, para os países colonizados e depois subdesenvolvidos, ela é central e tem força de emblema” (Schwarz 2008: 91). A modernização capitalista é entendida por Schwarz como um processo global que se vale da integração e da diferenciação das periferias, de modo que o capitalismo “era muitas coisas, inclusive seu contrário” (Arantes 1992: 66). Essa combinação despertava na vida cultural a sensação de que “éramos e não éramos” capitalistas, na medida em que a integração periférica na economia global se dava pela identidade da não-identidade (sem mais), para falar com sotaque alemão. Essa “conciliação amistosa” entre “*Aufklärung* e favor” conferia matéria para as conjunções disparatadas que se observava na vida cultural brasileira, marcada pela “coerência de incompatíveis”.

No entanto, o resultado dessa combinação não é produtivo, como na dialética hegeliana. Sobre *O amanuense Belmiro*, Schwarz conclui que, “entre a vida rural e a burocracia, entre o passado e o presente, não há transformação radical. [...] A imobilidade, forma negativa da conciliação, é a sua figura final” (2008: 21). Diante dessa paralisia derradeira, deparamo-nos com um “movimento sem progresso”, uma alternância de opostos que não leva a nada, como alegoria de um destino nacional congelado.



A alternância improdutiva entre os opostos assume uma dimensão espacial. Os “dois Brasis”, que subsistem em “interverção permanente” entre a ordem burguesa e a desordem colonial, coexistem, ao mesmo tempo, numa duração enfadonha. Schwarz detalha melhor o caráter espacial desse desajuste: “ideias estão no lugar quando são abstrações do processo a que se referem, e é uma fatalidade de nossa dependência cultural que estejamos sempre interpretando nossa realidade com sistemas conceituais criados noutra parte” (2008: 143). A ideia fora do lugar persiste mesmo sem chão, no entanto, elas passam a operar no regime do desajuste. Assim, a dialética do não-ser e o ser-outro produz uma experiência de destemporalização, onde os termos de atraso e progresso não prestam mais. A experiência periférica é a experiência do deslocamento. No entanto, ela não é apenas diferenciação, mas também integração. Por isso, não podemos entender a espacialização como uma imposição de exterioridade. Centro e periferia compartilham o mesmo *presente* na acumulação capitalista. Portanto, não se trata de pensar o Brasil como um espaço em formação; a formação está completa (ou abortada, tanto faz),<sup>18</sup> seu posicionamento na dinâmica global está bem definido com as atribuições uma *performance* periférica determinadas pelas balizas do capital. Com isso, não estamos dizendo que a ideia fora do lugar seja, de fato, uma ideia no lugar errado, um disparate. Como o próprio Schwarz esclareceu mais recentemente, as ideias, incluindo o liberalismo durante o Brasil Império, “sempre têm alguma função, e nesse sentido sempre estão no

---

18 Sobre as consequências disso para a reinvenção de uma teoria crítica brasileira, ver o artigo de Pedro Rocha de Oliveira (2018).

seu lugar” (Schwarz 2012: 170). Numa palavra, a ideia, embora deslocada, está no lugar porque seu desajuste não lhe é ocasional, e sim constitutivo.

## 5. Experiência intelectual, o ardil da refração

Paulo Arantes já admitira que foi justamente na sua estada na França por circunstância da redação de sua tese sobre Hegel, que “descobriu o Brasil” (Arantes 1996b: 91). Aliás, foi naquele mesmo momento que Schwarz alertava para o “alcance mundial de nossas esquisitices nacionais” (2000: 27).<sup>19</sup> Isso serviu como um convite para Arantes reler Hegel à luz da dialética centro-periferia, já que isso não estava no seu horizonte em *Hegel: a ordem do tempo*.

É irresistível estabelecer as aproximações entre a vida cultural brasileira na sua produção de incompatíveis combinados e a resolução especulativa como momento de redenção do Espírito

---

19 Ao ler Schwarz, Arantes repara também o tema da “vantagem do atraso”. “Não estávamos para o progresso como a aberração para a norma, o desvio para o avanço uniforme, pelo contrário, como a atualidade mundial expunha seus segredos na periferia do capital, que não era resíduo mas parte integrante de uma evolução em conjunto” (Arantes 1992: 96-7). Não se trata de exaltar o privilégio intelectual das nações periféricas, um velho mito nacionalista, mas atentar para a maneira pela qual o atraso dá o tom de uma experiência social da “coerência de incompatíveis”, onde sua alternância resulta numa “dialética inconclusiva, ponto final sem ponto de crise”. Além disso, também podemos indicar o ensaio “Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade” (2003a e 2003b), onde Arantes recapitula o uso da ideia de Cultura (*Bildung*) na *intelligentsia* alemã da passagem do século XVIII para o XIX. O fervor de cultivar a própria personalidade faz parte do quadro clínico geral da má-formação alemã, de um esforço permanente de levar adiante uma “Revolução sem revolução”. Assim, não podemos simplesmente entender a Dialética como “privilégio do atraso”, mas sua origem amarrada à filosofia idealista revela sua dimensão depressiva e a fertilidade da periferia na produção de ideologias compensatórias.

Absoluto. Neste, bem como n’*O amanuense Belmiro*, convivem pacificamente os inconciliáveis. Ambos são dotados da fantástica capacidade de fazer os opostos darem as mãos.

Para Paulo Arantes (1996a: 152), há uma força “capaz de operar milagres como a transformação do negativo em positivo” própria da intelectualidade alemã da época de Hegel: o “raciocínio de consolação”. Como vimos, o trabalho da negação determinada no percurso fenomenológico não se dá ao acaso, mas conjugada com a atividade rememorativa do Saber Absoluto. Portanto, na filosofia de Hegel, o Espírito de contradição que acometia, de um modo ou de outro, toda a intelectualidade alemã (uns pela ironia e outros pelo niilismo) dos fins do século XVIII, é organizado, de um lado, segundo a ordem do tempo, na sucessão do conteúdo da experiência e, de outro, segundo a negatividade “filtrada pelo crivo do Conceito” (idem: 252), no destino especulativo do movimento. A proeza de Hegel foi unir os dois momentos dialéticos da experiência intelectual alemã: em primeiro lugar, uma “dialética negativa”, como expressão de uma Nação cuja contradição é o fundamento de sua má-formação<sup>20</sup> e,

no outro termo da disjunção, o agente catalisador da dialética superior do Conceito (o momento positivo-racional do Método, a dialética na sua feição afirmativa, sinóptica, isto é, entrevista na sua verdade final, ao contrário do acabamento inconclusivo da primeira, pura-

---

20 Nesse ponto, Lukács (2018: 192) ajuda: “A consciência desse caráter contraditório da vida é precisamente o problema fundamental da filosofia e da literatura clássicas alemãs. Por tomarem como ponto de partida a contradição entre os ideais iluministas e a sociedade burguesa, que na Alemanha estava repleta de resquícios feudais, o ‘esterco das contradições’ se torna também para eles a base sobre a qual formulam os problemas e as soluções”.

mente negativa, para muitos a dialética na sua acepção mais enfática) (idem: 323).

Essa organização do Espírito de contradição não tem seu solo fértil na Alemanha por qualquer motivo: o disforme ajuste entre a dialética negativa e a Dialética superior do Conceito é, no sistema hegeliano, expressão do “empenho do intelectual na redenção do país, a ponto da reflexão filosófica sobre o curso do mundo confundir-se com o esforço de resolução da questão nacional” (idem: 324).

Assim, enquanto Habermas (2000: 25) estava preocupado com a novidade hegeliana de “apreender em pensamento o *seu* tempo”, Arantes não deixa passar também o modo pelo qual Hegel apreende em tempo seu pensamento. Inclusive, isso já era sua preocupação desde a tese *Hegel: a ordem do tempo*. Nela, Arantes havia se debruçado sobre o advento da categoria de tempo como negatividade do espaço na *Ciência da lógica* e suas implicações para a filosofia hegeliana da história. A ordem histórica, diferentemente da natural, organiza seu conteúdo através de um processo de negação temporal, de sucessão racional, isto é, um *processo acumulativo*, onde aquilo que é superado (*aufgehoben*) não desaparece, mas é progressivamente reelaborado. Na segunda parte do livro, Arantes apresenta de que modo as noções hegelianas de acumulação, presente e negação convergem todas elas para a chamada “Dialética superior do Conceito”, a positivação de todo o movimento da história. No entanto, no *Ressentimento da dialética*, Hegel aparece em meio ao processo de modernização capitalista. Arantes busca mapear as origens intelectuais da Dialética e seu vínculo com a posição periférica da Alemanha em fins do século XVIII. Dessa

maneira, Hegel não é apenas fundador do “Dialética superior do Conceito”, mas o organizador de um espírito de contradição que prevalecia na *intelligentsia* alemã da época. Aqui, Hegel aparece, portanto, como a ardilosa mediação entre uma Dialética negativa e a “Dialética superior do Conceito”. A experiência intelectual hegeliana não é reduzida a um “discurso filosófico”, onde o filósofo teria dado seu parecer a respeito de seu tempo, mas sim um movimento de “vaivém entre raciocinação filosófica e vida nacional” (Arantes 1996b: 98).<sup>21</sup> A modernidade não é só tema da filosofia hegeliana, como pretendia Habermas, mas também motivação fundamental de sua experiência intelectual. Nesse sentido, a distância que há entre

---

21 Nesse ponto, a briga é grande com a tradição da historiografia filosófica do Departamento de Filosofia da USP. Mas não poderíamos deixar de levantar alguns pontos. Victor Goldschmidt sustenta que o ofício do historiador da filosofia é investigar a verdade de um sistema filosófico independentemente de sua origem. Uma interpretação genética, buscando suas causas, “se arrisca a explicar o sistema além ou por cima da intenção de seu autor” (Goldschmidt 1963: 139). De outro lado, à historiografia filosófica caberia a “explicitação do discurso” segundo sua “ordem de razões” (idem: 140), passando ao largo do “problema de sua verdade material”. Ele próprio admite que deve-se entender que “toda filosofia é uma totalidade” (idem: 146), mesmo que não a considere de fato enquanto tal, pois encará-la enquanto totalidade envolveria tanto sua determinação conceitual quanto material. No entanto, a passagem de uma leitura detida da noção de tempo em Hegel (no doutorado) para o exame de seus desencontros com a formação histórica alemã (no *Resentimento da dialética*) oferece outra possibilidade para o estudo da filosofia. Como indicou Bento Prado Jr. (1996: 12, grifo do autor) a respeito do livro, “não se trata de sublimar as contradições no Êter do Conceito, mas apontar para a raiz real e comum das partes em conflito e de descobrir, por debaixo da abstração do pensamento, a *abstração real* que a produz e a sustenta”. Nesse caso, encarar o sistema como totalidade é buscar compreender de que modo a linguagem filosófica transpõe conceitualmente certas condições concretas de sua elaboração, o que inclui, é claro, a investigação acerca da origem do sistema. Em Hegel, a articulação que o sistema estabelece entre sua verdade e sua origem está expressa na sua própria letra: “chegou o *tempo* de elevar a filosofia à condição de ciência” (2014: 25, grifo nosso), por mais refratado que tenha sido seu “diagnóstico”. Um exercício de historiografia filosófica que passa batido pela ordem em que a *Fenomenologia* é *estruturada*, traduzindo condições históricas determinadas, ignora a preocupação de Hegel com seu tempo. Sobre as origens da chamada leitura estrutural de textos filosóficos no Departamento de Filosofia da USP, ver Arantes (1994: 13-57 e 111-154).

uma e outra abordagem reaparece no livro conjunto de Paulo e Otília Arantes sobre a defesa habermasiana da Arquitetura Moderna:

A utopia reformadora na origem da Arquitetura Moderna é inseparável do processo capitalista de modernização, cuja ambivalência de princípio já se enfatizou. Nestas circunstâncias, atenuantes ou não, a aspiração totalizadora – abarcar todos os âmbitos de vida – não poderia deixar de acompanhá-la desde o nascedouro e sua falência, expressão do mundo administrado, que aos poucos tornou impossível a simples sobrevivência, pelo menos esteticamente produtiva, de tais contradições no interior da própria obra (1992: 70).

A separação habermasiana entre modernidade e modernismo respinga na sua noção de “discurso filosófico da modernidade”, na medida em que, assim como no caso da arte, não há a preocupação com as transposições das contradições da modernização para a sistematização do próprio pensamento. Elas permanecem isoladas uma da outra. No *Ressentimento da dialética*, a noção de experiência intelectual busca associar o sentimento de um presente histórico ausente – mas, na verdade, muitíssimo presente, a saber, do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo – à maturação de um sistema de ideias organizadas pelo radicalismo absoluto do Espírito.

De lá pra cá do Reno, a experiência do progresso alteia ao plano conceitual segundo o índice de refração da condição periférica alemã.<sup>22</sup> A experiência intelectual de Hegel foi testemunha

---

22 Sobre isso ver Zanotti (2021: 287-291). “A importação de ideias francesas fora de lugar inaugura, assim, por um lado, o ritmo inexorável de ilusão e desilusão, radicalismo e ironia, depressão e exaltação da idiosincrasia nacional, acoplado ao mito onipresente da transposição do ‘coração’ francês para a ‘cabeça’ alemã; por outro o fenômeno ideológico primordial do investimento, ao mesmo tempo compensatório e revelador, no ideal desco-

conceitual de uma reinscrição dos impasses da modernização periférica alemã, na medida em que buscava associar negação com formação. Todo o conteúdo negado e superado pela formação da consciência filosófica é resgatado, de modo que o novo e o velho se combinem sem contradições no “Presente absoluto da história”. O atraso e o progresso compartilham a mesma realidade temporal, descansam em solidariedade, pois a conexão interna existe, de modo equivalente ao conteúdo especulativo do Espírito Absoluto, como “um ao lado do outro” (Arantes 2000: 343-4). Eis que essa tal “oscilação entre celebração entusiasta e acomodações regressivas”, da qual falava Sílvio Rosa Filho, elaborada em linguagem filosófica pela *Fenomenologia do Espírito*, revela o quadro clínico da modernização capitalista, como forma transfigurada da luta contra o “marasmo nacional”.

A dialética do tempo espiritual que é, ao mesmo tempo, a negatividade que pressupõe o processo de formação da consciência filosófica e possibilidade aberta pela própria conquista do Espírito Absoluto corresponde ao modo desajeitado sobre o qual se pensa o “desenvolvimento desigual e combinado” entre centro e periferia. No caso brasileiro, a disjunção dos termos também se cristalizou como um momento de paralisia da negação, onde os incompatíveis assumem a forma da coexistência pacífica. O sistema hegeliano não é fruto de uma ideologia do atraso, e sim de uma experiência intelectual periférica, que se dá simultaneamente com o centro. Só podemos falar em diferenciação nos termos da integração. Já que,

---

lado, cujas próprias antinomias são organizadas e positivadas, em uma primeira fase, pelo sistema hegeliano” (idem: 288). Posteriormente, Arantes irá se debruçar pelo caminho inverso, quer dizer, a recepção de Hegel na França. Sobre isso, ver a parte II e III de seu *Formação e desconstrução* (2021).

como vimos, o Capital convoca seus contrários lógicos – que, para nós, são o trabalho do escravizado, o favor, o clientelismo etc. – para compor, com eles, seu próprio processo de acumulação, o sentimento e o ressentimento da periferia não são apenas o do estranhamento, mas o da mais íntima familiaridade com aquilo que é incompatível. O Presente Absoluto da acumulação é o momento onde centro e periferia se encontram.

A produção deslocada das ideias aparece como o eixo central da dialética do tempo na *Fenomenologia do espírito*, onde a experiência periférica capta a combinação do passado e do futuro como temporalidades descompassadas e, a partir delas, podemos ter alguma ideia do modo pelo qual a modernização não é capaz de produzir-se sem trazer, do seu avesso, os destroços disformes e monstruosos de seu desnivelamento espacial. Por isso, podemos dizer, sem muito receio, junto com Adorno (2013: 102), que, em Hegel, “a unidade do sistema repousa sobre a violência irreconciliável”. E devemos acrescentar: a violência irreconciliável da condição periférica, ruína imprescindível e explosiva da modernização capitalista.

Hegel, visto com essas lentes, mostra o “alcance mundial de nossas esquisitices nacionais”. O modo de inserção posicional da periferia lhe confere uma visão marcada pela crise como elemento constitutivo da dinâmica global da acumulação capitalista. Por isso, se acompanhamos Arantes, da periferia, reler Hegel torna-se tão esquisito quanto familiar, como o *Unheimlich* de Freud. O fio que une ambos é o do deslocamento como forma de inclusão das periferias no sistema global de acumulação. Hegel e Belmiro gozam de certo parentesco: são testemunhas de uma periferia integrada ao



processo de modernização capitalista. O tempo *para* o qual ele escreve está desajustado com aquele *sobre* o qual escreve. Não se trata de uma progressão mais lenta ou mais acelerada na corrida do Capital, mas da dissociação dos momentos de formação nacional num mesmo processo universal que dispensa fronteiras. O caldo monstruoso da composição das partes diferentes no todo do processo global do Capital recompensa o mal-estar que a antecipação teórica da reconciliação hegeliana nos provoca. Arantes lê Hegel com o ardil que merece.

*Recebido em 28/11/2021*

*Publicado em 31/12/2022*

*Atualizado em 25/01/2023*

## **Referências**

- ADORNO, Theodor W. *Três Estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo. Unesp. 2013 [1963].
- ARANTES, Otilia; ARANTES, Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 1960)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- . *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel (Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. São Paulo: Paz e Terra, 1996a.

- *O fio da meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996b.
  - *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
  - *Hegel: a ordem do tempo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000 [1973].
  - “Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade (Parte I)”. *Revista Trans/Form/Ação* (26-1), p. 7-50, 2003a.
  - “Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade (Parte II)”. *Revista Trans/Form/Ação* (26-2), p. 7-41, 2003b.
  - *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.
  - *Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34, 2021.
- BUCK-MORSS, Susan. “Hegel e o Haiti”. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: *Revista Novos Estudos* (90), p. 131-171, 2011.
- CANDIDO, Antonio. “Dialética da Malandragem”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (8), p. 67-89, 1970.
- Intervenção no debate “Cinema: Trajetória no subdesenvolvimento”. In: *Filme Cultura*, Embrafilme (35/36), p. 2-20, 1980.
- CAUX, Luiz Philipe de; CATALANI, Felipe. “A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz)”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (74), p. 119-146, 2019.

- COMAY, Rebecca. *Mourning sickness: Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- DANIELS, Maria Cristina. *Dialética da Aufklärung na experiência intelectual brasileira: uma reflexão sobre a falência da crítica*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: FFLCH/USP, 2015.
- FAUSTO, Ruy. “Entre Adorno e Lukács (dois livros de Paulo Arantes)”. In: *Lua Nova* (42), p. 201-213, 1997.
- FERREIRA, Manuel J. Carmo. *Hegel e a justificação da filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992.
- GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963. p. 139-147.
- GOMES, Paulo Emílio Sales. *Cinema, trajetória no subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: José Olympo, 1982.
- HABERMAS, Jurgen. Modernidade - um projeto inacabado (1980). Trad. Márcio Suzuki. In: ARANTES, Otília; ARANTES, Paulo. *Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992a.
- . “Arquitetura moderna e pós-moderna”. Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado. In: ARANTES, Otília; ARANTES, Paulo. *Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992b.
- . *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1985].
- . *Conhecimento e interesse*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2014 [1968].

- HEGEL, Georg W. F. *Ciência da lógica: doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2016 [1812].
- . *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis. Vozes/São Francisco. 2014 [1807].
- . *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008 [1837].
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Sílvio Rosa Filho et. all. São Paulo: Discurso Editorial, 1999 [1947].
- KELLY, George Armstrong. "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'". In: *Hegel's dialectic of desire and recognition: text and commentary* (ed. John O'Neill). Albany: State University of New York, 1996.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.
- LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Trad. Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998.
- LUKÁCS, Gyorgy. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018 [1940].
- MAAR, Wolfgang Leo. "Resenha de Paulo Arantes – *Ressentimento da Dialética*". In: *Crítica Marxista*, vol. 1, tomo 5. São Paulo: Editora Xamã, 1997. p.154-165.
- OLIVEIRA, Pedro Rocha. "Aborted and/or Completed Modernization: Introducing Paulo Arantes". In: *The SAGE Handbook of Frankfurt School Theory*. p. 479-497. London: SAGE. , 2018.

- PRADO JR., Bento. “Prefácio: o pressentimento de Kojève”. In: ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência Intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*. São Paulo. Paz e Terra. 1996.
- REPA, Luiz. “Hegel, Habermas e a modernidade”. In: *dois pontos* (4), p. 151-162, setembro, 2010.
- ROSA FILHO, Silvio. *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Barcarolla, 2009.
- SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Editora 34, 2000 [1977].
- *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1975].
- *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ZANOTTI, Giovanni. “Posfácio: Na antecâmara da Ideologia Mundial”. In: ARANTES, Paulo. *Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34, 2021.