

A MUDANÇA NA TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE PAULO ARANTES A PARTIR DO ENSAIO AS IDEIAS FORA DO LUGAR DE ROBERTO SCHWARZ

*The Change in Paulo Arantes' Intellectual Trajectory Based
on Roberto Schwarz's Essay As Ideias fora do Lugar*

NATALIA RODRIGUES*

natecoufcg@gmail.com

Data de recepção: 8 de abril de 2023

Data de aceitação: 8 de novembro de 2023

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo atinar a trajetória intelectual de Paulo Arantes, um profissional formado em filosofia, especializado no classicismo alemão, para um pensador que se ocupa da *matéria brasileira*. Para isso, recorremos em um primeiro momento às problemáticas que estão implicadas a cultura filosófica na qual Arantes se insere, desenvolvidas em *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994) e em *O Fio da Meada* (1996). Em seguida apresentamos a chave de interpretação criada por Roberto Schwarz em seu ensaio *As Ideias Fora do Lugar* (1973), pois é a partir dela que Arantes encontra elementos necessários para uma mudança coerente no seu percurso. Por fim, buscamos demonstrar como aquela chave se materializa nos ensaios que compõem o *Ressentimento da Dialética* (1996), símbolo daquela mudança.

Palavras-chave: ideia, formação, *intelligentsia*, liberalismo, centro-periferia.

ABSTRACT

The goal of this work is to examine the intellectual trajectory of Paulo Arantes, from a professional graduated in philosophy, specialized in German classicism, to a thinker who addresses the *Brazilian matter*. To do so, we first address the issues involved in the philosophical culture in which Arantes finds himself, developed in *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994) and in *O Fio da Meada* (1996). Next, we present the key of interpretation created by Roberto Schwarz in his essay *As Ideias Fora do Lugar* (1973), since it is from it that Arantes finds the necessary elements for a coherent change in his

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil).

trajectory. Finally, we seek to show how this key materializes in the essays that compose *Ressentimento da Dialética* (1996), symbol of its change.

Keywords: idea, formation, intelligentsia, liberalism, center-periphery.

1 INTRODUÇÃO

Entre os anos de 1975 e 1983, Paulo Arantes escreve os ensaios que abarcam o *Ressentimento da Dialética*, vindo a ser publicado no formato de livro apenas em 1996. Como o próprio autor faz referência, estes ensaios compõem uma virada intelectual em seu trajeto, isto é, de um profissional formado em filosofia, especializado no classicismo alemão para um pensador que se ocupa da *matéria brasileira*. É neste sentido que este trabalho busca mostrar como essa guinada ocorre textualmente. Para tanto, recorreremos em um primeiro momento a seu processo de formação intelectual desenvolvido em *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994) e que é melhor compreendido se for lido junto ao vai e vem que tece a entrevista inventada *O Fio da Meada* (1996b). Nos interessa neste momento destacar os desdobramentos paradoxais que a Faculdade de filosofia, pensada enquanto projeto modernizador e que, embora bem-sucedida, não possibilitava a Arantes uma autonomia – tal qual preconizado pelo departamento francês que o formara – quando seu objeto mudava de Hegel para a *matéria brasileira*, problema este que já o rondava desde a elaboração de sua tese. Esta possibilidade se enunciará com a chave desenvolvida por Schwarz em *As Ideias fora do Lugar* (1973) na qual elucidaremos no segundo momento do trabalho. Compreendida esta questão, passaremos para a terceira e última parte do texto onde aquela chave assegurará nosso autor um pensamento autônomo com vistas àquele novo objeto, em que sentido? Naquele que viabiliza o desenvolvimento do *Ressentimento da Dialética*, isto é, ensaios os quais Arantes compreende a experiência intelectual que forma a tradição do Idealismo e Romantismo Alemão, atinando a seu momento crucial, isto é, a dialética. A investigação desenvolve-se aqui, no entanto, não em um sentido filosófico – por um caminho diverso e *próprio*, Arantes busca desrecalcar o sentido histórico-social da experiência intelectual do classicismo alemão ora implicado negativamente no processo contraditório de socialização capitalista e que por estar situado à periferia deste pro-

cesso, tornava-se possível estabelecer uma ponte com o seu novo objeto – a *matéria brasileira*, uma constante em todas suas obras subseqüentes.

2 FORMAÇÃO DA CULTURA FILOSÓFICA USPIANA E MUDANÇA DE BONDE

Em 1994 é publicado *Um departamento francês de ultramar*: livro que reúne cinco ensaios no qual Paulo Arantes discorre sobre diversas temáticas, entre elas, a geração que o formara, a filosofia universitária, o sentido da filosofia em um país de matriz colonial, a recepção acrítica das ideias que vem do exterior, os debates em torno da ideia de uma filosofia nacional etc. Nos parece que todas estas questões são mobilizadas por meio do seguinte paradoxo: como um projeto pensado pela oligarquia paulista de implantação da filosofia francesa no curso dos anos 1930 em São Paulo tornou-se bem-sucedido, completando-se nos anos de 1960 em pleno processo ditatorial?

Ora, se o projeto que cria o “departamento” onde Arantes formara-se “deu certo”, por que ele em determinado momento decide abandonar o bonde dos especialistas, no seu caso do classicismo alemão, para um bonde oposto que percorre os trilhos da *matéria brasileira* tal qual dedicava-se há muito Antônio Cândido, Roberto Schwarz e Cia? Como se sabe, a história desta guinada intelectual é demonstrada na entrevista inventada *O Fio da Meada* (1996) e também em outras (2000; 2017). Como a trajetória não é das mais simples, produzindo inclusive uma série de incompreensões, nos propomos aqui a apresentar textualmente os argumentos considerados por nós mais importantes para este percurso, sem evidentemente nenhuma pretensão de esgotá-los.

Assim sendo, nos parece pertinente ler os ensaios que compõem o *Departamento* – como está sugerida na questão inicial – em um sentido mais amplo de modernização brasileira que no seu processo de contradição próprio implica também a expansão da experiência cultural. À vista desta está a Revolução de 1930, lida por alguns intérpretes como “um eixo catalisador” (Cândido, 1984: 27) crucial, uma vez que, dela desdobram-se reformas importantes nos currículos escolares, a criação de Universidades novas, o surgimento de alguns clássicos do pensamento social brasileiro¹, acontecimentos estes já bastante beneficiados pela experiência liber-

¹ É deste período que emergem as obras *Casa Grande Senzala* (1933) de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1935) de Sérgio Buarque de Holanda; *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942) de Caio Pra-

tadora propiciada pelo modernismo dos anos de 1920. É, portanto, dentro deste cenário mais amplo que a oligarquia paulista com seus setores intelectualizados, buscando usufruir do que havia de mais moderno em seu tempo decide criar a Faculdade de Filosofia Ciências e Letras² em 1934 em confronto direto com o regime de Getúlio Vargas³. Assim o fazem trazendo professores franceses como Claude Lévi-Strauss, Jean Mangüé, Martial Gueroult, Gérard Lebrun que junto aos “modernistas veteranos e jovens intelectuais que o abalo de 30 colocara em estado de atualização acelerada” possibilitou um “encontro que ninguém marcará” (Arantes, 1994: 86) o qual formará a geração de professores de Paulo Arantes, este que ingressa na Universidade em 1965, quando a formação da filosofia estava para se “completar”.

Naturalmente, o público que compõe essa primeira geração de alunos do qual Arantes refere-se era aquele de espírito majoritariamente pequeno-burguês e que sociologicamente correspondia à classe média⁴ que sentia sua experiência intelectual tolhida pelo atraso do país frente ao curso do mundo. Em consequência disso, entendiam a construção da Faculdade como um passo civilizatório importante que, de alguma maneira, a libertava das amarras do presente. É neste sentido que Arantes refere-se à faculdade como “liberal na forma, oligárquica no fundo” (Arantes, 1994: 16), para em seguida problematizar a ambiguidade que aquele mesmo passo engendraria consigo. No que consiste essas ambiguidades e quais os seus limites para aquilo que vislumbrava Arantes para o seu percurso intelectual é o que nos interessa aqui.

Conforme discorre nosso autor, os alunos que ingressavam no “departamento”⁵ formavam-se segundo o método estrutural em história da filosofia, tal qual se desen-

do; sendo possível acrescentar ainda um quarto clássico: *Formação Econômica do Brasil* (1958) de Celso Furtado, conforme acrescentará posteriormente Francisco de Oliveira.

² Hoje USP, sendo a faculdade de filosofia concernida à FFCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

³ É importante destacar que Vargas tinha uma relação ambígua com estes setores intelectualizados – inclusive socialistas –, que lhes foram de grande serventia na medida que apoiaram todo o seu projeto de industrialização, compreendido neste contexto, como uma etapa fundamental para a formação de uma classe trabalhadora assalariada que levadas à contradição extrema entre Capital e Trabalho, levantar-se-iam rumo à Revolução Brasileira.

⁴Nas palavras de Arantes, “a gente pequeno-burguesa que procurava naqueles cursos uma espécie de alforria, como os professores primários [Giannotti era um deles], os filhos de fazendeiros arruinados pela crise” (1994:69). Mais uma vez esse argumento aparece em uma entrevista do nosso autor, concedida ao Pet de Filosofia da mesma instituição (2017).

⁵Departamento Ultramar, é uma tirada feita por Foucault na ocasião de uma visita à São Paulo em 1965.

volvía contemporaneamente na França, isto é, à maneira de Goldschmidt, Gueroult entre outros. Proceder desta maneira significa simplesmente ater-se aos textos da tradição filosófica, qualquer que seja o autor/a, atendo-se à ideia central de um texto filosófico, independentemente de seu valor de verdade ou falsidade. Como isso seria feito? Mediante o aprimoramento rigoroso de interpretação de textos que levaria progressivamente os estudantes a um aprendizado autônomo, isto é, afeitos à especulação própria da atividade filosófica, tudo isso, tendo em consideração que “se é verdade que não se pode jamais ensinar filosofia a não ser historicamente, como queria Kant, a leitura dos clássicos” viria a ser então “o único meio de aprender a filosofar” (Arantes, 1994: 72). Desta formação cultural versada na filosofia tal qual ocorrera na França, ao mesmo tempo que desdobra-se já no seu momento de especialização universitária, destituída, portanto, de qualquer implicação histórica, acabaria por operar quando desembarcada na realidade paulista “a serviço da atualização de um país periférico”, sendo portanto, este o “lastro histórico” (Arantes, 1994: 87) elencado por nosso autor, que o leva a pensar a filosofia enquanto problema no Brasil.

De que maneira essa atualização é pensada por Arantes? Justamente naquela que propicia uma maneira nova de ater-se aos textos filosóficos, uma vez que junto ao método, trazia-se consigo um “antídoto eficaz” (Arantes, 1994: 20) contra metodologias de ensino dogmáticas bastante recorrentes a esta altura da formação do país, vindos de todas as partes, desde as faculdades de direito e economia no Brasil – passando evidentemente pelos movimentos sociais de esquerda – até as “febres novidadeiras” (Arantes, 1994: 20) que vinham do exterior e que sempre ocupavam um espaço significativo na imaginação⁶ dos setores intelectualizados. Nesta atualização, ou nesse “lado menos conservador da nossa modernização” (Arantes, 1994: 79), importa compreender que pela primeira vez pode-se ler um texto de filosofia com o olhar treinado à “Crítica-exame” e não à “Crítica-rejeição” (Arantes, 2017: 22), suspendendo portanto os juízos previamente postos sobre um texto ou um autor a ou b.

Um segundo elemento positivo do método que nos interessa de perto é de que ele funcionava também contra as tentativas de fabricar algo como uma “filosofia nacional” ou gênero semelhante no sentido de que quem se ocupa da filosofia

⁶Paulo Arantes destaca o desconforto que Lévi-Strauss e Mangüé tinham em relação aos seus alunos, qual seja, o “apetite verdadeiramente macunaímico” com que se consumia “as grandes marcas filosóficas internacionais” (1994:84).

“contribui e se inscreve num processo histórico de elaboração nacional” (Cândido apud Arantes, 1994: 92). A noção que rege este esforço de contribuição nos parece ser bastante ilustrativa em uma carta de Antônio Callado a Celso Furtado de 1965 – ambos em exílio – ocasião em que o primeiro escrevia *Quarup* (1967) e o segundo principiava por pensar no que veio a ser posteriormente um número especial sobre o Brasil na revista *Temps Modernes*:

“Eu às vezes me pergunto se essa ideia de que devemos, no nosso setor, fazer alguma coisa para que um país como o Brasil deixe de andar de quatro e ande feito gente não é uma espécie de autotapeação, ou projeção de uma certa vaidade pessoal. Queremos talvez ter um *respectable passport*. Mas mesmo descontando tudo isso acho que tem um lado certo isto da gente não poder aceitar a ideia do enorme sofrimento da imensa maioria dos brasileiros devido apenas à nossa incompetência e preguiça de *get things done*. Dilemas como o do Brasil no momento (...) só ocorrem num país de ambiciosos e preguiçosos: os primeiros fazendo política pessoal e os outros escrevendo romance em casa”. (2021: 34-35)

A carta escrita apenas um ano depois do Golpe Militar de 64 e que apresenta uma certa desconfiança⁷ para com aquilo que se fazia – tamanho a fissura ocasionada pelo Golpe – seria compreendida anos depois como uma “cultura de oposição que veio a amadurecer em plena ditadura” na qual aqueles que permaneceram “estudando, ensinando, editando, filmando etc”, mesmos desacreditados e sem saberem se estavam fazendo o correto, acabavam contribuindo “para a criação, no interior da pequena burguesia, de uma geração maciçamente anticapitalista” (Schwarz apud Arantes, 1994: 52-53). Em outras palavras, estamos às voltas com um engajamento muito comum da época, em que cada qual, à sua maneira, dentro da divisão intelectual do trabalho, buscava pensar o Brasil na sua imbricação de passado colonial e escravagista – os tais “complexos nacionais” (Arantes, 1996b: 94) de que se ocupava a sociologia, a economia, a literatura e mesmo o cinema⁸. O que caberia nesta conjuntura à filosofia? Evidentemente algo distante deste sentido, justamente porque a hora histórica da filosofia neste tempo do mundo distanciava-se, por exem-

⁷Ou mesmo um mal-estar se quisermos pensar nos termos que Arantes desenvolve no *Sentimento da Dialética* (1992)

⁸*Brasil: Tempos Modernos* (1979): número especial organizado por Celso Furtado no exílio é ilustrativo neste sentido. Trata-se de um número que reúne uma série de pensadores da época, entre os quais o próprio Furtado, Fernando Henrique Cardoso, Hélio Jaguaribe, Florestan Fernandes, José Leite Lopes, Antônio Callado e também Jean-Claude Bernadet sobre o cineasta Glauber Rocha. A reflexão central aqui é o Brasil pós golpe de 64. Provocativa também é a fala de Paulo Arantes sobre esse número (Arantes, 1996b: 139)

plo, da filosofia da ilustração francesa, isto é, aquela filosofia “socialmente relevante” (Oliveira, 202: 111) que esgotara-se nas reviravoltas de 1848⁹. Qualquer leitor minimamente familiarizado com Marx conhece a tese do *18 de brumário de Luís Bonaparte* de que as ideias primordiais daquela filosofia – liberdade, igualdade e fraternidade – ruíram com o malogro do sufrágio universal, nas palavras de Marx: “tudo desapareceu como se fosse uma quimera diante da fórmula mágica pronunciada por um homem que não era considerado mestre-feiticeiro nem pelos seus inimigos” (2019: 31). O tempo de ilusões para com a filosofia estava acabado – completa Arantes: “ela literalmente ficou sem assunto, perdeu de vez seu objeto” (1996b: 31). Este fim da filosofia, como se sabe, não a impede de seguir operando, mas agora, sob a couraça epistemológica que desenvolvia-se desde Kant e que funcionando “para uso próprio”, acabava por perder qualquer vínculo com a história que a circunscreve. Tratava-se agora de um novo tipo de filosofia, isto é, a filosofia universitária que estendida também até o neokantismo – de que o público paulistano conhecia bem, pois era ela que havia sido importada – mantinha-se atuando sob os parâmetros bases inventados por Kant. O sentido, no entanto, desta nova forma de filosofia parecia deslocado no extenso livro *Consciência e Realidade Nacional* (1960) de Álvaro Vieira Pinto, aqui se é verdade que não se tinha “menor referência histórica” que permitisse “saber tratar-se do Brasil e nem do subdesenvolvimento” (Arantes, 2005: 13), era disso que se havia, nas palavras de Arantes:

“É um projeto completamente desatinado, sem sentido: é como se ele fizesse uma fenomenologia à maneira hegeliana – uma fenomenologia do Espírito funcionando num país, o Brasil, até chegar ao Absoluto que é a nação. E, assim como a Fenomenologia do Espírito começa na consciência natural, o Prof. Álvaro começa na consciência ingênua, que é a consciência colonizada, ideologizada, reificada, e passa por uma sequência de transformações, chegando até a consciência crítica, que é a consciência crítica da massa nacional, que toma consciência revolucionária por meio do trabalho, entre outras coisas, e da condição de subdesenvolvimento. Essa consciência crítica provoca, portanto, uma explosão, a

⁹Duas considerações importantes neste sentido. A primeira é que este fim da filosofia não significa o bloqueio de qualquer pensamento crítico, como se sabe, é deste momento que se desdobra a crítica da economia política. O segundo é que Lukács desconsidera este fim e segue filosofando em *História e Consciência de Classe*, o que terá alguns custos, mas que também ocorre de maneira bem-sucedida e “irrepetível” (Arantes, 1996b: 45) justamente porque está localizada numa situação histórica muito particular que era o horizonte da Revolução Russa. (Arantes, 1996b: 45-52)

manifestação de uma verdade, um absoluto, que é a nação. É genial esse projeto, e ao mesmo tempo louco. (Arantes, 2005: 13)

A imprecisão deste livro é criticada por Padre Vaz em uma resenha de 1962, mas já em 1960¹⁰ o faz Gerard Lebrun em seu ensaio *A realidade nacional e seus equívocos*, demonstrando ser o texto de Vieira um infundado desejo e sobretudo um “decalque nacional-existencialista” (Lebrun apud Arantes, 1994: 91). Posterior a Lebrun, Bento Prado Jr. retoma à questão mostrando a inconsistência dos seus “pressupostos epistemológicos básicos”(Arantes,1994:93), isto é, a autonomia, a especificidade do discurso filosófico que estaria em cheque com a então ideia¹¹. Em resumo e para o que nos interessa: se é verdade que fazia sentido toda uma geração de estudiosos engajados na reflexão sobre o Golpe de 64, o subdesenvolvimento com suas imbricações raciais e de classe – e também de gênero se atinarmos à *Mulher na Sociedade de Classes* (1969) de Heleieth Saffioti – no qual se ocupavam artistas, sociólogos, críticos literários, economistas e afins, o seu sentido se perdia quando era transportado para a filosofia, pelas razões já expostas que orientam a filosofia neste momento histórico.

Ora, se a pretensão de uma filosofia desta ordem não tinha nenhuma razão de ser, o mesmo não se poderia dizer – ao menos em tese – da possibilidade de uma formação filosófica com aspiração de “obra”, tal qual permite-se compreender a partir do que Antônio Cândido desenvolve em *Formação da Literatura Brasileira* (1959). A compreensão também dessa impossibilidade é analisada por Arantes a partir do caso de José Arthur Giannotti, aluno da primeira geração do departamento, professor de Paulo Arantes, autor de um “livro muito original sobre a Dialética do Trabalho em Marx, seguido logo depois por um notável enquadramento do positivismo althusseriano, então hegemônico naquela segunda metade dos anos 60” (Arantes, 1996b: 18) e que quando examinadas em conjunto reforçava “a impressão de que era iminente a abertura de uma janela para o mundo contemporâneo, como davam a entender as páginas finais do livro sobre a implosão da sociedade do trabalho” (Arantes, 1996b: 18). Todo este encadeamento de ideias próprias cujo horizonte parecia ser o daquela aspiração sofre uma fissura quando ele decide estudar o autor da moda: Ludwig Wittgenstein. O que significa propriamente essa

¹⁰O ensaio é originalmente escrito em francês, e posteriormente traduzido para o português em 1963.

¹¹ Bento acrescenta ainda o fato de que esta ideia se afinava com um “preconceito psicologista que confundia o pensamento filosófico com a expressão de uma alma ou de um espírito cuja natureza permanece inalterada ao longo da história” (Arantes, 1994: 103).

virada de Giannotti? Para nosso autor, essa quebra diz respeito àquele mesmo *lastro social* que mencionamos no início e que “tem tudo a ver com a formação nacional encalacrada” (Arantes: 1996b: 21) de que se ocupa toda a *intelligentsia* nos anos 60. Nem mesmo aquele “antídoto” do qual trazia consigo o método estrutural francês daria conta de mitigar a objetividade gritante da *matéria brasileira*, que “rouba o fôlego e a seriação das ideias” (Arantes: 1996b: 24) da gente letrada do país. Seguindo o argumento de Cândido¹², Arantes nos mostra que a fissura em meio ao desenvolvimento teórico de Giannotti, encontra eco nas interrupções abruptas do crítico sergipano Silvio Romero (1851-1914), ocasião em que ele ia “devorando e abatendo quanta doutrina nova lhe surgisse pela frente, substituindo um arremedo por outro” e que “na condição de cidadão de uma cultura reflexa, imaginava que só poderíamos nos desenganar de uma ilusão sob a tutela de outra, mais recente e poderosa” (Arantes, 1996b: 21). Em outras palavras, o corte abrupto de Giannotti no meio do que parecia se encaminhar como um pensamento filosófico endógeno, deixava transparecer o fato de que não há “linha evolutiva que resista ao menor solavanco de que esta sina de sociedade mal-acabada é particularmente vulnerável” (Arantes: 1996b: 23). Ficava comprometido assim o entendimento de uma formação filosófica nos termos da formação da literatura em Antônio Cândido. O que, mais uma vez, não impede que a filosofia continue operando no Brasil atendo-se às temáticas que atravessam qualquer outro lugar do mundo. Este funcionamento, no entanto, operava de maneira peculiar quando encontrava-se com o marxismo, sendo o caso Giannotti mais uma vez sintomático, uma vez que o filósofo – e não cientistas sociais, militantes ou economistas – fora convidado a ser mentor intelectual dos estudos sobre o *Capital* no Seminário Marx¹³. Tal qual lia-se qualquer outro texto, estudava-se Marx priorizando sobretudo seu método, o resultado foi a produção de livros hoje clássicos, primeiro *Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico* (1964) de Fernando Henrique Cardoso e depois *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial* (1973) de Fernando Novaes; a implicação, no entanto, que a teoria de Marx tinha na história ficava evidentemente de fora das exímias explicações de texto.

É dentro deste universo de tamanho “bem paulista” que Arantes conclui seu bacharelado em 1967, leciona já em 1968 na mesma instituição a convite do pró-

¹²Trata-se aqui do estudo de Antônio Cândido “O método crítico de Silvio Romero” publicado em 1988.

¹³Funcionou entre 1958 e meados de 1960. (Schwarz, 1999), (Nobre:1999), (Sadder, 2017)

prio Giannotti, e encaminha-se para a França em 1969 para completar sua formação no doutorado. Nesta ida que ocorre, já tendo sido declarado o AI-5 no Brasil, faz-se importante mencionar – ainda que muito brevemente – que com ele também se encaminharia o espírito de toda uma “geração que tivera a chance histórica de aprender a pensar – e a escrever – refletindo sobre o Brasil” (Arantes: 1996b:63). Trata-se aqui dos membros da *Revista Clima*¹⁴, alguns dos primeiros alunos formados na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras. Esta influência que renderia ao menos um capítulo não nos será possível de ser feita neste trabalho, importa, no entanto, reprisar para fins elucidativos, o testemunho do próprio Arantes: “quem cuida de filosofia no Brasil, pelo menos segundo o figurino mais apertado da escola exigentíssima em que me formei, está praticamente condenado a se desinteressar, em termos profissionais sobretudo, pela realidade próxima do país” (Arantes: 1996b: 92). Assim sendo, nosso autor direciona-se para a França onde realiza sua tese de doutorado *Hegel e a Ordem do tempo* em 1973, publicado no Brasil em português somente em 1981. Concerne à Arantes neste estudo mostrar a centralidade do trabalho em Hegel, tendo como principal referência filosófica *A Paciência do Conceito* de Gérard Lebrun e a leitura de Marx da *Fenomenologia do Espírito*. O resultado é um trabalho marxista – nos termos uspianos – do “primado do ponto de vista lógico sobre o baixo nível ‘historicista’ (dos gramscianos, por exemplo, ou do Lukács dos anos 20)” (Arantes, 1996b: 89). Entre a execução de sua tese e seus estudos sobre o Brasil, via Roberto Schwarz, que também realizava sua tese na França, detinha-se mais pormenorizadamente àquele Lukács, isto é, o *Jovem Hegel* e *Goethe e seu tempo*, às correspondências entre Schiller e Goethe, à Heinrich Heine, enfim, a toda filosofia clássica alemã que sustentava o galho no qual seu objeto provinha. O assunto destes alemães, no entanto, era considerado como excesso de historicismo¹⁵ na escola francesa onde formava-se e, portanto, não tinha como ser incorporado em uma tese de filosofia.

Entre o fluxo de leituras e a escrita da tese, do qual já apercebera-se percorrer “por uma pista inexistente” (Arantes, 2004:270), nosso autor depara-se quase que

¹⁴A revista foi criada em 1941 e circulou até 1944, com ideia inicial de Alfredo Mesquita e estímulo crítico vindo do professor Mangué, os escritores que compunham a revista eram: Antônio Cândido, Gilda de Mello e Souza, Paulo Emílio Salles Gomes, Lourival Gomes Machado, Décio de Almeida Prado, Ruy Coelho (com contribuições de Mario de Andrade, Drummond, entre outros). Também a revista carimbou o apelido de “Chatos-Boys” por Oswald de Andrade. Para um panorama inicial ver (Cândido:1974), (Magno, 1992)

¹⁵ Assim como já era o assunto de Cruz Costa se atinha, figura fundamental para Arantes na qual ele se ocupa por um tempo quando volta da França.

em primeira mão com *As Ideias Fora do Lugar* (1973) onde Schwarz fornece uma chave interpretativa nova, isto é, o ponto de vista bifronte centro-periferia, que possibilita revelar o fundo falso da modernização global de que as periferias a partir do século XIX são partes efetivas, passando pelo Brasil, Itália, Rússia, mas também a Alemanha de que se atinha Arantes. Esta chave fornecida por Schwarz propiciava à Arantes o retorno daqueles estudos ora considerados historicistas, permitindo-o compreender melhor a questão que ele já se colocava, mas não tinha elementos ainda para elaborar, qual seja: “ler Hegel e a tradição filosófica pelo filtro do *Capital* e, uma vez postas as coisas em perspectivas no seu devido lugar, atinar com o *nexo social* que emprestava substância às idas e vindas da Dialética Hegeliana” (Arantes, 1996b: 90). Se nosso autor conseguisse mostrar esse *nexo social* de forma coerente, ele estaria apto para mudar de bonde junto àqueles da Geração Clima, sem que precisasse fazer um curso de ciências sociais ou algo dessa natureza. Como os depoimentos de Arantes mostram, ao voltar para o Brasil com sua tese feita, nosso autor segue lecionando suas aulas de classicismo alemão e Lógica, mas também participando dos congressos da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) onde o destaque visivelmente girava em torno daqueles trabalhos engajados no processo de transição democrática que se anunciava. Sucede-se que no congresso de 1975 Giannotti ao proferir sua palestra *Por que Filósofo?* acabará não só colocando na ordem do dia um fenômeno contemporâneo onde o filósofo/a tem sempre uma palavra final sobre qualquer questão¹⁶, como também passara por “ressuscitar um projeto onde a reflexão autônoma” deveria caminhar junto da “reflexão objetiva do processo social” (Arantes, 1996b, 286), isto é, mesmíssima questão elencada por Álvaro Vieira Pinto nos anos 60, em uma hora histórica pra lá de esgotada. Ocorre que este acontecimento parece ser digamos o gatilho que impulsiona de vez Arantes a retomar seus estudos sobre o chão social alemão que no século XIX também estava às voltas daquele entrecruzamento, mas que desenrolava-se de maneira refratária como ele demonstrará no *Ressentimento da Dialética*, imbuído como se sabe da lente schwarziana no qual nos dedicamos a seguir.

¹⁶Há longas considerações sobre a filósofa Marilena Chauí também neste processo.

3 AS IDEIAS FORA DO LUGAR E O ABALO DA CREDIBILIDADE DO LIBERALISMO

Compreendido o percurso que se estabelece entre o término da tese de doutorado e a mudança de bonde que se materializará na escrita do *Ressentimento da Dialética*, podemos enfim explicitar como os textos que o compõem são influenciados pelo ensaio *As Ideias fora do Lugar* (1973). Tal ensaio bastante conhecido e igualmente mal interpretado¹⁷ integra o primeiro capítulo da tese de Roberto Schwarz – realizada também na França – e que veio a ser publicada como livro *Ao vencedor as batatas* no Brasil em 1977. Interessa a Roberto compreender a primeira fase de Machado de Assis (Schwarz, 2012a) em paralelo à vida ideológica que atravessa o curso do mundo no momento em que seu autor escreve, isto é, ao longo do Século XIX, período em que o Brasil havia recém-adquirido sua independência política de Portugal (1822) e que o capitalismo liberal na Europa entrava em decadência. É neste sentido, que sob influência de Marx e Lukács, Schwarz nos lembra que o desenvolvimento dos ideais burgueses produzidos no processo de formação nacional tanto na França quanto na Inglaterra – países compreendidos como mais “avançados” à época – de alguma maneira uniam os interesses do povo aos dos intelectuais de modo a forjar um pacto de classe importante, isto porque ao romper com as amarras que a servidão impunha ao modo de produção capitalista que se desenvolvia, um horizonte de expectativas novo se abria, permitindo a expansão de valores políticos, econômicos, científicos, estes que sabidamente compunham o crivo de realidade na modernidade, isto é, do capitalismo liberal. Via de regra, esta é a leitura marxiana clássica do processo de modernização do Estado, criador do modo de produção capitalista, contudo, a interpretação que Schwarz traz à tona com seus estudos sobre Machado de Assis é a de que quando este mesmo projeto de racionalização é investigado sob uma chave bifronte – centro x periferia – a

¹⁷São muitas as incompreensões que se estabelecem a partir deste texto, talvez a mais recorrente seja aquela em que o autor pressuporia o fato de que as ideias “teriam um lugar” e que no “Brasil estariam em um lugar errado”. O suposto imbróglio é esclarecido pelo próprio autor em *Por quê as Ideias Fora do lugar*, em 2009, nomeadamente – “Ora, é claro que nunca me ocorreu que as ideias no Brasil estivessem no lugar errado, nem aliás que estivessem no lugar certo, e muito menos que eu pudesse corrigir a sua localização – como o título sugeriu a muitos leitores. Ideias funcionam diferentemente segundo as circunstâncias. Mesmo aquelas que parecem mais deslocadas, não deixam de estar no lugar segundo outro ponto de vista. Digamos então que o título, no caso, pretendeu registrar uma sensação das mais difundidas no país e talvez no continente – a sensação de que nossas ideias, em particular as adiantadas, não correspondem à realidade local –, mas de modo nenhum expressava a opinião do autor”. (Schwarz, 2012c: 165-171)

questão ao mesmo tempo que se complexifica acaba por fornecer um ponto de vista privilegiado para compreensão daquele processo, pois acaba revelando seu núcleo orgânico – ou seu fundo falso – comprometendo igualmente sua credibilidade.

Recordemos que as ideias burguesas desenvolvidas no bojo deste processo em países como França e Inglaterra ancoravam-se, como se sabe, no pressuposto básico da economia política: trabalho livre e igualdade perante a lei. Fez-se necessário uma ampla dedicação por parte da Crítica da economia política para desvendar o véu que encobria estas ideias – liberdade, igualdade e fraternidade – que, se era verdade que eram concebidas como ideológicas, eram no mesmo passo libertárias, pois rompiam com a servidão feudal e com o absolutismo. Circunscrito neste empenho de raciocínio estão estudos sobre o realismo europeu de Lukács. Se tomarmos como exemplo os romances de Honoré Balzac, vemos que quanto mais os/as personagens principais buscam sua autorrealização, agindo sempre de acordo com os valores tidos como parâmetro no capitalismo liberal: desenvolvimento da individualidade, das aptidões, da força de vontade – e que de alguma maneira beneficiaria a todos – mais os fins desses personagens fracassavam, bastando ver como no desdobrar destes romances, os personagens passam a desiludir-se ao se darem conta de que entre aquilo que se almeja enquanto “indivíduo forte” e aquilo que se encontra na ordem social efetiva, há um abismo absolutamente desigual, que demonstra que “a ordem burguesa é contraditória e não cumpre o que promete” (Schwarz, 2002: 123).

Tendo em mente este esquema geral e, no mesmo passo estudando o percurso das ideias na época de Machado de Assis, Schwarz observa que àquelas mesmas ideias burguesas na qual Lukács faz referência no realismo, se é verdade que faziam sentido ainda que ideológico, na França e Inglaterra, pois tinham lastro social – trabalho livre e igualdade perante a lei – quando desembarcam no contexto fluminense de Machado, giravam em falso. No Brasil, a independência política que se realizou na primeira metade do século XIX importando ideias advindas da França, EUA e Inglaterra entravam em choque com a estrutura colonial baseada no trabalho escravo e no latifúndio. Formava-se assim, o “imbróglio brasileiro” que revelaria de um outro ponto de vista, a (ir)racionalidade que fundamentava o capitalismo liberal. Os pressupostos deste inexistiam no Brasil, de forma que, como destaca o autor, “os comerciantes de escravos foram até certo ponto mais capitalistas do que os defensores de Adam Smith, que achavam que antes de tudo era a liber-

dade” (Schwarz, 2012a: 14). Isto é, enquanto nos países centrais fazia sentido todo o esforço que a crítica da economia política teve ao diagnosticar como ideológica aquelas ideias produzidas no bojo do capitalismo liberal, no Brasil as mesmas sequer alçariam o caráter de ideologia – no máximo ideologia de segundo grau, dirá Schwarz – haja vista que o lastro social que as fundamentavam não passavam de uma quimera na realidade social brasileira integralmente assentada no latifúndio, no trabalho escravo e nas relações de favor. As ideias quando atravessavam o atlântico e por aqui desembarcavam “não pareciam importantes” ou, como resume o autor, as ideias eram “como roupas, muito da época, mas desnecessariamente apertadas”¹⁸. Para falar ainda como Schwarz, “o liberalismo passa, na falta de outro termo, a penhor intencional duma variedade de prestígios com quem nada tem a ver” (Schwarz, 2012: 18), sendo, neste sentido, notório o exemplo do *Emplastro Brás Cubas* porque ironiza muito bem a incorporação destas ideias (Schwarz, 2002). O personagem Brás Cubas inventor do então remédio milagroso estava muito mais preocupado com sua projeção como grande cientista ou grande intelectual do que propriamente com o lucro que se obteria com o remédio, o que vai na contramão dos romances realistas, cujos personagens principais, antes da glória ou de qualquer outra honraria, se preocupavam com o lucro¹⁹.

A questão crucial até aqui é a de que o transportamento dos ideais liberais, quando observado sob este ponto de vista, permite com que Schwarz desenvolva a tese de que, ainda que a escravização tenha sido a relação produtiva fundamental no Brasil oitocentista, o “nexo efetivo da vida ideológica” teria mais sentido quando deslocado da produção, para o que ele chama de “mediação quase que universal”, que são as *relações de favor* daqueles que não são nem latifundiários nem escravos, isto é, que são “livres”, mas que são estruturalmente dependentes de forma direta ou indireta dos detentores de terra e de escravizados. Digamos que este terceiro setor que é livre, mas dependente, terá um papel absolutamente indispensável na vida ideológica do país, pois abarca não só aqueles que tem pequenas propriedades, como também artesãos, intelectuais, pequenos operários, funcionários

¹⁸A filosofia fictícia do humanismo colocada na boca do personagem Quincas Borba que aparece no romance de mesmo nome em Machado de Assis e, posteriormente, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* é um exemplo célebre da inadequação dessas ideias que vêm de fora.

¹⁹Esta relação de que a ação dos sujeitos escapam da lógica utilitária é uma questão recorrente nos ensaios de Paulo Arantes, a exemplo da sua leitura (a partir de Hannah Arendt) sobre os horrores dos campos de concentração que mostravam-se muitas vezes como ações de cunho anti-utilitários, tal como é desenvolvido no ensaio “Sale Boulot”, segunda parte do livro *O Novo Tempo do Mundo* (2014)

públicos e até mesmo profissionais liberais. Todos eles, de uma maneira ou de outra, dependem do favor dos grandes proprietários de terras brasileiras para seguir a reprodução da vida²⁰. Isto é, no Brasil toda aquela ideia de indivíduo forte que vigora de alguma maneira na Europa ao menos até 1848 – momento em que explicitamente o liberalismo colapsa – por mais que tenha sido absorvida pela classe dirigente e letrada do país, acabava de alguma maneira correndo no vazio, no nada. Esta pista vazia será percorrida por Roberto também em *Um mestre na periferia do capitalismo* (1990), momento em que o autor se atém ao Machado da maturidade, isto é, aquele que se desenvolve a partir das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Neste momento, o vaivém ideológico brasileiro passa a ser compreendido a partir da classe dirigente brasileira²¹ que vivera de forma sempre formidável materialmente, sem que, no entanto, deixasse obliterar o “vexame pátrio” de viver sincronicamente, com o “mercado e o progresso internacional”, a escravização e as formas mais brutais de clientelismo. Percorrendo, portando, esta pista vazia já enunciada na primeira fase de Machado de Assis, Roberto Schwarz escreve o ensaio *As ideias fora do lugar*, concebendo uma chave-reflexiva própria para compreensão do Brasil na sua imbricação com as formas de racionalização do Capital como um todo. O que significa, dentre tantas coisas, que a interpretação de que o Brasil é um país deficitário, carente de progresso, pouco moderno ou algo que o valha é uma interpretação não só imprecisa, mas falsa, porque o seu nexo-social para falar com Caio Prado Jr, expõe o lado negativo da modernização capitalista de que é parte efetiva. Em outras palavras, quando Schwarz percorre as indeterminações do liberalismo brasileiro expressas na ironia machadiana, ele acaba por criar uma chave inédita para crítica da ideologia, que diferente da ideologia marxiana, revelam que “a ordem burguesa no seu todo não se pauta na ordem burguesa” (Schwarz: 2002: 125).

²⁰Para um estudo detalhado sobre essa questão central na obra de Machado, ver *Visões do Agregado em Machado de Assis* (2017), de Flávia Gieseler de Assis. Nos interessa destacar este ponto na medida em que Arantes, ao se debruçar sobre a Alemanha do século XIX, o fará buscando compreender o limbo e, por que não dizer, a relação de dependência, na qual a *intelligenstia* alemã assentava-se, haja vista que na divisão internacional do trabalho que se estabelecia na esteira da modernidade, ela ficara de fora do pacto de classe (proprietários e nobreza), ao ponto de seu pensamento tornar-se impotente politicamente, quando comparada à de seus pares em França e Inglaterra, cujo chão social estava ancorado nos pressupostos da economia política que nos referíamos há pouco.

²¹Dirá nosso autor: o “enredo machadiano diz que a vida de nossos ricos foi excelente, mas – nas palavras de Oswald – corrida numa pista inexistente” (Schwarz, 2002: 123).

4 AS IDEIAS ILUMINISTAS REFRATADAS NA INDETERMINAÇÃO DO LIBERALISMO ALEMÃO

Após a fundação reacionária da unidade alemã, esse caráter retrógrado foi estilizado em termos ideológicos como se justamente a Alemanha tivesse sido vocacionada para superar as contradições da democracia moderna em uma “unidade superior”.

Georgy Lukács.

Tendo explicitado as principais questões que atravessam o ensaio *As Ideias fora do Lugar*, podemos prosseguir para a sua influência no *Ressentimento da Dialética*, qual seja: uma chave crítica para interpretação do liberalismo a partir do eterno girar em falso das ideias iluministas que desembarcavam no lado leste do Reno, isto é, a partir do que Paulo Arantes chama de “indeterminação do liberalismo alemão” (Arantes, 1996: 366). Como principiamos por sugerir há pouco, a ideia de indeterminação do liberalismo pode ser usada tanto para o caso brasileiro, como para o caso alemão, sendo importante destacar que ainda que seja Arantes quem nomeia a questão nestes termos, é de Schwarz sua inspiração fundamental. Para o caso alemão, comecemos por remorar algumas das questões centrais que permeiam o seu processo de modernização, já bastante recorrente em torno do que se convencionou chamar de *Miséria Alemã*. Nesta literatura, problematiza-se as razões pelas quais a Alemanha, diferente de seus pares – que entre os séculos XVII e XVIII já haviam feito a Revolução Francesa e Industrial – findava atrasada no desenvolvimento histórico moderno. Este processo de que se ocupa Marx na *Ideologia Alemã* e na *Sagrada Família* ocorre com especial atenção à correlação entre teoria social burguesa e as relações de classe. Como vimos há pouco, este desdobramento, quando visto desde a França e a Inglaterra, mostrava-se “libertador”, pois rompia com as amarras que a servidão feudal exercia, agora incompatíveis com o processo de racionalização do Capital cada vez maior e que necessitava cada vez mais de força de trabalho livre para valorização do valor. É na constituição deste terreno que as sociedades nacionais passavam a se consolidar encimadas sobre o véu ideológico das teorias sociais burguesas e que operavam sob os pactos de classe que ora se estabeleciam. Em outras palavras, para que a formação nacional se efetivasse foi necessário que

ela aparecesse “sob a forma de um projeto mais ou menos consciente baseado na linguagem universal: sociologia, economia, filosofia política” (Oliveira, 2021: 104). É neste sentido que a literatura nos mostra que, tanto a França quanto a Inglaterra, já no fim do século XVIII dispunham de formações nacionais consolidadas. A Alemanha, no entanto, que findava atrasada neste percurso, tornar-se-á objeto de reflexão para uma série de pensadores alemães, entre eles Goethe, Schiller, o jovem Hegel e posteriormente Marx. Atento a este descompasso histórico alemão no qual estes autores estavam inseridos György Lukács²² buscará refletir a questão em *O Jovem Hegel e Goethe e seu tempo*²³, leituras estas que Arantes também se ocupa para a questão que perscruta. Antes de prosseguir é, no entanto, importante ressaltar que o interesse dos pensadores alemães não é aquele em que se busca encontrar, digamos, uma saída nacional para superação do então estado das coisas²⁴. Interessava a eles compreender as razões pelas quais a Alemanha se tornara uma “espécie de câmara de decantação da civilização burguesa” (Arantes, 1996b: 177), o que implica compreender a modernização alemã em um sentido amplo, na qual a “Revolução Francesa, o período napoleônico, a Restauração e a Revolução de Julho” são pensados como acontecimentos essenciais, à maneira que desenvolve Lukács: “todo escritor alemão significativo não só pisou o chão de seu desenvolvimento pátrio, mas foi, ao mesmo tempo, em maior ou menor grau, um contemporâneo elaborador e aperfeiçoador compreensivo, e o reflexo espiritual desses eventos mundiais” Lukács (2021: 36-36).

Partindo, portanto, dessa elaboração feita por Lukács, Paulo Arantes buscará compreender, mas sobretudo recompor, uma “história da modernização através da *intelligentsia*”; para esse objetivo, nosso autor principia por nos mostrar como “se dá

²²Uma observação preliminar é o fato de que Lukács se afasta da oposição *Sturm und Drang* versus *Aufklärung*. Enquanto Goethe foi fortemente influenciado por Voltaire e também pela literatura francesa contemporânea (Stendhal, Balzac etc); Rousseau e Diderot já apresentavam fortes tendências para a dialética. (Lukács, 2021: 36). Este é o pressuposto básico para compreensão da modernização em Arantes.

²³E também na *Destruição da Razão* (2021), do qual Arantes se apoia, sem entretanto glosar o que ele caracteriza como “polêmica doutrinária”, isto é, a tese de Lukács de um irracionalismo reacionário combinado a crítica do progresso, advindo de Nietzsche e Schopenhauer e que em última instância desembocaria no nazismo.

²⁴Encontrar saídas nacionais com base na chave teórico-política do marxismo, a exemplo da “via prussiana” será a maneira com que o marxismo brasileiro (industrializante como lembra Schwarz) compreenderá a questão nos anos de 1960 momento onde a superação do subdesenvolvimento constituía mais um capítulo da “obsessão nacional” de superar a condição colonial-periférica que em tese era o que emperrava o progresso. Essa questão aparece em forma de diálogo em (Arantes, 1996b: 176).

a passagem do iluminismo para a dialética e como, já no iluminismo, há dialética” (Arantes, 2004: 39). Este caminho é crucial, pois é à sombra dele em que a figura (inédita) do Intelectual teorizada por Kojève vem à tona, a partir de sua intuição sobre aquela figura na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, fundamentalmente nas passagens que concernem ao *Sobrinho de Rameau* de Diderot²⁵.

Não será possível nos demorarmos muito nesta passagem do texto²⁶. Contudo, o mais importante a ser destacado para este trabalho é que aquilo que Arantes chama de “Paradoxo do Intelectual” e que circunscreve a particular situação do Intelectual abordado por Kojève tem suas raízes na “pré-história da modernidade”, pois é a partir dela que “se adquire a consciência do absoluto dilaceramento da consciência e da absoluta ruína da eticidade nas relações sociais de lisonja e cortesia que marcam a vida aristocrática pré-Revolução Francesa” (Arantes, 1996a: 41). Ambiente na qual sucede-se o diálogo dos personagens de Diderot: o *honnête homme*, ou seja, o Filósofo esclarecido com pretensões modernizantes e moralizantes e, Jean-François Rameau (sobrinho do musicista Jean-Phillipe Rameau), músico meia-boca, amoral, célebre frequentador dos salões da nobreza e que escandaliza o filósofo com sua capacidade quase congênita de adulação e ao mesmo tempo de “franqueza fora do comum” (Arantes, 1996a:27). Este cenário muito típico da primeira metade do século XVIII Francês e que ressoa na obra de Hegel faz com que Kojève subtraia a figura do Intelectual justamente a um tempo contemporâneo “ao advento (fenomenológico) da Razão” (Arantes, 1996a: 21), constituindo-se este o ponto que nos levará à *intelligentsia* alemã. Dito de outra maneira: a experiência do Intelectual satirizado em Diderot permite que ironia, cinismo e perversão tenham o seu momento fundamental no desenvolvimento do Espírito - na Fenomenologia de Hegel - que acusa essa “consciência em dilaceramento (*Zerrissenheit*)” (Arantes, 1996a: 26). Afinal, recorda nosso autor, no *Sobrinho* se convive tranquilamente com os pares opostos como “veracidade e impostura, crítica e conformismo”, isto é, com todo um sistema de contradições, sem que, no entanto, desenvolva-se uma “consciência infeliz” (Arantes, 1996a, 25). Este é o paradoxo a que tanto Kojève quanto Hegel se atém e que o primeiro relaciona à figura do Intelectual, extraída do segundo. Nas palavras de Arantes:

²⁵Arantes se refere ao livro de Alexandre Kojève (1974: 94). São longas as passagens de Hegel ao *Sobrinho de Rameau*, nomeadamente no momento do Espírito, nas subseções: “o mundo do espírito objetivo”, “O iluminismo” e “A liberdade absoluta e o terror”.

²⁶Para um estudo mais detalhado sobre a questão ver o ensaio “Muito longe, muito perto” (2007) de Vladimir Safatle.

“o intelectual que se exprime na “linguagem do dilaceramento”, “malgrado seu aspecto niilista e cético”, é tão conformista quanto era passivo o sábio estoico de que descende na genealogia de Kojève: “Ele não tenta subverter o mundo minado pela sua crítica verbal; reduz-se à “consciência falante”; e o Mundo o escuta, como o Homem “honesto”, sem se comover muito. O resultado é a *Eitelkeit*, a vaidade de todas as coisas” (1996a: 24-25).

Paulo Arantes segue o percurso do Intelectual engendrado na “pré-história da vida ideológica moderna” (Arantes, 1996a: 30), mas agora, deslocando-o para as mentes pensantes do lado leste Reno, a Alemanha. Neste cenário, o vai e vem das ideias burguesas são interpretadas por nosso autor junto ao processo amplo e dialético próprio do desenvolvimento desigual e combinado capitalista, no qual a idealização que qualifica o classismo alemão é compreendida não em um nível de abstração puro “a ponto de perder a referência aos conflitos reais de uma história que se desenrola noutro lugar” (Arantes, 1996a: 364), ao contrário, Arantes busca situá-lo no bojo daquele desenvolvimento, o que o significa, entre outras coisas, que o objetivo de Arantes nos ensaios que compõe o *Ressentimento* não é o de mostrar *o que é* o pensamento alemão deste período, procedimento padrão para quem tem formação filosófica como é o seu caso, de maneira oposta, interessa a ele historicizar aquele pensamento, desrecalcando o seu sentido histórico-social. Para compreensão de como nosso autor faz essa leitura, é pressuposto compreender que a figura do Intelectual neste processo de modernização que estamos investigando tinha uma causa (*sache*) que operava na formação e consolidação dos estados nacionais²⁷. Este procedimento que se completa na França e Inglaterra do século XVIII assentado em ideias iluministas, expande-se como vimos para locais mais longínquos como a costa brasileira, e como se pode intuir, também para regiões mais próximas, como era o caso da Alemanha, ocupando o imaginário, para dizer o mínimo da *intelligentsia* alemã. Ocorre que também do lado leste do Reno, àquelas Ideias giravam em falso, deixando transparecer nesta refração “os primeiros materiais da crítica”, bem como “a fragilidade ideológica” (Arantes, 1996a:365) na qual assentava-se a Filosofia Moderna Iluminista que, como vimos a partir do ensaio de Schwarz, carregava em seu bojo promessas emancipatórias.

²⁷Este mesmo esquema de interpretação do classicismo alemão desenvolvido por Arantes é estendido por Pedro Rocha de Oliveira, em um estudo contemporâneo sobre a alvorada da modernidade, chão social no qual afloram os pensamentos de Francis Bacon, Thomas More e Thomas Smith. Trata-se do livro *O discurso filosófico da acumulação primitiva* (São Paulo, Elefante, no prelo).

O que significaria este girar em falso das ideias iluministas? Na Alemanha, assim como na costa fluminense, as Ideias transportadas corriam num extenso vazio sociológico porque se deparavam com pressupostos que não eram seus. No Brasil, latifúndio e trabalho escravo; na Alemanha, pactos entre a alta nobreza e baixa burguesia. Ambos os países dispunham de classes letradas – obviamente que em dimensões diferentes²⁸ – que simpatizavam com as ideias progressistas, contudo estavam alicerçadas em uma estrutura social *sui generis* e que bloqueavam a efetivação de uma sociedade nacional nos moldes que o tino crítico do realismo francês nos permitia ver. Decorrente desta situação, será uma experiência do intelectual refratada que coloca esses mesmos intelectuais em um caminho muito diverso dos seus pares na França e Inglaterra. Como desenvolvemos há pouco, no Brasil, esta pista vazia é chave que perscruta Roberto Schwarz nas suas análises das obras de Machado de Assis, este que, ao fazer uso da ironia²⁹, deixava ver o descompasso entre a realidade social brasileira e a absorção das ideias oitocentistas que acabavam por resultar em um enorme Nada³⁰. No caso da Alemanha, as ideias também giram em falso constituindo paulatinamente, dirá Arantes: a “nulidade da política alemã” (Arantes, 1996a: 365), isto é, a filosofia do Romantismo e do Idealismo Alemão. Entre a compreensão do sentido histórico desta nulidade e sua relação com o processo de modernização como um tudo, Arantes recua algumas décadas da história alemã, a fim de indicar os impasses que se arrastam há muito nesta sociedade, sendo, neste sentido, notório os levantes camponeses do fim da Idade Média no século XVI, quando eles tentaram de alguma maneira retomar “as posições perdidas da ‘idade de ouro’, irrecuperáveis dada a liberação das forças produtivas” (Lukács, 2020: 39). No entanto, ao não obterem êxito (diferente do campesinado francês e inglês), fundavam reféns de uma monarquia absolutista com múltiplos principados, o que significou politicamente “a constituição e a perenização da dilaceração feudal da Ale-

²⁸O que é elaborado por Luiz Philipe de Caux e Felipe Catalani no ensaio “A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz)” (2019). Para estes intérpretes vigorará no Brasil um certo “ceticismo em relação ao ideário normativo burguês”, haja vista que não se precisaria de muito esforço reflexivo para ver que o comércio ia bem com o trabalho escravo, isto é, com aquilo que seria sua negação. No Brasil, o desconforto estaria mais para um sentimento, uma sensação, isto é um momento “pré-reflexivo” do que propriamente algo teorizado, tal como será nos países europeus.

²⁹Desenvolve o autor: “ao tornar-se despropósito, as ideias deixam de enganar” (Schwarz, 212: 19). Ademais, são muitos os exemplos que poderíamos nos ater na obra de Machado, mas talvez a filosofia do *humanismo* acoplados à figura de Quincas Borba em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* seja um exemplo notório deste descompasso de que nos atemos.

³⁰Para uma leitura contemporânea a respeito deste Nada no Brasil, ver o ensaio *O nada na acepção brasileira do termo: Roberto Schwarz e o chão social do nilismo* (2023), de Felipe Catalani.

manha como nação” (Lukács, 2021: 32). Tal cenário alicerçava um horizonte semi-feudal muito restrito, com maior dependência dos súditos em relação aos monarcas, uma burocracia cada vez mais forte e que ia na contramão dos rumos da burguesia³¹ da França e Inglaterra. A sensação e posteriormente a reflexão de que o país se desenvolvia por caminhos anômalos aparecerá, no entanto, somente ao longo do século XVIII, época em que a um só tempo “o desejo por uma unidade nacional” transparecia no mal-estar da *intelligentsia* da época. Sentimento este categórico nas cartas de Goethe: “no fundo levamos uma vida isolada e miserável” (Goethe apud Arantes, 1996a: 220). Atento, portanto, à inquietação que acometia Goethe e os intelectuais de seu tempo, Arantes interroga: “no que consistia afinal a moléstia que tanto afligia os românticos da primeira geração”? (1996a: 220). A solidão sublinhada pelo escritor de *Werther*, dirá Arantes, indicava sobretudo “a falta de público de que padece o autor” e, muito por esta razão, a literatura alemã findava marcada pela descontinuidade, – ou falta de seriação das ideias nos termos já pensados no Brasil – realidade bem distante dos “vínculos orgânicos que ligavam autores franceses e ingleses ao público e à nação culta que estavam por detrás de seus escritos”. Os intelectuais na terra de filistinos, resume Arantes, eram “elites aos olhos do povo, desclassificados aos olhos da nobreza e carecidos de vínculos com sua própria classe de origem” (Arantes, 1996a: 221).

A experiência intelectual na realidade social alemã, deixada transparecer no sofrimento de Goethe, encontrava eco também na consciência do jovem Hegel sobre a situação política de então. Ambos “simpatizavam com a unificação da Alemanha e com a liquidação dos resquícios feudais levados a cabo pela França” (Lukács, 2020: 44) e concordavam ainda com todas “as finalidades sociais da Revolução Francesa” ao mesmo tempo que “rejeitavam de modo igualmente resolutivo todos os métodos plebeus de sua execução” (Lukács, 2021: 41). Ocorre que àquela experiência intelectual que atinava as anomalias do chão social alemão, metamorfoseara-se de uma problemática econômico-social a dimensão epistêmica das relações entre razão e sensibilidade, tese desenvolvida por Lukács a respeito das *Cartas para Educação Estética* de Schiller (Lukács apud Arantes, 1996a: 22). Dito de outra maneira: a divisão internacional do trabalho que se configurava na modernidade fazia com que, no seu desenvolvimento dialético próprio, formasse-se uma configu-

³¹Na argumentação de Lukács em *Goethe e seu tempo*: “O burguês alemão quer uma ‘ordem’, mas ele cria essa ordem a serviço de não importa quem e do quê; o servilismo, o bizantismo, a mania por títulos cada vez mais vão se tornando características da burguesia alemã; elas mostram a falta quase completa de consciência burguesa” (Lukács, 2021: 34).

ração social contraditória. De um lado, integrava positivamente os letrados como era o caso de França e Inglaterra; e do outro, deixava de fora a *intelligentsia* alemã dos rumos de seu desenvolvimento pátrio. Tal exclusão, entretanto, dirá nosso autor, era apenas aparente, haja vista que, sob o ponto de vista do desenvolvimento histórico global, a *intelligentsia* alemã expunha o momento negativo da modernização capitalista, da qual fazia parte.

De que trata este momento negativo e como é possível compreendê-lo? Trata-se justamente da teoria social alemã que escoará no Idealismo Alemão, filosofia esta que como está sugerido até aqui também tem um referente muito concreto, assim como o tivera o Romantismo Alemão. O transplante das ideias que atravessavam o Reno em solo alemão percorre, no entanto, até o seu extremo, transcorrendo no limite à conversão no seu contrário, sucede-se disto, dirá Arantes: o “largo e variado uso da noção de Crítica”, isto é, um “preliminar teórico de uma prática reformista” (Arantes, 1996a: 409). Estamos às voltas assim com um “pensar e raciocinar” que só poderia resultar em “raciocinação” (Arantes, 1996a: 34), melhor dizendo: fardo de intelectual enclausurado afeito à especulação *ad infinitum*. Ainda nas palavras do nosso autor, trata-se:

“de uma integração dúbia, a meio caminho da posição do “filósofo”, muito distante, e da situação do “homem do mundo”, muito próximo: este vê demais para poder refletir, aquele, muito pouco para poder julgar o conjunto, como não se pode ver e meditar alternadamente, nem se pode estudar o mundo como simples expectador, não há remédio senão ingressar na “escola do mundo”, começando por praticar o que se quiser aprender; nem sábio, nem mundano, resta ao intelectual etnólogo conformado por essa “*societe d’elite*” o desconforto sedutor da obrigação de agradar pela prática contínua da raciocinação, cinismo mitigado”. (1996a: 38)

Esta integração dúbia do intelectual é aquela que melhor prospera o espírito de contradição, nem sempre muito organizado, dirá Arantes, cuja *estetização das formas agradáveis* e mesmo a *ironia* aparecem como um mecanismo de compensação para uma frustração objetiva do qual desdobram-se as filosofias dos letrados de asfalto alemães³². A questão é delineada por Schiller, que, imerso neste imbróglio, indagava-se: “toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter – mas como pode enobrecer-se o caráter sob a influência de uma constituição tão bár-

³²Anatel Rosenfeld recorda que – literato de asfalto – era como os intelectuais alemães eram vistos neste país majoritariamente agrário. (Arantes, 1996a: 273)

bara?”(Schiller apud Arantes, 1996a: 200) A própria formulação da questão deixa transparecer a situação paradoxal no qual a *intelligentsia* do romantismo se situava: bloqueada politicamente, mas com sede de progresso, filosofava pelo alto, ao que expunha a inversão apontada por Lukács, com este passo e, nas palavras de Arantes, ingressava no “capítulo das compensações” (Arantes, 1996a: 226)³³, no qual a bela aparência e o culto ao refinamento da alma acabavam por se tornar “subterfúgio para permitir a sobrevivência da alma humana, dos ideais que a sociedade rejeitava” (Oliveira, 2021: 105).

Percebamos, portanto, que este era o ambiente propício para que se pudesse especular ininterruptamente, sem constrangimentos, como já estava sendo apontado na figura do Intelectual destacado por Kojève e que se compatibilizava bem com o ceticismo alemão ao menos desde Kant. Obliterada a “consciência infeliz”, filosofava-se com muito ardor sob a aura estetizante. Não será à toa, dirá Arantes, que a *intelligentsia* alemã bloqueada politicamente, passará se ater questões que dizem respeito à moral e à teoria do conhecimento, isto é, uma forma de reflexão incapaz de alcançar *a coisa em si*. Ilustrativo neste sentido é a reflexão de Sophie Bernhardi em seu texto *Propósito de vida*:

“Uma obra de arte pode bem fazer com que eu me torne mais plena comigo mesma. Mas assim que me vem à mente um pensamento diante de uma obra de arte, ele é apenas meu desejo, e a influência que tem sobre mim é apenas aparente; acredito mesmo que, ao notar a influência benéfica, já não compreendi a obra de arte, já não a fruí sequer um instante” (2022: 23).

Na república das letras, a impossibilidade de acessar as coisas mesmas, desdobrar-se-á ao que Arantes chama a certa altura do texto de “militantes do distanciamento” (Arantes, 1996a: 232). Ainda nas palavras de Sophie Bernhardi:

“é inútil desejar que o amigo que amamos queira compreender-nos em nossa mais particular particularidade [*eigensten Eigenthümlichkeit*]; no fundo, nós também não desejamos isso, mas queremos sempre, antes, diante dele, demolir as paredes dos nossos corações, onde sentimos a afinidade para com ele. Procuramos meticulosamente encobrir aquilo que constitui nossa distinção em relação a todos os seres, e, com isso, para que [nosso coração] não se denuncie diante de um ser estranho, permanecemos separados e isolados também de nossos mais

³³ Completa Arantes: “uma geração de intelectuais exaltados e isolados do mundo, cuja paixão pela complicação mental traduzia, menos a complexidade do mundo, do que o seu acesso bloqueado pelas barreiras antepostas pelo marasmo nacional” (1996a:223)

queridos amigos – e se fosse possível a algum ser humano apreender e expressar a mais íntima particularidade de seu mais querido amigo, então um calafrio tomaria conta dele como se estivesse diante de um amigo que teria o poder de extrair o espírito de nossos corpos e de transplantá-lo a olho nu em nós, e nós nos separaríamos cada vez mais dele. – Cada um sente isso em si, por isso nos é completamente impossível expressar algumas opiniões sobre o ser humano; uma opinião desse tipo é uma suposição arbitrária da particularidade do outro” (2022: 24).

O propósito de uma “particular particularidade” intocável, inatingível, recorrente no romantismo alemão quando interpretado desde a perspectiva de Arantes nos mostra o quanto estes(as) “intelectuais desenraizados”(as) (Arantes, 1996a: 228), cuja métrica é a Ironia, fazem parte de um processo mais amplo de divisão internacional do trabalho que corre na esteira da dialética da modernização, mostrando-nos que “o motivo de todos esses caprichos não são todos arbitrários. O intelectual volúvel³⁴, que brinca com as ideias, tem suas razões, embora as desconheça” (Arantes, 1996a: 238). Dito de outra maneira, o jargão de uma “inefável autenticidade da existência privada” (Arantes, 1996b: 185) funcionava como uma “carapaça protetora” que obliterava o drama do intelectual ressentido que devido a condições objetivas, não conseguiria cumprir os anseios de uma vida pública tal como ocorreria com os seus pares do lado oeste do Reno, pois por mais que se tente recalcar, o fato era que se estava sempre “às voltas das idas e vindas da circunstância histórica de atraso” (Arantes, 1996a: 42). Onde desembocaria tamanha raciocinação? Em Nada, dirá Arantes. Em outras palavras, em “niilismo, mal superior da *intelligentsia* alemã” (1996a: 238)³⁵. Neste percurso, acrescenta Arantes, encontram-se ainda os

³⁴Ainda de acordo com Sophie Bernhardt “não existe nenhuma verdade completamente verdadeira e nenhum erro completamente falso; não se deveria, acima de tudo, carimbar nenhuma coisa com esses dois nomes; pois ambos ocorrem apenas através do uso, e, então, é possível que o que na alma de um é um erro insípido, no âmbito de outro se torne uma verdade venerável”. (2022,27).

³⁵Neste ponto destoa a reflexão do Jovem Hegel, fundamentalmente nas suas reflexões sobre a religião. Segundo Arantes, o jovem Hegel se deteve um pouco mais neste momento negativo das massas (e que Arantes traz desde as revoltas camponesas, por meio dos textos de Bloch). A reforma protestante, para Hegel, ganha destaque fundamentalmente porque está “baseada no reconhecimento do caráter popular da Reforma” esta que de alguma maneira “subverte as relações tradicionais entre elite cultural e povo miúdo” (Arantes, 1996a:293). Haveria então uma possível aliança entre estes desclassificados (povo e intelectuais) por meio de uma religião popular, como era a Reforma. No entanto, na medida em que o tempo passa esta possibilidade se vê cada vez mais distante, fundamentalmente com o advento do sufrágio universal. Arantes desenvolve bem esta questão, que é interessante, mas que nos tomaria muito tempo. Para uma análise detalhada da questão ver. (Oliveira, 2021: 108-111)

filósofos da *Sagrada Família* que ora viam a Revolução Francesa como um “excesso de entusiasmo” e que desatavam a filosofar, a exemplo de Stirner, autor no qual o “*Nada* de que fala a proposição fundamental do *Único* – possui na verdade um conteúdo, cujo movimento estiliza a nulidade política alemã.” (Arantes, 1996a: 366). É neste sentido que a passagem mais conhecida do *Ressentimento da Dialética* pode ser compreendida e que transcrevemos aqui:

“Desta abstração encarrega-se o prosaísmo da vida alemã, reproduzindo em escala nacional um dos mecanismos da ideologia. A propósito desse movimento de transposição seria o caso de se assinalar uma *Verstellung* às avessas (e quase na mesma direção em que Hegel empregou o termo), um deslocamento que ao dissimular, revela, como se as ideias fora de foco ganhassem em nitidez, deixando transparecer sua fragilidade ideológica” (1996a: 365).

As Ideias, portanto, quando alçavam a realidade alemã, formavam é verdade, “um formidável conjunto de ideias modernas e radicais” (Arantes, 1996a: 405), consideradas por Marx como o pensamento de vanguarda em seu país e que seriam por ele mesmo criticada nas obras supracitadas. A crítica da ideologia, no entanto, dá um passo à frente quando Arantes, imbuído da lente schwarziana, recompõe a história da modernização por meio da *intelligentsia* alemã que, por estar situado à periferia daquele processo, deixava transparecer o seu momento negativo de que era parte, algo que escapara à vista da crítica da economia política convencional. Com este passo feito, Arantes estabeleceria de vez uma ponte com a *matéria brasileira*, problemática por excelência de todos seus ensaios posteriores.

Para concluir, poder-se-ia dizer é claro que, para o pensamento crítico contemporâneo, estamos agora em um momento do capitalismo distinto, quando muita coisa já mudou ou mesmo se esgotou, a exemplo da própria “via prussiana”: caminho desenvolvimentista estudado com entusiasmo por aqueles que pensavam o subdesenvolvimento nos anos de 1960 no Brasil e que assentavam seus raciocínios – de maneira mais ou menos direta – na literatura que envolve a *Miséria Alemã*; outro exemplo seria a própria inadequação da relação centro-periferia vista com desconfiança por alguns setores da filosofia contemporânea. No que se refere à suposta inadequação, o próprio Arantes a reflete, não pelas razões daquela como se pode imaginar, mas no sentido de que desloca a métrica centro-periferia para um todo mais ou menos homogêneo no qual a regra passa a ser a enorme “periferiza-

ção ou brasilianização do mundo”³⁶ encarnada no Estado de Exceção permanente que o capitalismo assume, na sua fase neoliberal. No entanto, ainda que o contexto contemporâneo seja outro, tornando-se objeto de reflexão permanente do autor (Arantes, 1996b, 2007, 2014), não são poucas as ocasiões em que a *intelligentsia* está engajada em algum projeto modernizador, projeto este, como indicará nosso autor em obras posteriores, há muito já se esgotou, tornando portanto o *Ressentimento da Dialética* ainda atual.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo (1994): *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 1960)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo (1996a): *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel (Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. São Paulo: Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo (1996b): *O fio da meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*. São Paulo: Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo (1992): *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo (2000): *Hegel: a ordem do tempo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec/Polis.
- ARANTES, Paulo (2003a): *Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade (Parte I)*. *Revista Trans/Form/Ação* (26-1): 7-50.
- ARANTES, Paulo (2003b): *Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade (Parte II)*. *Revista Trans/Form/Ação* (26-2): 7-41.
- ARANTES, Paulo (2004): *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad.
- ARANTES, Paulo (2005): *Um depoimento sobre o Padre Vaz*. Síntese: *Revista de Filosofia*, v. 32, n. 102.
- ARANTES, Paulo (2007): *Extinção*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- ARANTES, Paulo (2014): *O Novo Tempo do Mundo*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- ARANTES, Paulo (2021): *Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34.
- ARENDDT, Hannah (1994). *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- ARENDDT, Hannah (1988): *Sobre a revolução*. São Paulo: Ática.

³⁶Trata-se do ensaio *A Fratura Brasileira do mundo* de Paulo Arantes.

- BASSANI, A. D., da Silva, E. W., Ribeiro, G. S., Milhomem, I. R., de Carvalho Nascimento, L., Zuffo, L. L., ... & Fortunato, T. (2017). *Entrevista: Paulo Arantes*. Humanidades em diálogo, 8: 15-35.
- BERNHARDI, Sophie (2022): *Perspectiva de vida*. In: *Uma antologia de filósofas do romantismo alemão*. Organização e tradução Fabiano Lemos. Belo Horizonte: Relicário.
- CANDIDO, Antônio (1978): “Depoimento sobre Clima”, *Discurso*, n. 8: 183-193.
- CÂNDIDO, Antônio (1984): *A revolução de 30 e a cultura*. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, v. 2, 4: 27-36.
- CÂNDIDO, Antônio. (1988). *O método crítico de Silvio Romero*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- CÂNDIDO, Antônio (2007): “A importância de não ser filósofo”, *Discurso*, n. 37: 7-16.
- CAUX, Luiz Philipe de; CATALANI, Felipe (2019): “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): 119-146.
- CATALANI, Felipe (2023): *O nada na acepção brasileira do termo: Roberto Schwarz e o chão social do niilismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, Margem Esquerda, v. 40: 49-54.
- DE LIMA VAZ, Henrique Cláudio (1962): “Consciência e realidade nacional”, *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 4, n. 14: 92-109.
- DIDEROT, Denis (2019): *O sobrinho de Rameau*. São Paulo: Editora UNESP.
- FURTADO, Celso (2021). *Correspondência intelectual: 1949-2004*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LUKÁCS, György (2018): *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- LUKÁCS, György (2020): *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács.
- LUKÁCS, György (2021): *Goethe e seu tempo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.
- NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio (1999): “A filosofia da USP sob a ditadura militar”, *Novos estudos CEBRAP*, v. 53: 137-150.
- MARX Karl. (2019): *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- OLIVEIRA, Pedro Rocha de (2021): “Gênese e estrutura do Fio da Meada: Um panorama da obra de Paulo Arantes”, *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 53: 101-143.
- SADER, Emir (2017). *Nós que amávamos tanto O Capital: leituras de Marx no Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- SAFATLE, Vladimir (2007): “Muito longe, muito perto”, *Artefilosofia*, v. 2, n. 2: 36-55.
- SCHWARZ, Roberto (1999): “Um seminário de Marx”, *Novos Estudos Cebrap*, v. 50.

- SCHWARZ, Roberto (2000): *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Editora 34.
- SCHWARZ, Roberto (2002): *Que horas são?* São Paulo: Companhia das letras.
- SCHWARZ, Roberto (2012a): *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Editora 34.
- SCHWARZ, Roberto (2012b): *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.