

Il passaggio dal due allo zero

Dualità e disintegrazione nel pensiero dialettico brasiliano

(Paulo Arantes lettore di Roberto Schwarz)¹

Luiz Philipe de Caux & Felipe Catalani

Traduzione di Felipe Catalani rivista da Giovanni Zanotti

The Passage from Two to Zero: Duality and Disintegration in Brazilian Dialectical Thought (Paulo Arantes as a Reader of Roberto Schwarz)

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

Keywords: National Formation; Dialectics; Ideology; Roberto Schwarz; Paulo Arantes.

Il compito della filosofia non è assumere un punto di vista, ma liquidare i
punti di vista.
(Adorno, *Zum Studium der Philosophie*).

Così, la vita manca di senso perché al suo orizzonte c'è il nulla, o anche perché il
suo orizzonte è l'organizzazione sociale brasiliana.
(Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*)

* **Luiz Philipe de Caux:** Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (luizphilipedcaux@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2458-5563); **Felipe Catalani:** Universidade de São Paulo (felipecatalani@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5133-3145).

¹ [L. P. de Caux, F. Catalani, *A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz)*, in "Revista do Instituto de Estudos Brasileiros", 74, dicembre 2019: 119-146.]

Non è una novità notare che *Le idee fuori posto*² costituisce una sorta di matrice produttiva che si estende a tutta l'opera di Paulo Arantes. Qualcosa di simile è stato notato da Bento Prado Jr.³ nella prefazione a *Ressentimento da dialética* (“Risentimento della dialettica”)⁴, e lo stesso Arantes sembra nascondere l'influenza fondamentale di Roberto Schwarz solo per poterla poi mostrare chiaramente. Sembra però utile cercare di esaminare da vicino quel riverbero di un piccolo testo in un'opera intera, e a beneficio di entrambe le parti: non solo per cercare di portare a “fare sistema” (l'autore dell'espressione è nuovamente Bento Prado Jr.) un'opera filosofica (e non filosofica) apparentemente dispersiva come quella di Arantes, né solo per spiegare l'intera portata di ciò che era contenuto in quel saggio di Schwarz di non più di venti pagine. Spiegarlo servirebbe anche a mostrare (cosa meno ovvia) la posterità e la sopravvivenza trasformata di quelle osservazioni fatte nel 1972 a fronte dei tempi che le hanno seguite, e quindi a capire la loro risonanza negli scritti più recenti di Arantes. In un primo momento mostreremo, da un lato, che la scoperta di Roberto Schwarz porta Paulo Arantes a leggere retrospettivamente il processo di formazione nazionale brasiliana come una sorta di processo dialettico-negativo di riemersione, a livelli successivi, della stessa inconciliabile dualità, mostrando allo stesso tempo come la peculiarità della debole modalità di funzionamento ideologico in questa nazione periferica implichi la necessità di riposizionare il problema della critica dell'ideologia non solo qui, ma in generale, e in un modo che coincide esternamente con il contemporaneo riposizionamento, per una via distinta, dello stesso problema nel centro del capitalismo. Dall'altro lato, mostreremo che quella scoperta consente anche ad Arantes di vedere come lo schema esplicativo di Schwarz si applichi non solo al caso brasiliano, ma possa aiutare a spiegare l'emergere della dialettica stessa all'inizio del XIX secolo in Germania. In seguito, in modo più speculativo, ripercorriamo altri momenti dell'opera di Schwarz per riflettere sulla persistenza o meno del modello di critica delle “idee fuori posto” in quello che Arantes chiama il “nuovo tempo del mondo”: nella nuova situazione, diagnosticata sia da Arantes che da Schwarz, di una prolungata situazione di collasso in atto del capitalismo, che coincide anche con una sorta di “conclusione incompiuta” della formazione nazionale brasiliana e con l'inizio della cosiddetta “brasilianizzazione del mondo”. In questa riconfigurazione, il rapporto tra centro e periferia non avviene più in termini temporali, come coesistenza sincronica e funzionalmente con-

² Schwarz (2012a).

³ Prado Júnior (1996).

⁴ Arantes (1996a).

nessa di temporalità distinte, ma solo in termini spaziali de-temporalizzati, ragion per cui anche il modello schwarziano di critica dell'ideologia, basato sullo spostamento delle idee tra contemporaneità non contemporanee, deve essere ripensato dall'interno⁵.

Secondo la sua stessa testimonianza nella conversazione fittizia registrata in *O fio da meada* ("Il filo del discorso"), mentre scriveva la sua tesi su Hegel a Nanterre, Arantes avrebbe "scoperto il Brasile" a 28 anni, cioè nel 1970⁶. A cavallo dei due decenni, non solo lui, ma anche i suoi professori "Bento Prado, Roberto Schwarz e, più tardi, Ruy Fausto" si incontravano a Parigi formando un circolo di discussione⁷. In esilio, anche Schwarz scriveva una tesi di dottorato a Parigi e, nel 1972, pubblicò su una rivista locale il saggio *Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature sur la culture brésilienne au XIXème siècle*, cioè lo stesso studio che, in portoghese, sarebbe stato pubblicato l'anno successivo su "Novos Estudos" e poi, nel 1977, sarebbe diventato il capitolo introduttivo di *Ao vencedor as batatas: As ideias fora do lugar* ("Le idee fuori posto"). Già nel 1975, tornato in Brasile, Arantes presentò a una riunione della Società Brasiliana per il Progresso della Scienza (SBPC) il testo *Idéia e ideologia* ("Idea e ideologia"), poi pubblicato in appendice a *Ressentimento da dialética*, dove presenta quella che sembra essere stata la sua scoperta. Parlando del funzionamento delle idee borghesi provenienti dall'Inghilterra e dalla Francia nella Germania "arretrata" degli anni Quaranta del XIX secolo, Arantes praticamente parafrasa il saggio di Schwarz, che non manca di citare. In particolare nel passo già celebre: "A proposito di questo movimento di trasposizione [...], sarebbe il caso di segnalare una *Verstellung* al contrario [...], uno spostamento che, dissimulando, rivela, come se le idee sfocate guadagnassero

⁵ *Le idee fuori posto* ha come presupposto il processo di temporalizzazione dello spazio. Salvo errore, questo è il tema per eccellenza di Paulo Arantes. Era già stato oggetto della sua tesi di dottorato, *Hegel: l'ordre du temps*: "Dire, al contrario, che il tempo è la verità dello spazio, come pretende Hegel, significa che lo spazio, in virtù della riflessione propria del suo concetto, diventa tempo" (Arantes 2000, 29). La teorizzazione dell'Era dell'emergenza in *O novo tempo do mundo* ("Il nuovo tempo del mondo") diagnostica la fine del processo pensato da Hegel (nientemeno che l'Età moderna), il cui risultato è il "tempo senza tempo dell'urgenza perpetua" (Arantes 2014, 94), che annulla il passato e il futuro nel Presente e ha come effetto l'opposto, cioè la spazializzazione del tempo, perché "è la stessa nozione moderna di Progresso - con la temporalizzazione della storia che l'ha resa pensabile - che finisce letteralmente nello spazio" (Arantes 2014, 62). Anticipando un punto che verrà sviluppato in seguito, si può dire che il processo di spazializzazione dello spazio (cioè il momento del collasso del capitalismo) implica, come aggiornamento dell'argomento di Schwarz, che le idee sono ormai "fuori posto" *in ogni posto*.

⁶ Arantes (1996b, 91 ss.).

⁷ Ivi, 87.

in nitidezza, rivelando la loro fragilità ideologica”⁸. È la stessa logica di quelle che Schwarz ha chiamato “ideologie di secondo grado”⁹, ma Arantes mostra che questo schema esplicativo trascende il Brasile, rivelandosi adeguato a pensare il funzionamento avulso della sovrastruttura filosofica nel contesto di altre formazioni capitalistiche periferiche, una possibilità che Schwarz aveva già formalmente indicato, senza tuttavia svilupparla. Ciò che Arantes scopre, insieme a Schwarz, è che il Brasile offre un punto di vista specifico e privilegiato per comprendere il meccanismo delle idee in generale e le condizioni di operatività funzionale e (funzionalmente) disfunzionale di struttura e sovrastruttura, superandosi così come *mero punto di vista*. Nelle situazioni storiche in cui le idee trapiantate sono costrette a riadattarsi in condizioni materiali che non forniscono loro lo stesso fondamento che avevano nel luogo d’origine, il loro scompensamento non ha bisogno di essere scoperto dalla riflessione, poiché è già da sempre un sentimento quotidiano dell’uomo comune.

1. Un sentimento diffuso che qualcosa è fuori posto

Già Schwarz nota che lo “sconcerto”, la sensazione di essere “fuori centro”, ha costituito il punto di partenza della nostra vita ideologica. Il Brasile dà “la sensazione [...] di dualismo e finzione contrasti urtanti, sproporzioni, assurdità, anacronismi, contraddizioni, conciliazioni e così via”¹⁰. C’è sempre stato da noi, d’altra parte, uno scetticismo nei confronti dell’ideologia normativa borghese, scetticismo che non ha avuto bisogno di derivare da una riflessione sul modo di operare dell’ideologia liberale o da una complessa critica dell’economia politica, ma che ci è venuto da un “punto di partenza intuitivo, che dispensava dallo sforzo”¹¹, e questo proprio a causa del nostro peculiare assetto produttivo (inserimento di un paese schiavista nel sistema di scambio globale basato sul lavoro libero), della nostra singolare divisione in classi (schiavi, padroni e uomini “liberi” non proprietari) e della sua specifica mediazione normativa universale, il *favore*, che non sostituisce, ma convive in parallelo con lo scambio di equivalenti e la sua corrispondente normatività. L’ideologia liberale classica non ci avrebbe mai potuti ingannare, l’avremmo sempre sentita come chi sente di indossare un vestito stretto, per usare un’altra metafora di Schwarz. Il saggio di

⁸ Arantes (1996a, 365).

⁹ Schwarz (2012a, 18 s.).

¹⁰ Ivi, 21 (corsivo nostro).

¹¹ Ivi, 26.

Schwarz evidenzia, quindi, che in Brasile vigono due tipi di sentimenti o sensazioni (cioè di apprensioni preriflessive) riguardo a contenuti che, altrove, sarebbero potuti diventare coscienti solo come risultato di una *concettualizzazione*, di una *teorizzazione*: il dualismo, cioè l'esistenza o la validità compatibile di principi o stati di cose incompatibili, e la conseguente sconfessione di ciò che, da ciascun lato del dualismo, è normativamente valido. È come se, in Brasile, la critica dell'ideologia fosse un sentimento dell'uomo comune, ma, proprio perché non c'è distanza tra essa e la prassi che pure la contraddice, non opera come negazione della realtà ideologica, ma come suo sostegno. Ora, l'idea che in Brasile esista una certa struttura duale i cui poli si sconfessano reciprocamente, e che è oggetto di un'apprensione intuitiva, serve ad Arantes come chiave per ribaltare la nozione tradizionale di processo di formazione nazionale. Questa è la tesi di *Sentimento da dialética*¹².

In questo libro, Arantes nota che la presenza di strutture duali, sia nel contenuto che nella forma, attraversa tutta una serie di opere di diverse discipline, dedicate alla riflessione sul Brasile, sulla sua specificità nazionale e sul suo processo formativo. Le idee di Schwarz offrono ad Arantes una posizione retrospettiva dalla quale concettualizzare criticamente il processo di formazione nazionale. Da un lato, Arantes interpreta tale processo come una sorta di processo dialettico in cui si costituisce l'esperienza di una coscienza nazionale (e per il quale il modello, come si potrebbe suggerire, sarebbe la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel)¹³; dall'altro (o meglio, in sovrapposizione con quel primo livello di esposizione), presenta lo stesso processo come una serie di sintesi successive la cui falsità è rivelata, ogni volta, dalla presenza ripetuta dello stesso stato di cose scisso, il dualismo, che ora espone non l'evoluzione di una coscienza, ma la sua inerzia strutturale, la sua paralisi, il blocco autoindotto del proprio movimento (il cui corrispettivo, ora, è piuttosto la dialettica negativa adorniana). Per formularlo in tutto il suo tenore contraddittorio: *Le idee fuori posto* opera qui, in un certo senso, come punto di arrivo di un processo di formazione, un'autocoscienza ultima di questo processo, ma ciò che essa vi trova è solo la sua immobilità. Se la formazione può essere intesa come tentativo di superare il dualismo, essa finisce (senza completarsi) quando si scopre identica al dualismo stesso.

¹² Arantes (1992).

¹³ Nel saggio *Nação e reflexão* ("Nazione e riflessione"), Arantes (2004, 83) afferma che "è stata proprio questa immaginazione nazionale a permetterci di cominciare a pensare".

Ma cosa c'è in gioco, in fondo, nel dualismo che caratterizza gli studi sulla formazione? Nella definizione di Arantes¹⁴, si trattava di studi volti a comprendere la formazione del paese come di qualcosa che è strutturalmente incapace di completarsi. La formazione del Brasile è insieme la sua non formazione, il suo non essere capace di formarsi. È generalmente implicito in questi studi, letti retrospettivamente da Arantes, che il Brasile è al tempo stesso il paese la cui formazione, se completata, punta potenzialmente a una forma di socialità utopica, capace di conciliare l'illuminismo, e, d'altra parte, il paese la cui essenza consiste nel non realizzare la propria essenza. Ed è tipico di quei saggi e studi che interpretano la costituzione del paese lavorare sempre per coppie contrapposte. Questo è già espresso nel titolo delle tre opere centrali di Gilberto Freyre: *Casa-grande & senzala*, *Sobrados e mucambos*, *Ordem e progresso*. Il noto concetto di "uomo cordiale" di Sérgio Buarque de Holanda è una controparte clandestina dell'agente razionale weberiano, orientato a valori e scopi. Lavoro e avventura, città e campagna, metodo e improvvisazione, dominio personale e impersonale sono alcune delle coppie concettuali con cui Sérgio Buarque interpreta le peculiarità della formazione tesa del paese. Ancora pieno di aspettative su una prossima conclusione della formazione, nella forma di una *Aufhebung* moderna della nostra combinazione locale della modernità e del suo contrario, il weberiano Sérgio Buarque parla in tono sorprendentemente hegeliano: "la storia non ci ha mai dato l'esempio di un movimento sociale che non contenesse i germi della sua negazione una negazione che si

¹⁴ A proposito degli studi sulla formazione, si veda la caratterizzazione di Otília e Paulo Arantes: "Salvo casi flagranti di deliberato autoinganno, ogni intellettuale brasiliano minimamente attento alle singolarità di un quadro sociale che gli ruba il respiro speculativo sa quanto pesa l'assenza di quelle linee evolutive più o meno continue che si è soliti chiamare formazione. Il fatto che si tratti di una vera e propria ossessione nazionale è testimoniato dall'insistente ricorrenza del termine nei titoli principali dei saggi che spiegano il caso brasiliano: *Formação do Brasil contemporâneo*, *Formação política do Brasil*, *Formação econômica do Brasil*, *Formação do patronato político brasileiro*, eccetera. Per non parlare del fatto che la stessa parola emblematica designa anche il vero oggetto dei classici che non lo hanno evidenziato nel titolo, come *Casa-grande e senzala* e *Raízes do Brasil*. Una tale proliferazione di espressioni, titoli e sottotitoli simili non può che essere vista come la cifra di un'esperienza intellettuale di base, in termini generali più o meno così: sotto forma di grandi schemi interpretativi in cui si registrano tendenze reali della società, alle prese tuttavia con una sorta di atrofia congenita che continua ad abortirle, il corpus di saggi ha colto soprattutto il proposito collettivo di dotare questo *medium* gelatinoso di un'ossatura moderna che ne sostenesse l'evoluzione. Nozione al tempo stesso descrittiva e normativa, è comprensibile che l'orizzonte rivelato dall'idea di formazione tendesse all'ideale europeo di civiltà relativamente integrata punto di fuga di ogni spirito brasiliano ben formato" (Arantes 1997, 11 s.).

svolge necessariamente all'interno dello stesso quadro"¹⁵. Egli esprime così un'idea presente non solo (eventualmente) negli interpreti del Brasile, ma anche nelle nostre correnti artistiche in generale, come la Bossa Nova o il tropicalismo: l'idea che la nostra peculiare coesistenza di elementi moderni e "premoderni" ci dia la singolare opportunità di creare una modernità diversa.

Mentre Gilberto Freyre offre un'immagine già conciliata e pacificata, totalmente ideologica, della coesistenza degli opposti, e Sérgio Buarque proietta questa conciliazione nel futuro, Caio Prado Júnior indaga piuttosto la reciproca produzione funzionale di queste coppie duali. Il dualismo non è più *explanans*, ma *explanandum*. In polemica con la posizione del Partito Comunista Brasiliano dell'epoca, Prado Jr. sostiene la tesi che in Brasile non sono mai prevalsi rapporti di produzione feudali o semi-feudali (cioè premoderni, precapitalistici), ma che la colonizzazione del paese è stata fin dall'inizio orientata all'istituzione di un certo regime di accumulazione capitalistica attraverso lo sfruttamento della natura. È vero che alla luce dei rapporti di produzione allora più avanzati e delle forze produttive più sviluppate, il regime di accumulazione instaurato nella colonia sembrava appartenere al passato (schiavitù, latifondo, monocoltura per l'esportazione), ma costituiva precisamente il regime più redditizio e in grado di fornire le risorse necessarie alla rapida industrializzazione dell'Europa. Il fattore determinante non erano i rapporti di potere diretti precapitalistici, ma, sia qui che nel centro del capitalismo, l'economia. Il Brasile non è mai stato premoderno, anche se la sua "modernità" non è mai stata la stessa dei paesi europei e nordamericani. Le diverse ondate di modernizzazione a venire non cancelleranno gli elementi premoderni, ma se ne serviranno, li promuoveranno e li perpetueranno per implementarsi meglio. Questo si esprime poi in diverse strutture duali.

Antonio Candido intuisce questa dualità come "base reale" che si esprime come *forma* delle nostre opere letterarie; sociologi e storici discutono se questa dualità sia reale o solo ideologica; recuperando Candido, Schwarz scopre il significato critico della dualità, mostrando che essa è entrambe le cose, *realtà* e *ideologia*; e Arantes rilegge criticamente l'intero dibattito intergenerazionale come lo sviluppo di una critica dialettico-negativa non solo della parte, cioè di come il Brasile si inserisce in una totalità, ma della totalità stessa, la cui verità appare ora in quella parte. La dialettica si mostra come il punto di vista della totalità, che è accessibile solo attraverso uno spostamento dello sguardo alla sua periferia.

¹⁵ Buarque de Holanda (1995, 180).

Secondo Schwarz, Antonio Candido ha scritto “il primo studio letterario propriamente dialettico” in Brasile¹⁶. Si tratta del saggio *Dialética da malandragem*, in cui Candido decifra una certa legge formale in atto nel romanzo *Memórias de um sargento de milícias* di Manuel Antônio de Almeida, che chiama “dialettica dell’ordine e del disordine”. Candido aveva già pubblicato undici anni prima la sua opera principale, *Formação da literatura brasileira*, in cui ricostruisce la formazione di un sistema letterario nazionale che si costituisce dal momento in cui è in grado di riferirsi a se stesso. Questa tradizione letteraria poté formarsi tardivamente, e diventare una parte differenziata e integrata della letteratura mondiale, solo in quanto fu in grado di raggiungere un equilibrio compensativo tra il locale e il mondiale, il particolare e l’universale, in modo tale che l’universale potesse svelarsi nel particolare e il particolare elevarsi all’universale. Arantes interpreta questa formazione esposta da Candido come un processo dialettico, perché

[...] si può parlare di dialettica dove c’è una progressiva integrazione attraverso una tensione che si rinnova ad ogni stadio. Nel caso della cultura brasiliana, segnata dalla tensione della doppia fedeltà al dato locale e al modello europeo, abbiamo quindi un duplice processo di integrazione e differenziazione, di incorporazione del generale per arrivare all’espressione del particolare. Un’integrazione che avviene anche localmente, sotto forma di accumulo di risultati estetici che danno continuità e unità a questo processo di costituzione di un sistema articolato di opere e autori.¹⁷

Ma se il precedente studio letterario di Candido è già notoriamente dialettico, perché Schwarz riconosce propriamente questo carattere solo in *Dialética da malandragem*? In questo saggio c’è in effetti qualcosa di qualitativamente diverso. Non si tratta più della formazione dialettico-positiva di una tradizione, ma della scoperta di una profonda legge di movimento della realtà brasiliana, che si esprime esteticamente come forma letteraria. Il romanzo si svolge a Rio de Janeiro nella prima metà del XIX secolo, dove vige la schiavitù. Ciononostante, quest’ultima praticamente non appare nella sua trama, almeno in forma immediato; ma i suoi segni come mediatrice della socialità sono dappertutto. Troviamo uomini liberi, ma non esattamente liberi nel duplice senso marxiano: “di essere una persona libera, che dispone della sua forza-lavoro come sua merce, e, d’altra parte, di essere qualcuno che non ha altra merce da vendere, libero e sciolto, mancando assolutamente di tutte le cose necessarie alla realizzazione della

¹⁶ Schwarz (1987, 129).

¹⁷ Arantes (1996a, 17).

sua forza-lavoro”¹⁸. E però: come si integrano nei rapporti di produzione di signoria e servitù uomini che non sono né padroni né schiavi? Questi uomini liberi non hanno nessuno a cui vendere la loro forza-lavoro. Come possono semplicemente mantenersi? Questo è l’ambiente in cui si sviluppa la “malandragem”, “l’arte brasiliana di usare l’ambiguo come strumento di vita”¹⁹. Potrebbero lavorare autonomamente, ma la semplice esistenza della schiavitù impedisce l’istituzione di una vera società borghese, di un mercato interno integrativo e di una divisione del lavoro più funzionale. Nella misura in cui non sono in grado di vendere la loro forza-lavoro, gli “uomini liberi nell’ordine schiavista”²⁰, questi predecessori del “malandro”, devono in ultima analisi dipendere dal favore dei proprietari, i padroni di schiavi. Due principi opposti, due interi ordini normativi antinomici (o meglio, ordine e disordine) sono in vigore allo stesso tempo e riguardano questa classe in particolare. È merito di Manuel Antônio de Almeida aver saputo presentare nel romanzo che “le coppie antitetiche [...] lecito o illecito, vero o falso, morale o immorale, giusto o ingiusto, sinistra o destra e così via [...] sono reversibili, non impermeabili, e che al di fuori della razionalizzazione ideologica le antinomie coesistono in un curioso crepuscolo”²¹. La “malandragem” è una sorta di sintesi di ordine e disordine, ma una sintesi disordinata e negativa: è, dice Arantes, “una dialettica inconcludente, che sembra non avere fine, e che aggiusta i campi opposti in un sistema di equivalenze e contaminazioni reciproche”²². È vero che esiste una sintesi degli estremi di questo sillogismo, ma da essa non deriva un superamento o un movimento di alcun tipo, bensì l’immobilizzazione e la perpetuazione della dualità²³.

¹⁸ Marx (2013, 244).

¹⁹ Da Matta (1979, 70).

²⁰ Cfr. Franco (1997).

²¹ Candido (1970, 84).

²² Arantes (1992, 44).

²³ Nel cercare di recuperare la dimensione produttiva (e perché no, *positiva*) della dialettica pensata in Brasile, Vladimir Safatle è costretto a rivedere alcuni aspetti della tradizione critica brasiliana, tanto che, nella sua interpretazione, diventa necessario affermare che “non c’è dialettica nella ‘malandragem’, perché questa non può diventare una possibile figura della dialettica, a meno che non si tratti di una dialettica i cui continui rovesciamenti tra ordine e disordine producono solo una stabilizzazione nell’anomia [...]. Non si tratta cioè di un’energia negativa che spinge la struttura a rotture e trasformazioni rivoluzionarie delle situazioni” (Safatle 2019, 263). Ciò che per Safatle caratterizza l’elemento non dialettico nella dialettica della “malandragem” è il blocco stesso del movimento, l’eliminazione del momento produttivo della contraddizione. Al limite, seppur non in questi termini, l’accusa dell’autore (ivi, 273 ss.) è di assenza di sintesi produttiva. Lo stesso vale per la sua lettura secondo cui in Machado de Assis non c’è dialettica. L’accusa non manca di suonare habermasiana, poiché il problema

Il tema del saggio di Candido non era esattamente una novità nell'autoriflessione delle scienze sociali brasiliane. Era forse, infatti, il punto più controverso all'epoca. Le spiegazioni dualistiche venivano sempre più rifiutate in quanto ideologiche. L'interpretazione dell'identità del paese attraverso la composizione di due principi eterogenei serviva di solito a fissare normativamente uno di questi principi come punto di vista per criticare l'altro. Uno degli ordini sociali prevalenti in Brasile sarebbe stato ovviamente, normativamente superiore all'altro e avrebbe dovuto gradualmente prendere il suo posto. Questa era un'idea fondamentale anche a sinistra. Il Brasile avrebbe dovuto formarsi prima completamente come nazione borghese affinché, solo allora, fossero poste le condizioni oggettive della rivoluzione. Il paese sarebbe stato semplicemente in ritardo in quel processo spontaneo e unilineare che si chiama progresso. Una formulazione classica si trova nel cosiddetto "dualismo strutturale" della Commissione Economica per l'America Latina e i Caraibi (CEPAL). L'economista brasiliano Ignácio Rangel ne sviluppò una variante. Secondo Rangel, l'economia brasiliana è un'economia mista, al tempo stesso feudale e capitalista, come se qui fossero stati istituiti due modi di produzione. La legalità di tipo capitalista sarebbe in vigore nei rapporti esteri, mentre per i rapporti interni prevarrebbe l'ordine feudale. Il paese si articolerebbe quindi in modo duale in un interno arcaico e inerte di latifondo e agricoltura e in una costa moderna e dinamica in rapida industrializzazione.

Due anni dopo il saggio di Candido, Francisco de Oliveira formulò la critica definitiva a questo paradigma economico dualista. Oliveira riassunse e sviluppò criticamente il problema basandosi su un'argomentazione della teoria della dipendenza. Nella periferia del capitalismo, come è evidente nel caso del Brasile, il permanere di forze produttive e rapporti di produzione "arretrati" (ad esempio il lavoro informale, illegale, semi-artigianale, ma anche la necessità, oltre al lavoro dipendente, di lavorare a casa in modo precario per completare il sostentamento del nucleo familiare, ad esempio costruendo la propria casa, piantando un orto o allevando animali) svolge un ruolo funzionale all'estrazione aggiuntiva di plusvalore. "L'espansione del capitalismo in Brasile", dice Oliveira,

[...] avviene introducendo nuovi rapporti nell'arcaico e riproducendo rapporti arcaici nel nuovo, un modo di rendere compatibile l'accumulazione globale, in cui l'introduzione di nuovi rapporti nell'arcaico libera forza-lavoro che sostiene l'accumulazione

di questa dialettica sarebbe il suo alludere a un blocco e assumere una forma aporetica, indipendentemente dal fatto di essere l'espressione adeguata del movimento del reale (in questo caso, dell'essenza della formazione nazionale). Per Safatle il problema è nella formulazione, per noi è nel mondo (cioè nell'oggettività sociale del capitale).

industriale-urbana, e la riproduzione di rapporti arcaici nel nuovo *preserva* il potenziale di accumulazione liberato *esclusivamente* ai fini dell'espansione del nuovo stesso.²⁴

In tali condizioni periferiche, l'accumulazione primitiva, in cui prevale "ancora" la "violenza diretta ed extraeconomica"²⁵, non è un elemento solo genetico, ma permanente e strutturale²⁶. *La rilettura critica della teoria della dipendenza porterà alla scoperta indipendente di una dialettica dell'illuminismo in cui i processi di razionalizzazione si servono di, e si fondono con, rapporti irrazionali*. Il volto ideologico del dualismo si rivela così come lo sfondo teorico dello svilupppismo nazionale. Esiste un'affinità tra il dualismo e le misure politiche di modernizzazione conservatrice. Qualsiasi intenzione riformista o correttiva darebbe luogo allora "all'incubo prometeico della riproduzione amplificata delle tendenze che si volevano correggere"²⁷.

Ma nonostante la rivelazione del "noto equivoco sociologico" del dualismo da parte dei suoi critici²⁸, esso ritorna in continuazione, in particolare nelle arti. Non è un caso che, contemporaneamente alla dittatura militare, il movimento avanguardista e affermativo tropicalista riposizioni esteticamente il dualismo. "La dualità è soprattutto una forma di esperienza sociale", afferma Arantes²⁹, ed è ostinatamente espressa nelle opere d'arte, come ha scoperto Candido. Ma deve essere compresa correttamente. Non si tratta di una semplice dualità, ma di una "unità contraddittoria" di dualità e non-dualità³⁰. È vero che esistono "due Brasili", ma solo presupponendo "un nesso contraddittorio che li sintetizza in una unità più ampia, senza però cancellare il sistema di ambiguità di cui tale unità si alimenta"³¹.

Veniamo infine al contributo di Schwarz. Mentre, ad esempio, nel tropicalismo tale dualità è espressa in modo apologetico e ipostatizzato, Schwarz scopre nelle opere principali di Machado de Assis un'elaborazione critica senza precedenti di questo sentimento dialettico. Nelle opere mature di Machado, il critico letterario legge per la prima volta la forma insolita con cui l'ideologia opera in queste condizioni. È come se alla periferia del capitalismo il "nesso di offuscamento accecamento" si imponesse più debolmente, in modo da emergere come punto di vista privilegiato (per la sua critica, ovviamente):

²⁴ Oliveira (2003, 60).

²⁵ Marx (2013, 808 s.).

²⁶ Oliveira (2003, 43).

²⁷ Ivi, 60.

²⁸ Arantes (1992, 31).

²⁹ Ivi, 41.

³⁰ Ivi, 71.

³¹ Ivi, 74.

Senza essere esattamente un vantaggio, l'arretratezza riprodotta dalla modernizzazione (e che quindi non è un'arretratezza qualsiasi) conferisce all'esperienza brasiliana, cioè al sentimento differenziale di una società in permanente confronto con il suo doppio d'oltremare, una sorta di punto di vista proprio e, cosa più importante, convergente con gli effetti che nei paesi centrali risultavano dal collasso della tradizione borghese.³²

Che le idee dell'illuminismo si rovescino nel loro contrario, è un *sentimento* che è sempre esistito nelle peculiari condizioni brasiliane. È la forma stessa dell'esperienza sociale quotidiana. Una teoria critica che ne tragga tutte le conseguenze non può utilizzare come criterio di critica nessuno degli estremi di questa dualità, perché essi si sostengono reciprocamente e formano, di fatto, una cosa unitaria. Il loro rapporto dialettico non può che essere negativo: l'intero è il falso, per usare i termini di Adorno. "Erano così gettate le basi di una *Ideologiekritik* originale", afferma Arantes³³. Il momento critico consiste nel non reprimere nella teoria la cattiva infinità della formazione brasiliana, ma nel comprenderla come indice non solo della sua falsità, ma anche della falsità dell'intero a cui appartiene come parte periferica.

2. Spostamento e dialettica

Chiunque legga *Ressentimento da dialética* tenendo presente il saggio di Schwarz ne vede la presenza dappertutto, come guida per l'interpretazione di Arantes circa la rinascita della dialettica nel passaggio dalla struttura di classe feudale a quella borghese in Europa. La posizione sociale dell'intellettuale europeo nella Francia settecentesca e nella Germania di fine Settecento e inizio Ottocento è caratterizzata da Arantes, con il ricorso al concetto di Karl Mannheim, come quella di una "intelligenza oscillante", cioè oscillante tra le classi, non esattamente radicata in nessuna di esse (nemmeno nella sua rispettiva classe), e costretta a trattare il pensiero come una merce che non ammette equivalenti (o meglio, non vale nulla) alla ricerca di un generoso "acquirente". Questo intellettuale, figura inedita fino ad allora nella storia e tipica del momento in cui la filosofia diventa una parte specializzata nella divisione del lavoro, a causa del suo sradicamento e del suo libero fluire sulla struttura di classe, presenta una

³² Ivi, 100.

³³ Ivi, 89.

disponibilità sociale [che] *configura una certa predisposizione alla dialettica* [...] [e] che spinge la classe colta a sperimentare l'eventuale incoerenza delle ideologie in competizione sulla scena sociale, le idee contrastanti che attraversano la rappresentazione dello stesso oggetto sociale".³⁴

Se la dialettica può essere intesa anche come un sentimento pre-teorico che si presenta in determinati contesti di reale dissonanza tra idea e realtà, non è casuale che l'intellettuale presentato all'inizio di *Ressentimento*, proprio colui la cui esperienza soggettiva lo predisporrà alla dialettica, sia caratterizzato in modo non dissimile da quella classe di uomini liberi in regime schiavista:

In quell'epoca d'oro per gli intellettuali (e responsabile della prima manifestazione moderna della dialettica, come stiamo cercando di suggerire) che fu il classicismo francese, *l'autonomia (fino alla marginalità) e il vincolo organico (fino all'esistenza del favore)* si complicano a vicenda in un conflitto non sempre infelice.³⁵

L'intellettuale europeo sta alle classi del capitalismo centrale come il "malandro" brasiliano sta alla nostra struttura periferica. L'anatomia del "malandro" è, per Arantes, la chiave dell'anatomia dell'intellettuale: "La dialettica propria degli intellettuali [...] è anche quella del vagabondaggio illuminato"³⁶.

A un certo punto, in modo altrettanto o ancor più ironico della specifica ironia tedesca che cerca di ricostruire in quel passo, Arantes propone di "immaginare" cosa penserebbe "uno studioso tedesco che si fregiasse di non scendere a compromessi con l'arretratezza del milieu ristretto"³⁷, cioè con l'arretratezza del suo paese a cavallo tra Sette e Ottocento rispetto all'ambiente intellettuale parigino, da cui le idee venivano importate. Il discorso "immaginato" che segue, di cui Arantes omette volutamente la fonte, non è altro che un innesto clandestino di un passo di Sílvio Romero nel suo *A philosophia no Brasil* del 1878, in cui l'intellettuale periferico di questa sponda dell'Atlantico protesta contro la "mancanza di serietà delle nostre idee", che le distingueva, appunto, da quanto accadeva in Francia³⁸. Arantes fa enunciare a un intellettuale tedesco della prima metà dell'Otto-

³⁴ Arantes (1996a, 29).

³⁵ Ivi, 27 (corsivo nostro).

³⁶ Ivi, 30.

³⁷ Ivi, 125.

³⁸ Romero (1878, 35). L'indizio per la scoperta della citazione, volutamente mal camuffata, è fornito dallo stesso Arantes. Lo stesso passo di Romero appare convenzionalmente citato in *Sentido da formação* (Arantes 1997, 15).

cento il discorso dell'intellettuale del Sergipe della seconda metà, e questo sfugge al lettore inavvertito; che Arantes stia pensando al Brasile in questa deviazione attraverso i cicli dell'*intelligenza* europea, è fuor di dubbio. Il fatto è che, a est del Reno, le idee che avevano rivoluzionato la sponda occidentale erano anch'esse "fuori posto" nel senso di Schwarz. Pertanto, "quando passiamo dal ciclo francese al ciclo tedesco dell'*intelligenza* europea, passiamo anche dal radicalismo all'ironia", cioè dalla "convinzione che sia necessario agire" alla "sfiducia nell'ideale"³⁹.

A est del Reno, le idee borghesi moderne non hanno lo *stesso* fondamento materiale e lo stesso radicamento nella struttura dei rapporti di produzione, ma ciò non significa che non ne abbiano alcuno. Mentre, sul versante francese, il disaccordo e la fluttuazione delle idee percepiti dall'intellettuale lo portavano a impegnarsi nella trasformazione del mondo in nome delle idee, sul versante tedesco (che allora era la "periferia" della Francia) la mancanza di condizioni per la realizzazione di quelle stesse idee creava piuttosto la sensazione della loro impotenza oggettiva, la sensazione che non potessero significare ciò che dicevano. In Germania, alla periferia del capitalismo, le idee arrivano già "ironizzate" (come le percepisce anche Machado de Assis). Lì

le idee sembravano cambiare registro, perdere terreno, perché si perdeva fiducia nella loro serietà, diventavano più leggere, per così dire inutili o indifferenti, benché fossero rigorosamente le uniche cose che contavano per quegli uomini senza convinzioni che erano i romantici.⁴⁰

C'è una situazione "un po' anomala nel concerto delle ideologie contemporanee, [che] condanna [...] alla dialettica"⁴¹, e le condizioni che la fecero *sentire* da noi aiutano Arantes a spiegare perché essa sia stata prima *sentita* (dai romantici) e poi *concettualizzata* (da Hegel, anche se non fino ai suoi

³⁹ Arantes (1996a, 109-112, passim).

⁴⁰ Ivi, 229. Allo stesso modo, Schwarz dirà nel suo secondo studio su Machado (basandosi su un commento di questi a proposito di Silvio Romero, che ironicamente castigava le idee moderne appena arrivate nel paese): "Le idee moderne qui sono tutto non c'è nulla al di fuori di esse e nulla come indicano le esecuzioni sommarie. Onni-comprendibilità e irresponsabilità della critica, sono entrambe totali, disegnavano bene o male un tipo di studioso e una situazione culturale" (Schwarz 2000, 153). Più avanti, sempre in linea con gli studi di Paulo Arantes sui tedeschi: "La virtualità *apologetica* dei punti di vista *critici* è una di quelle complicazioni ingegnose in cui brilla il senso del reale di Machado" (Schwarz 2000, 161).

⁴¹ Arantes (1996a, 225).

ultimi presupposti)⁴² anche in Germania. “Funzionando da filtro, la circostanza generale dell’arretratezza storica non solo dissociava idea e interesse, oscurando la natura conoscitiva della prima, ma accorciava anche, per così dire, il ciclo naturale della disillusione borghese”⁴³. Nella periferia, le “idee deperiscono anzitempo”⁴⁴, e Marx, non più residente ma educato in Germania, non ha bisogno di aspettare la sanguinosa repressione delle giornate di giugno a Parigi per sospettare che il rapporto tra gli ideali razionali borghesi e la realtà recalcitrante non sia di progressiva “realizzazione”, di “approssimazione infinita” o simili. Qualcosa di analogo accade su questa sponda dell’Atlantico: per una via totalmente distinta da quella adorniana (ora situata in una Germania divenuta centro del capitalismo), Schwarz concepisce la totalità come falsa e la critica dell’ideologia come qualcosa di diverso dal tentativo di realizzare idee solo unilateralmente realizzate.

Ricordiamo che Adorno sosteneva che, se “è possibile parlare sensatamente di ideologia solo nella misura in cui qualcosa di spirituale emerge dal processo sociale in modo autonomo e sostanziale e con pretese proprie”, cioè solo nella misura in cui è possibile distinguere chiaramente tra basi economiche reali e forme ideologiche sovrastrutturali di coscienza che si presentano come portatrici di un’autonomia relativa, allora “oggi”, cioè nel 1954, “il contrassegno delle ideologie è piuttosto l’assenza di questa autonomia che la lusinga della loro pretesa. Con la crisi della società borghese”, cioè del capitalismo liberale, “il concetto tradizionale di ideologia sembra perdere il suo oggetto”⁴⁵. Nel centro del capitalismo, le forme ideologiche dovettero storicamente collassare sulla nuda realtà perché ci si potesse render conto che persino il modello classico di critica dell’ideologia era già decaduto. La nostra via verso la stessa percezione è piuttosto una scorciatoia. Ma anche se Arantes ha voluto allontanare ciò che ha trovato in Schwarz dalla dialettica negativa in senso adorniano “Potrei dire: in fondo non c’è dialettica”⁴⁶, sembra che le sue ragioni siano piuttosto legate

⁴² Infatti, “ciò che Hegel non sempre vedeva erano i nessi locali meno evidenti che imponevano tale sfrontatezza: affinché il gioco ironico di questa ‘sublime insolenza’ potesse aver luogo, le ingiunzioni della malformazione nazionale dovevano incaricarsi di sostenere il suo folle capriccio” (Ivi, 234).

⁴³ Ivi, 235.

⁴⁴ Ivi, 240.

⁴⁵ Adorno (2003, 474).

⁴⁶ Arantes (2004, 284). Nonostante l’uso ripetuto della nozione di “dialettica negativa” sia in *Sentimento* che in *Ressentimento da dialética* per caratterizzare la forma assunta dalla dialettica in condizioni in cui “le idee sono fuori posto”, Arantes spiega in un’intervista: “È una buona illustrazione, ma non ha affinità con Adorno. Di tanto in tanto uso il termine ‘dialettica negativa’ per ricordare che lo schema evolutivo progressista,

all'evolversi di quella relazione tra "idee" e "luoghi" in seguito a quello che sia lui sia Schwarz intendono come l'attuale processo di collasso del capitalismo.

3. Adattamento ideologico

Una delle intuizioni fondamentali de *Le idee fuori posto*, che attraversa gli studi di Schwarz su Machado e la sua interpretazione del processo di formazione nazionale, consiste nella trasformazione della contingenza in necessità un trucco dialettico per eccellenza. Si tratta cioè di una considerazione scientifica (nel senso hegeliano del termine) di ciò che è "al di fuori del sistema della scienza", ossia il Brasile⁴⁷. Se da un lato la periferia non si riproduce secondo le regole del centro (che forniscono, a loro volta, la regolarità al sistema della scienza), dall'altro questa eccezione alla regola non è una semplice eccezione, anzi: dice una verità ben precisa sulla regola. Si rivela cioè *il legame tra la regola e l'eccezione*. In Brasile le "anomalie sono l'assetto sociologico-politico in base al quale avviene l'inserimento del paese nell'economia internazionale, e non c'è nulla di più *normale* di esse, quindi"⁴⁸. L'incapacità delle categorie europee di spiegare il funzionamento sociale della periferia non significava, tuttavia, che tali categorie fossero semplicemente *false* e che dovessero essere scartate in quanto eurocentriche e inadeguate alla Differenza Brasiliana. Al contrario, la formazione della periferia si costituisce come qualcosa di "*diverso ma non estraneo*", come dice Schwarz⁴⁹, commentando le discussioni sul rapporto tra capitalismo e schiavitù nel "Seminario Marx" organizzato presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di San Paolo nel 1958 (a cui parteciparono José Arthur Giannotti, Fernando Novais, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth e

quello che il marxismo classico intende per dialettica, non funziona in Brasile. Cioè, Lukács non funziona. Spiegando Roberto Schwarz, a un certo punto di *Sentimento da dialética*, ricordo perché Machado non è un realista in senso lukácsiano. Non avendo altri termini, ho finito per usare 'dialettica negativa' [...]. Quindi uso la 'dialettica negativa' per caratterizzare un'alternanza, un certo girare a vuoto radicato nella logica della società brasiliana. [...] l'immaginazione oscilla da un luogo all'altro e non produce alcun risultato, non avanza. Nel caso di Machado, questo è ciò che intendo. Se avessi voluto complicarmi la vita, avrei potuto dire che non aveva nulla a che fare con la dialettica negativa di Adorno, che non è esattamente un'alternanza indefinita che non si risolve" (ivi, 283 s.). Ritorniamo a questa discussione a tempo debito nella nota 116.

⁴⁷ Schwarz (2000, 11).

⁴⁸ Schwarz (1999, 101).

⁴⁹ Ivi, 95.

Fernando Henrique Cardoso e, come studenti, Bento Prado Jr., Weffort, Michael Löwy e lo stesso Schwarz⁵⁰. Lo scompenso nell'applicazione delle categorie sociali europee al Brasile è “un procedimento fonte di equivoci, e allo stesso tempo inevitabile e indispensabile”, perché “quelle categorie né si applicano correttamente né possono cessare di applicarsi, o meglio, girano a vuoto ma sono il riferimento obbligato [...]”⁵¹. Il Brasile non era né non-capitalista né capitalista in termini europei, ma questa particolarità anomala diceva una verità sulla norma universale. Così, nei termini di Paulo Arantes, Schwarz ha identificato la “portata mondiale delle nostre stranezze nazionali”⁵². Ciò che appariva contingente, insensato e fuori luogo (come il liberalismo in una società schiavista) si rivelava necessario: *il Brasile era al tempo stesso folle e razionale*, così che “l'ornamentale, senza smettere di essere tale, diventava imprescindibile”⁵³. Le idee (per quanto aliene) acquistano una dimensione funzionale nella realtà che non descrivono. Va quindi eliminata una certa confusione sulla tesi di Schwarz, perché, come afferma Arantes, “si è persa di vista l'ironia del titolo di Roberto, quasi sempre preso alla lettera: esso suggeriva proprio che, in Brasile, *le idee fuori posto non sono mai state veramente fuori posto*”⁵⁴.

Come abbiamo detto all'inizio, questa “lente bifocale del comparativismo”⁵⁵ introdotta da Schwarz, che divide lo sguardo in due, diventa in Paulo Arantes lo strumento favorito con cui analizzare sia la *Verstellung* dell'illuminismo in un paese arretrato (nella fattispecie, la Germania del XIX secolo, dove la rinascita moderna della dialettica è già una “dialettica dell'illuminismo”, ma in un senso diverso da quello francofortese) sia la creazione di un dipartimento di filosofia di stampo francese in una ex-colonia⁵⁶. Quest'ultimo studio, dedicato alla genesi degli studi filosofici all'Università di San Paolo e ispirato al modello della *Formação da literatura brasileira*⁵⁷ di Candido, trasforma quella dialettica tra locale e cosmopolita

⁵⁰ Cfr. *ivi*, 87.

⁵¹ Schwarz (1999, 95).

⁵² Arantes (1992, 89).

⁵³ Arantes (1988b, 204).

⁵⁴ *Ibidem*. Roberto Schwarz commenta questi errori di interpretazione nel suo libro *Martinha versus Lucrecia* (Schwarz 2012b), nel saggio *Perché “idee fuori posto”?*.

⁵⁵ Arantes (1991, 161).

⁵⁶ Arantes (1994a).

⁵⁷ “Folha: Finora lei ha dato solo indicazioni su ciò che il libro non è. Qual è il significato della parola ‘formazione’ nel sottotitolo? È un riferimento concettuale alla *Formazione della letteratura brasiliana* di Antonio Candido? // Arantes: Senza dubbio, peraltro è un segreto di Pulcinella. Nel libro non manco mai di alludere al fatto (e avrei dovuto essere più discreto, come avrebbe voluto il padre dell'idea) che il mio

nella mediazione tra l'universale e l'*estremamente locale*, facendo dubitare al tempo stesso lettori come Oswaldo Porchat dell'effettiva esistenza di tracce di storia mondiale (o di formazione nazionale) in quel particolare del particolare: "La produzione filosofica brasiliana è ancora molto povera", commenta Porchat a proposito del libro, "anche se sta crescendo. Quella di San Paolo ne è una parte, quella della USP è una parte di quella paulistana, quella del Dipartimento è una parte di quella uspiana. È certamente una parte rispettabile, parte della parte della parte della parte"⁵⁸. In effetti, la prospettiva è così particolare che, "per l'argomento e a prima vista, il libro di Paulo Arantes non potrebbe essere più provinciale"⁵⁹. Tuttavia, Schwarz vi riconosceva un procedimento che era anche il suo: "la cronaca di un episodio universitario locale fa parte del processo secolare di formazione e modernizzazione del paese, e può rivelare lati inattesi di quello stesso modello 'straniero' che cercavamo di interiorizzare"⁶⁰. In altre parole, le anomalie dei "primi strani passi" di un dipartimento di filosofia importato erano molto particolari, ma erano anche l'opposto⁶¹, così come le contraddizioni dell'importazione del romanzo che si sedimentavano nella forma letteraria, che erano l'oggetto di Schwarz. In entrambi i casi lo sfasamento ha un effetto comico (del resto, qui l'ironia è oggettiva). Nel caso di Machado, "questo spostamento riguarda i motivi 'europei', la magniloquenza seria e centrale dell'opera di [José de] Alencar, che non scompaiono, ma assumono un tono grottesco"⁶². In questo scollamento tra materia locale e forma europea - ricordiamo che "l'incompatibilità è un fatto formale, non geografico"⁶³, in cui alla forma estetica mancano i presupposti sociali che l'hanno fatta nascere, la materia produce una tensione in un processo che "è una variante complessa della cosiddetta dialettica di forma e contenuto: la nostra materia raggiunge una densità sufficiente solo quando include, sul piano stesso dei contenuti, la bancarotta della forma europea, senza

piccolo schema si basa interamente sull'idea di 'formazione' che Antonio Candido, chiudendo un ciclo di saggi classici sull'interpretazione del Brasile, ha sviluppato per il caso particolare della letteratura brasiliana" (Arantes 1994b).

⁵⁸ Porchat (1994, 252).

⁵⁹ Schwarz (1999, 207).

⁶⁰ Ivi, 208.

⁶¹ Il movimento del libro, che non è privo di una dimensione sentimentale quando parla dei vecchi insegnanti, è quello di elevare l'aneddotica al concetto. Lo stile saggistico non è privo di analogie con quello dei *Minima Moralia* di Adorno, di cui Marcuse disse una volta in una lettera: "Penso che la cosa più impressionante sia il gioco che intreccia senza attrito ciò che è molto personale e l'universale". Lettera di Marcuse ad Adorno, 6 febbraio 1948, Theodor W. Adorno-Archiv.

⁶² Schwarz (2000, 50).

⁶³ Ivi, 51.

la quale non siamo completi”⁶⁴. Machado, nel tentativo di comporre un romanzo realista, ha dovuto mettere come narratore un autore defunto. L'*Assurdo* machadiano non è semplicemente “fantastico”, ma imita la realtà brasiliana al livello della forma letteraria.

Nel caso di Paulo Arantes, oltre all’interesse per la nostra “incapacità creativa di copiare” (come diceva Paulo Emilio Salles Gomes a proposito della “situazione coloniale” del cinema brasiliano), il comparativismo di quella lente bifocale, attenta agli spostamenti, serviva anche a una critica dell’ideologia che funzionava quasi come una geopolitica delle idee contemporanee. È il caso soprattutto degli studi sull’“ideologia francese”⁶⁵, che si rivolgevano insieme al neopragmatismo americano e alla teoria tedesca dell’azione comunicativa (in pratica i tre filoni principali dell’establishment filosofico universitario degli ultimi decenni del Novecento). Cruciale, anche in questo caso, era il famoso punto di vista della periferia, con il suo vantaggio cognitivo (l’unico) e il suo sovrappiù di scetticismo, che non era altro che il punto di vista degli sconfitti (la vicinanza a Benjamin, con il suo ricorso alla “tradizione degli oppressi” nella critica del progressismo di fronte alla falsa Eccezione, non è casuale). Per questo motivo si può immaginare che, quando un intellettuale (di sinistra) della periferia osserva l’amenò *playground* filosofico dei vincitori del centro, un certo furore si converta in aggressività stilistica che si esprime con la penna pesante (e non per questo meno precisa, anzi) nel descrivere il fascino chic del rondò internazionale delle ideologie. In questo contesto, si alza il livello di acidità ironica della “critica spietata di tutto ciò che esiste” come voleva Marx, unito ora alla malizia machadiana (la cui ragion d’essere, a quel punto, era già chiara), che non perdona ingenuità. Vediamo ad esempio come inizia la recensione di un libro di Richard Rorty che Paulo Arantes scrisse per la “Folha de São Paulo” nel 1995, in cui Machado, tra l’altro, compare nella prima riga:

Poiché il famigerato influsso esterno lo stesso di cui parlava Machado de Assis a proposito dell’andirivieni di scuole letterarie europee e di altre prestigiose panacee scientifico-sociali non solo continua a predominare, ma sembra entrare in una fase di eccitazione acuta in questi tempi di disgregazione nazionale accelerata, è molto probabile che la traduzione brasiliana del principale libro di Richard Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, anche se in ritardo di quindici anni, scateni una nuova ondata di conversioni fulminanti, questa volta al neopragmatismo americano. Accanto a un vecchio amico di casa, l’Ideologia Francese della Trasgressione e simili, regolarmente fustigata al fianco (destra? sinistra?) dal mite

⁶⁴ Ivi, 74.

⁶⁵ Arantes (1990) e Arantes (2020).

cosmopolitismo etico della Teoria (tedesca) dell’Azione Comunicativa, l’Alta Conversazione, una pratica sociale che sostituisce l’arrugginita indagine filosofica dei fondamenti, propugnata da Richard Rorty per coronare in grande stile l’epoca dell’Illuminismo assoluto in cui già vivono le prospere democrazie industrializzate del Nord Atlantico come preferisce esprimersi il nostro autore, non per cinismo, ma certamente perché ritiene che un nominalista coerente debba parlare così, senza tentennamenti essenzialistici – rappresenta senza dubbio un’ottima occasione per scrollarsi di dosso la polvere dell’arretratezza e del dogmatismo, come siamo insistentemente chiamati a fare nelle alte sfere della Repubblica, soprattutto in quest’ora decisiva in cui anche il paese intellettuale cerca il suo posto nella nuova divisione internazionale del lavoro.⁶⁶

Il procedimento della critica consiste quindi nel mostrare che ciò che appare disadattato e improprio, come il liberalismo nella società schiavista, a suo modo *produce un adattamento* e in questo movimento di adattamento si trova il nucleo della seduzione il cui funzionamento deve essere svelato. Questa impostazione analitica è presente persino nella critica che Paulo Arantes muove all’interpretazione di Hegel da parte di Gérard Lebrun nei saggi *Ideias ao léu* (1989) e *Hegel, frente e verso* (1993). Se *La patience du concept*, del 1972, è un libro che Arantes legge con entusiasmo e dal quale, nonostante i disaccordi, incorpora le questioni sollevate dal professore franco-uspiano alla propria interpretazione dell’opera hegeliana, *L’envers de la dialectique*, del 1988, gli appare come un’“ampia adesione all’antihegelismo militante dell’Ideologia Francese (alimentato, però, con risorse proprie e senza concessioni alla terminologia in voga)”⁶⁷. Anche lì ci sarebbe la funzione di *adattamento*, poiché, in fondo, “non c’è niente di più brasiliano della luce nietzschiana sotto la quale il Prof. Gérard Lebrun ha ripreso la lettura di Hegel”⁶⁸. Insomma, anche qui, idee fuori posto al loro posto.

4. Dall’ironia oggettiva al cinismo

C’è un’altra dimensione del funzionamento ideologico della periferia che diventa evidente soprattutto nel secondo studio di Schwarz su Machado, ovvero il *cinismo*, che appare legato a una violenza brutta e a una negatività propriamente catastrofica, che permette agli opposti di andare a braccetto. È come se in Brás Cubas, specialista nell’infrangere le aspettative sul na-

⁶⁶ Arantes (1995).

⁶⁷ Arantes (1993, 153 s.).

⁶⁸ Arantes (1989, 74).

scere⁶⁹, Schwarz avesse scoperto la matrice costitutiva del nazionale, che si riproduce secondo la “logica della disgregazione” (il concetto è di Adorno, la formula generale è di Arantes). Una scoperta retrospettiva, e non per questo meno vera, secondo il miglior stile della *Nachträglichkeit* dialettica. Dopotutto, come dice Paulo Arantes:

Roberto Schwarz, come lui stesso racconta, si accorse della sconcertante attualità di Machado solo dopo il golpe del 1964 [...]. Perché la dittatura militare solo per quanto riguarda il lavoro sporco ordinato ha inaugurato il nuovo tempo brasiliano governato da questa logica con cui ci stiamo confrontando, quella del segnale a via impedita in un presente inesauribile, peraltro profeticamente annunciato dal tropicalismo, altra apertura di danza nel processo che ci mette alle corde.⁷⁰

La lezione di Machado è l’annientamento di ogni innocenza e ingenuità, cosicché, come diceva Adorno, “non c’è più nulla di innocuo”⁷¹. Un parallelo tra *Um mestre na periferia do capitalismo* di Schwarz (il cui titolo alternativo sarebbe stato, racconta Arantes, “Il nulla nell’accezione brasiliana del termine”) e *Minima Moralia* di Adorno non è infruttuoso. In entrambi i libri c’è una sensibilità morale che diventa strumento di riflessione sulla struttura sociale. Non si tratta certo di una “moralizzazione” della critica:

Invece di insistere sull’assurdità morale, per scartarla, è meglio esaminarne la realtà e il significato storico, il che sposta la questione. Tornando ai comportamenti di Cotrim, oltre ad essere impropri per un individuo illuminato, sono *propri della società coloniale*, come è facile notare.⁷²

Anche la riflessione morale adorniana è soprattutto *un’indagine sul mondo sociale* e, più specificamente, sul suo orrore oggettivo⁷³. Così come i gesti della vita quotidiana rivelano un contenuto storico nei *Minima Moralia*, Schwarz osserva in Brás Cubas:

[...] le periodiche percosse ai diritti dei poveri; i deliziosi brividi provocati da complimenti ingiustificati; l’estasi del patriarca per le buffonate del figlio; gli abietti tipi di connivenza di classe; la noia dovuta alla vacuità dei progetti all’ordine del giorno; e anche la singolare pienezza di un lungo e abitudinario adulterio.⁷⁴

⁶⁹ Cfr. Schwarz (2000, 71).

⁷⁰ Arantes (2014, 348).

⁷¹ Adorno (2008, 21).

⁷² Schwarz (2000, 126).

⁷³ Sul nesso tra riflessione morale e teoria critica in Adorno, cfr. Catalani (2019), in particolare il cap. 3.

⁷⁴ Schwarz (2000, 163 s.).

Schwarz osserva che qui “la sospensione del rimorso ha una funzione di classe”⁷⁵, identificata nella “filosofia nasale” di Brás Machado scrive: “Naso, coscienza senza rimorso”⁷⁶. Qual è il rapporto tra questa società senza rimorsi che sorge nella periferia e l’analisi di Adorno sull’eticità del mondo liberale civilizzato nell’attimo della sua caduta? Ebbene, Adorno aveva appunto di mira il declino di ciò che *fa società*, per cui “il cemento tra gli uomini è sostituito dalla pressione che li tiene insieme”⁷⁷. La periferia, tuttavia, anticipa l’orrore di una *società desocializzata*, in cui il legame sociale si presenta come la violenza dell’interesse economico senza facciata diceva Celso Furtado: “Poche volte nella storia umana una formazione sociale è stata condizionata nella sua genesi in maniera così totale da fattori economici”⁷⁸. Cosa rivela allora una società che sorge all’avanguardia di un sistema internazionale di produzione di merci? Nei termini di Caio Prado Júnior: “l’osservatore troverà nella società della colonia essenzialmente [...] uno stato, o piuttosto *un processo di disgregazione più o meno avanzato*”⁷⁹. È curioso notare che il tempo intercorso tra la pubblicazione del libro di Caio Prado del 1942 e la stesura di quelle righe dei *Minima Moralia* sul disfacciamento del “cemento tra gli uomini” in mezzo alla catastrofe europea è di soli due anni. Anticipando Adorno, Caio Prado analizza la società coloniale nella sua “mancanza di nesso morale”⁸⁰, inteso come “insieme di forze

⁷⁵ Ivi, 162.

⁷⁶ Cit. *ibidem*.

⁷⁷ Adorno (2008, 37).

⁷⁸ Cit. in Arantes (2004, 59).

⁷⁹ Prado Júnior (1961, 343, corsivo nostro).

⁸⁰ Possiamo dire che esiste un’analogia tra questa sospensione del rimorso analizzata da Schwarz, la “mancanza di nesso morale” identificata in una prospettiva sociologica da Caio Prado Júnior e il “mondo senza colpa” concettualizzato da Antonio Candido nella sua *Dialética da malandragem* i tre approcci saranno ripresi da Paulo Arantes (2004) in *La frattura brasiliana del mondo*, quando parla di brasilianizzazione del centro in termini di un allentamento delle norme che, invece di produrre una società più libera e aperta, produce la desublimazione totale della logica mercantile che inizia a operare senza barriere, come ha operato nella colonia fin dai suoi inizi. Così, l’allentamento della norma c’è stato, ma alla rovescia, come dice Arantes (ivi, 62): “Anche Antonio Candido era dello stesso avviso circa il deficit di umanità di un’organizzazione sociale retta dall’introiezione della Legge con conseguente estroversione della violenza interiorizzata sui non eletti, e il rispettivo vantaggio civile di una società che ‘guadagna in flessibilità ciò che perde in interezza e coerenza’. In sintesi, la labile alternanza tra norma lasca e infrazione senza rimorsi, che appiana le tensioni e dà luogo a ogni genere di accomodamenti, ‘ci fa sembrare talvolta inferiori di fronte a una concezione stupidamente nutrita di valori puritani, come quella delle società capitaliste’, ma dovrà certo facilitare ‘la nostra inserzione in un mondo eventualmente aperto’. Questo mondo aperto, nel quale risalterebbe il contributo milionario delle nostre idiosincra-

coagulanti, complesso di generazioni umane che tengono legati e uniti gli individui di una società e li fondono in un insieme coeso e compatto”⁸¹.

Il regime cinico di riproduzione sociale e ideologica corrisponde a una relativa trasparenza della violenza economica ed extraeconomica come motore della realtà che ironizza se stessa, così che diventa altrettanto evidente il vuoto di quelle norme morali che dovrebbero produrre legame sociale. Nei *Minima Moralia* di Adorno, ciò appare come una crisi dell’ironia, in cui la menzogna dichiara che “così è”: “Nella roccia dell’esistente nessuna crepa dà sostegno alla mano dell’ironico”⁸². Qualcosa di simile si verifica in Brasile, dove i liberali facevano una “difesa progressista della tratta degli schiavi”⁸³, il che complica le cose per la critica immanente, che vuole contrapporre la cosa a ciò che essa pretende di essere. In altre parole, il gesto cinico del “così è” è alla base della formazione nazionale⁸⁴, che Schwarz ritrova in quella volubilità cinica del narratore machadiano, un principio formale con forza mimetica. Un narratore che opera una “costante infrazione di qualche norma”⁸⁵ e che regolarmente “pretende di essere spiritoso, oltre che vincente”. Intrinsecamente flessibile, “il narratore non rimane uguale a se stesso per più di un breve paragrafo, o meglio, cambia argomento, opinione o stile quasi a ogni frase”⁸⁶.

In una situazione in cui, “oltre che infrazione, l’infrazione è norma, e la norma, oltre che norma, è infrazione, *esattamente come nella prosa di Machado*”⁸⁷, l’ironia nei confronti del liberalismo schiavista non poteva seguire quel modello per così dire classico ed europeo di ironia, che funzionava come *denuncia* nei confronti degli interessi economici nascosti, poiché, di fronte al carattere sistemico delle infrazioni, non ha senso ricorrere alla

sie, naturalmente non è arrivato. E se arrivasse, troverebbe *la dialettica brasiliana del malandrinaggio a rovescio*”.

⁸¹ Prado Júnior (1961, 344).

⁸² Adorno (2008, 208).

⁸³ Schwarz (2000, 43).

⁸⁴ Questo cinismo costitutivo è ripreso da Paulo Arantes in un testo del 1998, all’apice dell’era Fernando Henrique Cardoso e dell’“illuminismo di mercato”: “Non voglio sembrare sciovinista, ma anche in fatto di cinismo siamo un passo avanti. O meglio, continuiamo a esserlo. [...] Per avere un’idea della nostra sorprendente attualità in materia, basterebbe ricordare la luminosa franchezza con cui i nostri padri fondatori sostenevano la causa ultramoderna del liberal-schiavismo. Mentre nella metropoli uno spesso velo vittoriano copriva ancora il nudo interesse del pagamento in denaro, in una lontana società coloniale lo sfruttamento prosperava alla luce del sole, diretto e secco. Nella metropoli tutti facevano, ma a rigore non sapevano nulla, mentre nella periferia tutti sapevano benissimo cosa stavano facendo” (Arantes 2004, 109).

⁸⁵ Schwarz (2000, 29).

⁸⁶ Ivi, 30.

⁸⁷ Ivi, 43.

norma liberale per denunciarne l'incompatibilità nella realtà. Possiamo azzardarci a dire che qui, come nel caso della dialettica, era in atto un'ironia *negativa*, più morbosa che satirica. Come dice Schwarz, si tratta di un tipo particolare di umorismo, "più amico dell'insinuazione velenosa che della denuncia"⁸⁸. In certo modo, è qualcosa di distinto dalla "sanguigna serietà"⁸⁹ richiesta da Adorno di fronte al fallimento dell'ironia di denuncia, ma al tempo stesso le assomiglia nel suo carattere di *veleno*.

5. Brasilianizzazione: eccezione e verità

Se all'origine dello spazio coloniale c'è la logica desocializzante della merce allo stato puro (mentre nella metropoli c'era ancora una facciata civilizzatrice di contenimento⁹⁰), l'orrore sorge al centro come una logica coloniale che il centro stesso produce ai suoi margini appare quindi al centro come qualcosa che è esterno a esso, ma che è il suo stesso nucleo. O per dirla in altro modo: l'orrore appare come un'anomalia, che però è la verità della norma. Il primo momento della storia occidentale in cui la verità coloniale del centro si rivela a se stessa, come suggerito sopra nel parallelo Schwarz-Adorno, è il fascismo. Secondo un aneddoto occasionalmente ricordato da Paulo Arantes, un cittadino europeo (liberale e illuminato, ovviamente) avrebbe detto di fronte all'ascesa di Hitler: "Ci trattano come se fossimo indigeni africani!". In altre parole, "l'anomalia selvaggia del Terzo Reich occupante consisteva nel trattare gli europei occupati come popoli coloniali"⁹¹. Qui diventa letterale l'affermazione di Benjamin nella sua ottava tesi sul concetto di storia, secondo cui "la tradizione degli oppressi ci insegna che lo 'stato di eccezione' in cui viviamo è in realtà la regola generale"⁹². Il rapporto centro-periferia inteso come rapporto tra norma ed eccezione (e non tra moderno e arretrato, avendo il progresso come parametro) significa proprio *l'inversione* del rapporto tra normale ed eccezionale⁹³. Non a

⁸⁸ Ivi, 112.

⁸⁹ Adorno (2008, 208).

⁹⁰ Ecco il senso preciso dell'*avanguardia del capitalismo* nell'esperienza coloniale: "Mentre l'Europa era ancora impigliata nel labirinto di restrizioni e particolarismi dell'Antico Regime, noi ci risvegliavamo al mondo chimicamente puro della forma-merce, al tempo stesso periferica e ipermoderna. Abbiamo fatto l'esperienza estrema di cosa significhi il vuoto sociale in cui si riproduce un territorio retto interamente dalla violenza dell'astrazione economica" (Arantes 2014, 321).

⁹¹ Ivi, 307.

⁹² Benjamin (1994, 226).

⁹³ In questo senso, Francisco de Oliveira afferma in *Ornitotrinco*: "Il sottosviluppo sarebbe divenuto così la forma dell'eccezione permanente del sistema capitalista nella

caso Paulo Arantes ha intuito che il processo di colonizzazione dell'“invasione originaria” può essere letto con il supporto di Carl Schmitt⁹⁴.

Se provassimo a svolgere questa ipotesi, si tratterebbe più o meno di quanto segue. Analogamente a quanto la tradizione critica brasiliana tende ad affermare, per Schmitt il consolidamento del *nomos* della terra europea, che significa una territorializzazione del diritto (e viceversa: una giuridificazione dello spazio), cioè un ordinamento del territorio europeo a partire dalla delimitazione dei confini e delle linee di amicizia, consiste nella contemporanea creazione di questo spazio *beyond the line*, del continente d'oltremare come terra libera (cioè terra senza legge e senza Stato), dove la guerra, pacificata sul continente, poteva fluire liberamente⁹⁵. In altre parole, *senza espansione coloniale non c'è Europa e viceversa*, per cui la colonia è quel sottosuolo europeo di territorializzazione dell'anomia e dello stato d'eccezione (in quanto terra dove regnano la rapina, il saccheggio, la pirateria e il genocidio) da cui dipende il normale funzionamento della metropoli⁹⁶. In altre parole: perché non c'è peccato a Sud dell'equatore? Nelle parole di Arantes, che legge Schmitt pensando a Caio Prado e Schwarz e riposizionando ancora una volta dialetticamente tale dualità costitutiva: “l'ordine europeo ha come presupposto un colossale disordine mondiale”. Anche in questo caso, si tratta di “esporre, attraverso la nostra anomalia, la frattura costitutiva della normalità moderna”⁹⁷. L'intuizione di Freud secondo cui nelle ferite della psiche si rivela la struttura del normale vale anche per il mondo.

È proprio su questa linea che Paulo Arantes interpreterà il dibattito sociologico intorno alla “brasilianizzazione” nel suo saggio *La frattura brasiliana del mondo*, secondo cui una nuova simultaneità storica viene prodotta nel momento del collasso inteso non come crisi ciclica, ma come

sua periferia. Come diceva Walter Benjamin, gli oppressi sanno di cosa si tratta. Il sottosviluppo in definitiva è l'eccezione degli oppressi: l'azione comunitaria è l'autocostituzione come eccezione della città, il lavoro informale come eccezione della merce, il patrimonialismo come eccezione della concorrenza tra capitali, la coercizione statale come eccezione dell'accumulazione privata [...]” (Oliveira 2003, 131).

⁹⁴ Ad esempio nella conferenza *O mundo-fronteira* del 2004 (<https://www.youtube.com/watch?v=wDgfp-cx7e4&t=375s>, accesso il 25/08/2022). Una versione ultrasintetica dell'argomento, che collega eccezione e colonizzazione (e che capovolge il *sensu della formazione*), si trova in un'intervista del 2007 ripubblicata in *O novo tempo do mundo* (Arantes 2014, 321-326).

⁹⁵ Cfr. Schmitt (1974).

⁹⁶ In *Crítica da razão dualista*, Francisco de Oliveira (2003, 43) afferma che “il capitalismo cresce elaborando periferie”.

⁹⁷ Arantes (1992, 89).

crisi della produzione reale di valore scatenata da una crisi del lavoro⁹⁸. Questa nuova simultaneità non significa il *catching up* della periferia nella sua “modernizzazione ritardataria” (Kurz), ma piuttosto la periferizzazione del centro, che comincia a sviluppare “una *dualizzazione* della società di tale portata da poter trovare un parallelo solo nel paese classico dei divari inappellabili” e fratture di “proporzioni brasiliane irreversibili”⁹⁹. La *brasilianizzazione* o periferizzazione del centro non significa però l’“invasione barbarica” di uno standard di civiltà inferiore (ed estraneo) nel centro organico del capitalismo, ma l’opposto: la brasilianizzazione del centro è l’inverso della “manchesterizzazione” della periferia. Nel momento del collasso, cioè, “non è banale che il mondo occidentale si brasilianizzi per sua ammissione, dopo aver occidentalizzato il proprio margine”¹⁰⁰. La periferizzazione del centro del capitalismo non è una “regressione”, intesa come impasse contingente del progresso e del processo di modernizzazione, ma è la rivelazione della sua propria verità.

L’interpretazione del rapporto centro-periferia che stiamo esaminando è legata ai presupposti della teoria dello sviluppo disuguale e combinato di Trotskij, sviluppata nel primo capitolo della sua *Storia della rivoluzione russa*. Il riferimento in *Le idee fuori posto* è esplicito, e si può dire che tali presupposti permangono nell’opera di Paulo Arantes (di qui anche l’interesse latente per uno studio comparato di Brasile e Russia, visto che uno dei due paesi è sfociato nella rivoluzione e l’altro in questa strana forma sociale). Da un lato, possiamo pensare all’idea di “disuguale e combina-

⁹⁸ È sempre bene ricordare, come fa Daniel Feldmann (2019, 15), che “il blocco della valorizzazione incorporato nella contraddizione processuale del capitale non implica la sospensione della legge del valore”, al contrario: “la legge del valore diventa in realtà ancor più spietata, colonizzando in larga misura tutte le istituzioni e le sfere della vita, perché la sua ‘materia prima’ diventa scarsa. Se, come diceva Cervantes, ‘il miglior condimento è la fame’, l’insaziabilità e l’incontrollabilità insite nel concetto stesso di capitale non possono che crescere quando l’effettiva possibilità di nuovi fronti di valorizzazione sostenibili e perenni diventa più rara”. Un aspetto non ignorato da Paulo Arantes (2014, 320), che riconosce che “la legge del valore rimane in vigore, anche se ha perso la sua base oggettiva”.

⁹⁹ Arantes (2004, 34, 55).

¹⁰⁰ Ivi, 30. “Aggiungiamo ancora (non si sa mai) che brasilianizzazione globale non significa che il futuro del mondo sia l’arretratezza’ o una qualche variante tropicale di capitalismo selvaggio [...]. Al contrario, matrice coloniale qui è sinonimo di avanguardia in un senso molto preciso [...] quando eravamo frontiera avanzata del *désenclavement* planetario dell’economia-mondo capitalista, occupavamo l’estremo chimicamente puro di una configurazione sociale propriamente mostruosa, in cui doveva esprimersi il senso stesso della colonizzazione e, come stiamo vedendo, un passato con molto futuro. Mi riferisco alla prevalenza (e trasparenza) assoluta della ragione economica nella genesi di una ‘società’ che, perciò stesso (se Mauss e Durkheim hanno ragione...), difficilmente potrebbe rispondere a questo nome” (ivi, 58 s.).

to” in senso letterale: si tratta di una certa struttura *duale* (disuguale), ma dialettica (combinata), cioè qualcosa di duale e unitario allo stesso tempo, nella misura in cui l’“arretrato” è prodotto e riprodotto dal moderno nel caso di Trotskij, si trattava di capire come la modernizzazione rafforzasse lo zarismo e la sua forma di lavoro servile, invece di rovesciarlo¹⁰¹. D’altro lato, il “privilegio dell’arretratezza storica”¹⁰², di cui parla Trotskij nel primo capitolo della sua *Storia della rivoluzione russa*, era un modo per spiegare le possibilità rivoluzionarie in Russia, che sarebbero state una sorta di grande balzo in avanti, saltando in un colpo solo “dall’arco e dalla freccia al fucile”¹⁰³, senza passare per le vie intermedie. Che il progresso sia misurato dallo sviluppo militare non è un’idiosincrasia: del resto Adorno nella sua *Dialettica negativa* affermava che “non c’è una storia universale che porti dal selvaggio all’umanità, ma ce n’è certamente una che porta dalla fionda alla bomba atomica”¹⁰⁴. In ogni caso, *l’arretratezza appare come una grande opportunità di modernizzazione*¹⁰⁵ - di qui anche tutta la serie di grandi attese nei confronti del “Brasile, terra del futuro”. Così, le elaborazioni teoriche sul sottosviluppo furono quasi sempre legate a un “tempo nazionale”, per così dire, in cui si viveva l’aspettativa di superare questa condizione subalterna e vergognosa indipendentemente dal fatto che tali aspettative avessero una colorazione progressista-riformista o francamente rivoluzionaria-socialista. In ogni caso, sarebbe giunto il momento di *recuperare il ritardo* - non a caso Schwarz scrive nella prefazione a *Critica da razão dualista* di Oliveira che “*la povertà e il suo superamento sono stati la nostra opportunità storica.*”¹⁰⁶. La temporalità nazionale si presenta quindi come una sequenza più o meno alternata di attese e frustrazioni. Ora, l’originalità di Schwarz, all’interno della tradizione delle interpretazioni del Brasile, è stata mostrare che tale frustrazione è tracciata come destino nella costituzione stessa di ciò che chiamiamo *nazionale*. Nei termini di Arantes:

¹⁰¹ “[...] l’introduzione dall’Occidente di alcuni elementi di tecnica e di addestramento, soprattutto militare e industriale, sotto [lo zar] Pietro I portò a un rafforzamento della servitù della gleba come forma fondamentale di organizzazione del lavoro” (Trotskij 1961, 5).

¹⁰² Ivi, 4.

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ Adorno (2009, 266).

¹⁰⁵ “Il fatto che la Germania e gli Stati Uniti abbiano superato economicamente l’Inghilterra è stato reso possibile dall’arretratezza stessa del loro sviluppo capitalistico” (Trotskij 1961, 4).

¹⁰⁶ Oliveira (2003, 19).

La formazione nazionale è vista, in effetti, come un compito inadempito di appropriazione della normatività borghese incarnata dai paesi che ci fanno da modello, e ora, dopo la Caduta, come un lavoro di Sisifo abbagliato dalla litania della modernità incompleta [...]. E così, di eufemismo in eufemismo, solo un ultimo sforzo ci separerebbe dal concerto delle nazioni evolute, e così via fin dall'Indipendenza. È andata come sappiamo: vale a dire che la modernizzazione si è completata da tempo (non siamo forse nati moderni?), non c'è nulla da realizzare, oppure è la ripetizione di questa promessa senza futuro, una ripetizione pratica e ideologica [...]. Estrapolazione? Penso sinceramente di no. Penso addirittura che, senza alcun arbitrio, questo destino sia scritto nella coazione a ripetere che anima il narratore machadiano decifrato da Roberto [Schwarz], come ho già detto.¹⁰⁷

Cioè, *non c'è nessuna formazione inadempita, la formazione è finita*. E qui Paulo Arantes opera una rottura radicale con l'intera tradizione critica brasiliana (nel non proiettare lo Stato-nazione moderno come orizzonte di emancipazione¹⁰⁸) e vi rimane fedele al tempo stesso, nell'impiegare le sue categorie analitiche. Se il presupposto latente di tale tradizione critica è pensare una *via d'uscita per il Brasile* (Schwarz aveva già individuato la contraddizione di una lettura del *Capitale* nel "Seminario Marx" con lo scopo di risolvere le impasse dell'industrializzazione brasiliana e non di elaborare una teoria critica del capitalismo per superarlo), si tratta di assumere una volta per tutte che il "Brasile" è un progetto distopico e genocida, un momento intrinseco del processo di imposizione di rapporti sociali fondati sulla produzione di merci, forgiata con la violenza del dominio coloniale e dell'integrazione nazionale. La *rivoluzione*, se ha ancora una qualche attualità, deve perdere il suo celebre predicato di "brasiliana"¹⁰⁹. Se la periferia è

¹⁰⁷ Arantes (1996b, 134 s.).

¹⁰⁸ "Se la sinistra intellettuale brasiliana vuole davvero un giorno svegliarsi dal coma profondo in cui si trova, credo che il primo passo sarebbe quello di ripercorrere i grandi luoghi comuni della nostra tradizione critica attraverso un prisma teorico e politico all'altezza della rottura epocale che stiamo attraversando alla cieca. A cominciare dal sorprendente senso ultramoderno della colonizzazione [...]. Ecco una prima revisione. Di tanto in tanto, qualche saggio entra in campo per annunciare che la svolta salvifica di cui il paese ha davvero bisogno è una dose da cavallo di capitalismo. Una sindrome analoga nella sinistra progressista, che subito dopo presenta la sua candidatura per fare la stessa cosa. È possibile che la verità sia l'opposto di questa fantasia punitiva. La disgrazia nazionale non nasce da una mancanza originaria, ma da un sovrappiù mostruoso; a rigore, abbiamo sempre sofferto di un eccesso di capitalismo, se così si può dire" (Arantes 2014, 321).

¹⁰⁹ "Per queste e altre ragioni, l'elezione di un metalmeccanico alla Presidenza della Repubblica demolisce in un sol colpo la teoria critica brasiliana, così come la precedente elezione di un sociologo metteva a nudo la dimensione in ultima analisi affermativa di quella stessa tradizione. Come ha osservato un giovane storico, *cum grano salis*, un presidente uscente supera una volta per tutte le 'impasse dell'inorganico' e conclude il

sempre stata l'*eccezione normale*, si tratta ancora di rompere l'incantesimo della norma capitalista:

Comunque sia, la Rivoluzione, una volta scattato l'allarme antincendio che la macchina infernale del capitalismo incorpora nonostante tutto nel suo sistema di valvole di fuga, è l'unica Uscita di Emergenza, e per quanto possa sembrare spaventoso, attraverso la porta stretta e altamente ambivalente dell'Eccezione. Le ragioni di questa tragica biforcazione ci sono, e non sono banali né filosoficamente neutre [...]. Perché l'Eccezione [...] annuncia sia la redenzione sia il fondo che una parte dell'umanità ha toccato.¹¹⁰

Risolvere il problema evocando la Rivoluzione può sembrare un comodo ritorno alle buone vecchie cose, che ignora le cattive cose nuove. Tuttavia, il significato della Rivoluzione come *Eccezione* (con la maiuscola, come un tempo si scriveva *Storia*) dovrebbe essere approfondito. La riflessione sull'attualità della Rivoluzione in *O novo tempo do mundo* (2014) appare quasi nascosta, eppure è centrale, tanto che può facilmente passare inosservata al lettore disattento, lasciando solo un certo "pessimismo" rispetto alle "attese decrescenti". Ma è esattamente il contrario, perché non c'è nessuna malinconia nostalgica di fronte all'esaurimento del processo sociale su cui poggiava l'orizzonte progressista moderno della storia, per quanto la contrapposizione tra due temporalità (quella moderna "classica", orientata al futuro, e la nostra, quella del futuro presentificato) sia uno strumento critico costante. Tuttavia, l'eccezione cui fa riferimento Paulo Arantes è ambivalente (come in Benjamin) perché

[...] non è escluso che l'uscita si apra sull'abisso. O sul circolo vizioso del collasso senza fine: basta immaginare il mondo come un unico grande campo profughi di catastrofi umanitarie, o la famigerata società globale che finalmente raggiunge il suo ideale, [...] essendo il *capitalismo dei disastri* alla fine solo l'ultima parola nel business della frontiera.¹¹¹

Ora, cosa significa pensare l'eccezione sia come regola (come l'orrore contemporaneo del capitalismo dei disastri) sia come "ciò che salva"? Sarebbe necessario anzitutto considerare una *negatività intrinseca all'eccezione*, per cui, al di là della constatazione dell'interdipendenza tra eccezione e normalità, dell'analisi della continuità tra Pace e Guerra (oggetto di anali-

capolavoro di Caio Prado Jr., voltandone l'ultima pagina con una palata di terra: era dunque questo la Rivoluzione Brasiliana?" (ivi, 350).

¹¹⁰ Ivi, 271.

¹¹¹ *Ibidem*.

si del libro *Extinção*)¹¹², si tratta di pensare la rivoluzione come l’eccezione non normale, l’Incidente che va oltre i *normali incidenti* del capitalismo dei disastri. Sebbene l’autore annunci di tanto in tanto l’obsolescenza della negazione determinata (e, al limite, della stessa dialettica), questa pericolosa ambiguità dell’eccezione è ancora una negatività immanente, che tende sia al Nulla (un *passaggio dal due allo zero*, in cui la dualità si risolve in disintegrazione) sia alla possibilità di uscire dal cerchio infernale. In un altro registro, è ancora valido il verso di Hölderlin (che per Bloch è la sintesi dell’idea stessa di dialettica): “Dove c’è pericolo, cresce / anche ciò che salva”. L’utopia quindi non è il fondamento positivo in un *fuori*, ma, pensata come rottura del corso storico, deve trovare l’antidoto della Rivoluzione nel veleno fornito dal presente. “Si esce solo da dentro”¹¹³. Questa ambivalenza demoniaca dell’eccezione è l’ambivalenza dialettica stessa del *male*¹¹⁴. Nonostante l’annuncio che “nessun futuro sarà partorito da questo cerchio infernale, nessuna gestazione immanente volta a una qualsiasi negazione della negazione”¹¹⁵, possiamo azzardarci a dire che la “vera eccezione” (l’eccezione rivoluzionaria) è una sorta di negazione determinata del normale, è l’*eccezione dell’eccezione*¹¹⁶.

¹¹² Arantes (2007).

¹¹³ Adorno (2012, 411).

¹¹⁴ La dimensione demoniaca e faustiana della dialettica (che è stata accusata di satanismo filosofico) è un fatto noto e punto di partenza del saggio *Origens do espírito de contradição organizado* (in Arantes 1996a). Perciò, non è affatto neutro filosoficamente né solo uno scherzo stilistico il fatto che, nel suo saggio *Depois de junho a paz será total*, dedicato alle rivolte del giugno 2013 in Brasile, il “demoniaco” sia predicato sia dei “porci indemoniati” (i “demoni in uniforme”) sia di quella “legione senza nome [che] ha cominciato a mostrare il suo volto a giugno” (Arantes 2014, 458 ss.).

¹¹⁵ Arantes (2014, 398).

¹¹⁶ Riprendendo, quindi, la discussione marginale introdotta nella nota 46, la questione è in fondo se, a differenza del modo non dialettico o, se si vuole, *post-dialettico* in cui Arantes interpreta la propria opera, ciò che viene analizzato in *Sentimento da dialética* sia davvero solo l’oscillazione apparentemente avulsa tra estremi antinomici, e non, forse, la stessa totalità negativa antinomica che pone le condizioni del comportamento oscillante; in altre parole, non l’“alternanza indefinita che non si risolve”, ma ciò che essa, come comportamento intellettuale necessario, rivela sulla realtà su cui oscilla: la sua struttura non solo duale, ma realmente antinomica, in cui ogni estremo immobilizza l’altro e paralizza il movimento della totalità. In ogni caso, per Arantes non c’è già più nulla di dialettico in questo “presente perpetuo” che Adorno interpreta come “dialettica paralizzata”, cioè come un accumulo di tensioni che lascia prevedere un superamento immanente, di qualsiasi tipo, rimandato *sine die*, ma in ogni caso posto. Al contrario, l’esperienza brasiliana, concettualizzata da Schwarz, che la coesistenza della dualità *tende al nulla*, mostrerebbe piuttosto la verità di una de-temporalizzazione del tempo storico ancora non esperita nel centro del capitalismo. Per parlar chiaro: la dialettica che non approda a nulla (cioè una dialettica de-dialettizzata) non è altro che la dialettica del capitale, ossia una dialettica che non produce il “*totum* utopico-

La Rivoluzione non è, quindi, una necessità storica inscritta nella realtà come un destino, ma piuttosto il contrario: la contingenza radicale che rompe il nesso causale dello sviluppo logico delle cose. Così, nello stesso momento in cui Arantes annuncia che non c'è "nessun miracolo dialettico disponibile che possa estrarre uno stadio superiore da un qualsiasi aspetto di quest'ultimo cerchio della religione capitalista", dice anche che questo "miracolo ha minacciato di accadere in giugno [2013]"¹¹⁷ in questo caso, però, il miracolo del Rifiuto, e non il superamento come *Aufhebung* di un processo accumulato. Pensare la Rivoluzione come rottura storica e come Eccezione (che è comunque una forma di negazione) significa toglierle tutto il suo contenuto progressista, cosicché l'idea stessa di accumulazione di esperienza storica (che è alla base dell'idea stessa di formazione) cambia significato, perché *nel momento del collasso si riconosce retroattivamente il vero "senso della formazione"* e, al limite, il senso della dialettica. La vicinanza allo Horkheimer de *Lo Stato autoritario* (1942), con la sua critica all'idea di *maturità* (del processo storico), è latente. Se Horkheimer vedeva in quella formazione sociale del terrore la forma finale dello sviluppo capitalistico, è perché lì non c'è nulla "in maturazione" o "in gestazione", per cui in quel momento divenne necessario affermare che "la dialettica non è identica all'evoluzione"¹¹⁸. Così come Arantes sostiene che non c'è "futuro" che possa essere "partorito" da una "gestazione immanente" (la critica è rivolta ai dialettici "scientifici" e progressisti), anche per Horkheimer "la dottrina dell'ostetricia declassa la rivoluzione a mero progresso"¹¹⁹. Da quel momento storico in poi (si noti la data del testo di Horkheimer), non si può più intendere il futuro come un figlio del presente (se non come un *Rosemary's baby* o un cucciolo di ornitorinco). Dopotutto, "l'idea di oste-

-concreto", come sperava Ernst Bloch, ma piuttosto il grande Nulla (anche Günther Anders si riferiva all'apocalisse nucleare come al "Nulla totale"). Ciò significa che il capitalismo non permetterebbe più alcun tipo di "negazione determinata", cioè non fa maturare dalle sue contraddizioni immanenti alcuna forma di vita superiore. Con le parole dell'autore: "Conveniamo sul fatto che non sembra esserci più alcun miracolo dialettico disponibile che possa estrarre uno stadio superiore da un qualsiasi aspetto di quest'ultimo cerchio della religione capitalista: un secolo di guerra sociale può aver mostrato che nessun futuro sarà partorito da questo cerchio infernale, nessuna gestazione immanente volta a una qualsiasi negazione della negazione. Il compito della nuova generazione è ora un altro: come liberarsi di questo sistema di norme, pratiche, dispositivi, di tutto questo cerimoniale di accumulazione, di sofferenza alimentata dai suoi stessi adoratori? In una parola, come uscire?" (*ibidem*). L'*uscita* (l'eccezione dell'eccezione) significa, al limite, la disattivazione della dialettica stessa.

¹¹⁷ Ivi, 398, 455.

¹¹⁸ Horkheimer (1987, 307).

¹¹⁹ *Ibidem*.

tricia corrisponde esattamente alla storia della borghesia”¹²⁰. Quindi, nel caso di Arantes, che rapporto c’è tra la diagnosi sulla fine della formazione, in cui non c’è più nulla in *gestazione e maturazione*, e l’idea di Rivoluzione che viene suggerita tra le righe? Nei termini di Horkheimer, “per il rivoluzionario il mondo è sempre stato maturo”¹²¹. Pertanto non c’è nulla da aspettarsi, se non che la disperazione diventi produttiva.

Un’ipotesi su come Walter Benjamin interpreterebbe il presente (che si trova strategicamente nelle ultime righe del saggio introduttivo di *O novo tempo do mundo*) ci dà un’immagine del possibile:

Se Walter Benjamin potesse inserire un paragrafo postumo nella voce ‘Segnalatore d’incendio’ della sua *Strada a senso unico* in cui ridefiniva la lotta di classe non come una correlazione di forze sospese in un’altalena senza fine, ma come l’urgenza di spegnere l’incendio generale in ogni caso già appiccato dai dominanti, è molto probabile che riconoscerebbe, in questo apparente eterno ritorno di una congiuntura in cui campo d’esperienza e orizzonte di attesa sono tornati a sovrapporsi, dopo il loro lungo divorzio progressista, la fisionomia stessa della Rivoluzione, l’Incidente originario, insomma.¹²²

Bibliografia

- Adorno, T.W (2003a), *Soziologische Schriften I* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 8), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003b), *Zum Studium der Philosophie*, in Id., *Vermischte Schriften II* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 318-326.
- (2008), *Minima Moralia*, Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- (2009), *Dialética negativa*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Arantes O., Arantes P.E. (1997), *Sentido da formação: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Arantes, P.E. (1988a), *O positivismo no Brasil: breve apresentação do problema para um leitor europeu*, in “Novos Estudos”, 21: 185-194.

¹²⁰ Ivi, 306.

¹²¹ Ivi, 305.

¹²² Arantes (2014, 97).

- (1988b), *Manias e campanhas de um benemérito: breve nota sobre o Dr. Pereira Barreto e o positivismo no Brasil, em resposta a Luiz Antonio de Castro Santos*, in “Novos Estudos”, 22: 199-204.
- (1989), *Ideias ao léu. Digressão a propósito de “O avesso da dialética”*, in “Novos Estudos”, 25: 61-74.
- (1990), *Tentativa de identificação da ideologia francesa: Uma introdução*, in “Novos Estudos”, 28: 74-98.
- (1991), *Ideologia francesa, opinião brasileira: um esquema*, in “Novos Estudos”, 30: 149-161.
- (1992), *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (1993), *Hegel, frente e verso: Nota sobre achados e perdidos em história da Filosofia*, in “Discurso”, 22: 153-165.
- (1994a), *Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (1994b), “Para onde caminha o bonde da filosofia?”, in *Folha de S. Paulo*, 6 febbraio.
- (1995), “A transformação da filosofia”, in *Folha de S. Paulo*, 1 maggio.
- (1996a), *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (1996b), *O fio da meada: Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (2000), *Hegel: A ordem do tempo*, São Paulo: Hucitec.
- (2004), *Zero à esquerda*, São Paulo: Conrad.
- (2007), *Extinção*, São Paulo: Boitempo.
- (2014), *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*, São Paulo: Boitempo.
- (2020), *Formação e desconstrução: Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*, São Paulo: Editora 34.
- Benjamin W. (1994), *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura* (= *Obras escolhidas*, I), 7. ed., São Paulo: Brasiliense.
- Buarque de Holanda S. (1995), *Raízes do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Candido A. (1970), *Dialética da malandragem (caracterização das “Memórias de um sargento de milícias”)*, in “Revista do Instituto de Estudos Brasileiros”, 8: 67-89.

- Catalani F. (2019), *Filosofia moral no mundo do pós-guerra: Estudo sobre Adorno*, tesi di laurea magistrale, São Paulo: USP.
- Da Matta R. (1979), *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Feldmann D. (2019), *A crise permanente do capital e os sentidos do novo nacionalismo autoritário no século XXI*, manoscritto non pubblicato.
- Franco, M.S.C. (1997), *Homens livres na ordem escravocrata*, 4ª ed., São Paulo: Unesp.
- Horkheimer M. (1987), *Autoritärer Staat*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt a.M.: Fischer, 293-319.
- Lyra F. (2019), À propos de *Le nouveau temps du monde de Paulo Arantes*, in “Jaggernaut”, 1: 408-430.
- Marx K. (2013), *O capital: Crítica da economia política. Livro I*, São Paulo: Boitempo.
- Menegat M. (2014), *Um intelectual diante da barbárie*, in Arantes P.E., *O novo tempo do mundo*, São Paulo: Boitempo, prefazione.
- Oliveira F. de (2003), *Crítica à razão dualista; O ornitorrinco*, São Paulo: Boitempo.
- Oliveira P.R. de (2012), *The Primitive Accumulation of Frankfurtianism: Notice on Brazilian Critical Theory*, in “Culture, Theory and Critique”, 53, 3: 305-322.
- Porchat O. (1994), *Um ensaio brilhante de um intelectual maduro*, in “Novos Estudos”, 39: 251-254.
- Prado Júnior B. (1996), *O pressentimento de Kojève*, in Arantes P.E., *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 9-17.
- Prado Júnior C. (1961), *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo: Brasiliense.
- Romero S. (1878), *A philosophia no Brasil: Ensaio crítico*, Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung.
- Safatle V. (2019), *Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, Belo Horizonte: Autêntica.
- Schmitt C. (1974), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schwarz R. (1987), *Pressupostos, salvo engano, de “Dialética da malandragem”*, in Id., *Que horas são? Ensaio*, São Paulo: Companhia das Letras, 129-155.
- (1999), *Sequências brasileiras: Ensaio*, São Paulo: Companhia das Letras.

- (2000), *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, 5ª ed., São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34.
- (2012a), *As ideias fora do lugar*, in Id., *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, 6ª ed., São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 11-31.
- (2012b), *Martinha versus Lucrecia*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Trotsky L. (1961), *The History of the Russian Revolution*, Chicago: Haymarket Books.

