

# LA TEMPORALITÀ PLURALE NEL MARXISMO LATINO-AMERICANO

A CURA DI MARTÍN CORTÉS E VITTORIO MORFINO

CONSECUTIO RERUM  
ANNO VII, N. 13 (1/2022-2023)



**CONSECUTIO RERUM**

**LA TEMPORALITÀ PLURALE  
NEL MARXISMO  
LATINO-AMERICANO**

**a cura di  
Martín Cortés e Vittorio Morfino**

**Direzione/Editors:**

Roberto Finelli  
Francesco Toto

**Comitato direttivo/Executive Board:**

Roberto Finelli (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Toto (Univ. Roma Tre).

**Comitato scientifico/Advisory Board:**

Annarita Angelini (Univ. Bologna), Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Gabriella Baptist (Univ. Cagliari), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Robin Celikates (Univ. Amsterdam), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Dimitri D'Andrea (Univ. Firenze), Filippo Del Lucchese (Univ. Bologna), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Marco Geuna (Univ. Milano Statale), Barbara Henry (SSSA Pisa), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Anna Loretoni (SSSA Pisa), Mario Manfredi (Univ. Bari), Costanza Margiotta Broglio Massucci (Univ. Padova), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salerno), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David) Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (UC Santa Cruz), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

**Redazione/Editorial Staff:**

Miriam Aiello, Elena Borghetti, Matteo Caiazzi, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Eugenia Gaia Esposito, Carla Fabiani, Federico Giorgi, Pierluigi Marinucci, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Riccardo Torti, Laura Turano.

Anno VII, n. 13 (1/2022-2023), Roma  
a cura di Martín Cortés e Vittorio Morfino.

Rivista semestrale con peer-review.

**ISSN: 2531-8934**

**www.consecutio.org**

# La temporalità plurale nel marxismo latino-americano

a cura di Martín Cortés e Vittorio Morfino

## Monografica

- p. 7      Martín Cortés & Vittorio Morfino, *Editoriale*
- p. 19     Sergio Villalobos-Ruminott, *El marxismo latinoamericano como crítica de la filosofía de la historia del capital*
- p. 37     Alejo Stark, *On Mariátegui's Plural Spatiotemporal Concept of History*
- p. 71     Diego Giller, *René Zavaleta Mercado: marxismos latinoamericanos, historias nacionales, formaciones sociales abigarradas*
- p. 97     Maria Turchetto, *Contro l'idea di progresso. Raúl Prebisch e la scuola dependentista latinoamericana*
- p. 107    Martín Cortés, *José Aricó, la temporalidad plural y la cuestión de la nación: hacia el marxismo como teoría de la traducción*
- p. 129    Vittorio Morfino, *Il Gramsci teorico della congiuntura di Juan Carlos Portantiero*
- p. 149    Ramiro Parodi, *El problema de la temporalidad plural en Álvaro García Linera*

## **Dossier – Le idee fuori posto (a cura di Giovanni Zanotti)**

- p. 175 Giovanni Zanotti, *Disuguale e combinato. La rilettura della dialettica nella teoria critica brasiliana*
- p. 199 Roberto Schwarz, *Le idee fuori posto*
- p. 215 Paulo Eduardo Arantes, *La frattura brasiliana del mondo. Sguardi dal laboratorio brasiliano della globalizzazione*
- p. 275 Luiz Philipe de Caux & Felipe Catalani, *Il passaggio dal due allo zero. Dualità e disintegrazione nel pensiero dialettico brasiliano (Paulo Arantes lettore di Roberto Schwarz)*

## **Varia**

- p. 311 Jacques Bidet, *Le visioni di Ernesto Laclau e gli stratagemmi di Chantal Mouffè*
- p. 341 Emilia Marra, *Impressioni d'archivio. Alcune considerazioni sui dispositivi di archiviazione dal Wunderbuch al database*
- p. 353 Luca Micaloni, *Religione senza nevrosi: Erich Fromm sull'evoluzione del dogma cristiano*

## **Recensioni e segnalazioni**

- p. 363 Alvisè Marin, *Recensione a Roberto Finelli, Filosofia e tecnologia. Una via di uscita dalla mente digitale*
- p. 371 Tommaso Redolfi Riva & Sebastiano Taccola, *Recensione ad Alessandro Mazzone, Per una teoria del conflitto. Scritti 1999-2012, a cura di R. Fineschi*
- p. 383 Sebastiano Taccola, *Recensione a Cesare Luporini, Libertà e strutture. Scritti su Marx (1964-1984), a cura di R. Croce*

# Editoriale

Martín Cortés & Vittorio Morfino

## 1. La non contemporaneità

Ernst Bloch nel suo libro del 1935, *Erbschaft dieser Zeit* (*Eredità di questo tempo*), riprendendo un giudizio espresso a più riprese da Marx, scrisse a proposito della Germania:

[è] il paese classico della non contemporaneità [*klassische Land der Ungleichzeitigkeit*], ossia dei residui non superati di un'esistenza e una coscienza economica più antiche. [...] "L'ineguaglianza di sviluppo" che Marx attribuisce, per esempio nell'*Introduzione del '57*, alla produzione materiale rispetto a quella artistica, persistette qui abbastanza a lungo anche sul piano materiale, impedendo di conseguenza che nella gerarchia economica delle forze si imponesse in modo univoco il pensiero del capitale, della contemporaneità. Con il feudalesimo a est dell'Elba si mantenne in ogni caso tutto un museo di interazioni tedesche, una sovrastruttura anacronistica [*deutsche Wechselwirkungen und anachronistischer Überbau*] che, per quanto invecchiata e fragile dal punto di vista economico, continua pertanto a dominare.<sup>1</sup>

*Ungleichzeitigkeit* è il termine fondamentale introdotto da Bloch per pensare l'ascesa al potere del nazismo che risultava non spiegabile attraverso lo schema marxista classico della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione. Tutto il saggio centrale del libro di Bloch, *La non contemporaneità ed il dovere di renderla dialettica*, è dedicato alla costruzione di una dialettica che, come dice Bloch, sia capace di rendere "più ampio il tempo attuale", di una "dialettica pluritemporale e plurispaziale"<sup>2</sup>.

Si potrebbe forse dire, parafrasando lo stile di Bloch, che l'America Latina è la "regione" classica dell'*Ungleichzeitigkeit*. Ma non contemporanea rispetto a cosa? Non contemporanea rispetto all'Europa che costituisce la misura del *now* e del *not yet*, come ha sottolineato giustamente

---

\* **Martín Cortés**: CONICET (martincortes@conicet.gov.ar; ORCID: 0000-0002-3338-5133); **Vittorio Morfino**: Università Milano Bicocca (vittorio.morfino@unimib.it, ORCID: 0000-0003-4512-9759).

<sup>1</sup> Bloch (1989 [1962], 91).

<sup>2</sup> Bloch (1989 [1962], 91).

Chakrabarty.<sup>3</sup> Si potrebbe forse dire che il marxismo latino-americano è il marxismo della non-contemporaneità, ma anche questo giudizio sarebbe troppo vago e nel complesso impreciso.

Ritorniamo su questo punto, ma in primo luogo va approfondita la questione della forma di temporalità dominante nella tradizione marxista, forma di temporalità che può essere definita unilineare e progressiva. I testi a cui si potrebbe fare riferimento sono numerosi, basti qui citarne due tra i più celebri, che sono diventati un vero e proprio paradigma di lettura per tutta la tradizione: il *Manifesto* e la *Prefazione del '59*. Nel *Manifesto* Marx ed Engels designano un cammino lineare e ascendente della storia che dal feudalesimo conduce al comunismo. Il tempo fondamentale è quello dell'espansione delle forze produttive. Nella *Prefazione del '59* il medesimo modello di contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione sta alla base di una concezione della storia come successione di modi di produzione: asiatico, schiavistico, feudale, capitalistico.

Ora, il punto chiave di questo modello di temporalità storica è costituito dal concetto di rivoluzione. Posto che la lotta di classe è il terreno costitutivo della storia, la rivoluzione si dà nel *Manifesto* sotto forma di “collisione tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione e di scambio che incatenano questo sviluppo”<sup>4</sup>, nella *Prefazione* come “contraddizione”<sup>5</sup>. Così come la società capitalistica nasce nel seno della società feudale, così la società comunista nasce nel seno di quella capitalistica: in questo senso nel capitolo 24 del *Capitale* Marx dirà che la “violenza è la levatrice della storia”, nella misura in cui essa non crea ma aiuta la nascita di una nuova società già presente nel seno della vecchia.

Se ritorniamo al *Manifesto*, vi è un passaggio chiave che rappresenta perfettamente la linearità progressiva della temporalità disegnata da Marx, una *Weltgeschichte* aperta dalla “scoperta” dell'America, premessa necessaria alla creazione di un mercato mondiale, e dispiegatasi pienamente attraverso la rivoluzione industriale, per giungere infine, attraverso una rivoluzione proletaria, a “guadagnare un mondo nuovo”. Si tratta del passaggio in cui parla del ruolo rivoluzionario giocato dalla borghesia in questo processo, ruolo che ha prodotto, da una parte, un continuo rivoluzionamento di tutte le condizioni di vita, “con il loro seguito di opinioni e credenze [*Vorstellungen und Anschauungen*]”<sup>6</sup>, e, dall'altra, una continua espansione

<sup>3</sup> Chakrabarty (2004 [1962], 22).

<sup>4</sup> Marx, Engels (1973 [1959], 491).

<sup>5</sup> Marx, Engels (1998 [1974], 130-131).

<sup>6</sup> Marx, Engels (1973 [1959], 489).

del capitalismo per tutto il globo, la continua penetrazione di tutte le realtà locali e nazionali:

Col rapido miglioramento di tutti gli strumenti di produzione, con le comunicazioni infinitamente agevolate, la borghesia trascina nella civiltà [*Zivilisation*] anche le nazioni più barbare. I tenui prezzi delle sue merci sono l'artiglieria pesante con cui essa abbatte tutte le muraglie cinesi, e con cui costringe a capitolare il più testardo odio dei barbari per lo straniero. Essa costringe tutte le nazioni ad adottare le forme della produzione borghese se non vogliono perire; le costringe a introdurre nei loro paesi la cosiddetta civiltà, cioè a farsi borghesi. In una parola essa si crea un mondo a propria immagine e somiglianza [*nach ihrem eigenen Bild*].<sup>7</sup>

Una linea-tempo ascendente dalla barbarie alla civiltà (borghese) che è allo stesso tempo costituzione di una gerarchia sia verso l'interno che verso l'esterno:

La borghesia ha assoggettato la campagna al dominio [*Herrschaft*] della città. Ha creato città enormi, ha grandemente accresciuto la popolazione urbana in confronto a quella rurale, e così ha strappato una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rustica. Come ha assoggettato la campagna alla città, così ha reso dipendenti [*abhängig*] dai popoli civili quelli barbari e semibarbari, i popoli contadini dai popoli borghesi, l'Oriente dall'Occidente.<sup>8</sup>

È la ruota della storia (*das Rad der Geschichte*) che conduce alla rivoluzione proletaria, compiendo infine quel movimento di totalizzazione aperti a inizio Cinquecento, dando luogo alla prima rivoluzione della storia fatta "dall'enorme maggioranza nell'interesse dell'enorme maggioranza".<sup>9</sup>

Se si volesse individuare nella tradizione marxista un testo che incarna pienamente e radicalizza all'estremo questi caratteri, sarebbe senz'altro *Del materialismo dialettico e del materialismo storico* in cui Stalin, stabilendo la duplice corrispondenza senza scarti modo di produzione/società e forze produttive/rapporti di produzione<sup>10</sup>, enumera "i cinque tipi fondamentali di rapporti di produzione: la comunità primitiva, la schiavitù, il regime feudale, il regime capitalista e il regime socialista"<sup>11</sup>. Il passaggio da una società all'altra è dato dalla temporanea non corrispondenza tra forze

<sup>7</sup> Marx, Engels (1973 [1959], 490).

<sup>8</sup> Marx, Engels (1973 [1959], 490).

<sup>9</sup> Marx, Engels (1973 [1959], 490).

<sup>10</sup> «Quale il modo di produzione della società, tale sostanzialmente è la società stessa» (Stalin, 1946, 597); «Quali sono le forze produttive, tali devono essere i rapporti di produzione» (Stalin, 1946, 599).

<sup>11</sup> Stalin (1946, 601). Come è noto il concetto di modo di produzione asiatico fu bandito, per evidenti ragioni politiche, nella conferenza di Leningrado del 1931.

produttive e rapporti di produzione. Tuttavia, come sottolinea Stalin, “il sorgere delle nuove forze produttive e dei rapporti di produzione corrispondenti non avviene al di fuori del vecchio regime, dopo la sua scomparsa, ma nel seno stesso del vecchio regime”<sup>12</sup>. A questa affermazione segue la paginetta di Stalin in cui, attraverso il gioco di corrispondenza e di non corrispondenza di forze produttive e rapporti di produzione, è ripercorsa la storia umana dalla comunità primitiva al socialismo:

Quando alcuni membri della comunità primitiva cominciarono a poco a poco e come a tastonare a passare dagli utensili di pietra agli utensili di ferro, certamente ignoravano e non concepivano i risultati sociali cui avrebbe portato quella innovazione: essi non avevano né la comprensione né la coscienza del fatto che il passaggio a strumenti di metallo significava una rivoluzione nella produzione, che tale passaggio doveva portare, in fine, al regime schiavistico. Essi volevano semplicemente rendere più facile il loro lavoro e ottenere un vantaggio immediato e tangibile; la loro attività cosciente si limitava al quadro ristretto di questo vantaggio personale, quotidiano. Quando durante il regime feudale, la giovane borghesia europea cominciò a costruire, accanto ai piccoli laboratori degli artigiani, grandi manifatture, facendo in tal modo progredire le forze produttive della società, essa certamente non sapeva e non concepiva le conseguenze *sociali* cui avrebbe portato quell'innovazione; essa non aveva la comprensione né la coscienza del fatto che quella piccola innovazione doveva portare di necessità a un raggruppamento di forze sociali, il quale doveva concludersi con la rivoluzione contro il potere monarchico di cui essa tanto apprezzava la benignità, e contro la nobiltà, nelle cui fila sognavano spesso di entrare i suoi rappresentanti migliori. Essa voleva semplicemente ridurre il costo di produzione delle merci, gettare una maggior quantità di merci sui mercati dell'Asia e dell'America, solo allora scoperta, e trarne maggiori profitti; la sua attività cosciente si limitava al quadro ristretto di questo vantaggio pratico e quotidiano. Quando i capitalisti russi, insieme con i capitalisti stranieri, incominciarono attivamente a introdurre in Russia la grande industria organizzata moderna, senza toccare lo zarismo e gettando i contadini in pasto ai grandi proprietari fondiari, essi certo non sapevano e non concepivano le conseguenze *sociali* cui avrebbero portato quel poderoso aumento delle forze produttive; essi non avevano la comprensione né la coscienza del fatto che quel grande balzo delle forze produttive della società doveva portare a un raggruppamento di forze sociali che avrebbe permesso al proletariato di unire a sé i contadini e di far trionfare la rivo-

---

<sup>12</sup> Stalin (1946, 604).

luzione socialista. Essi volevano semplicemente allargare al massimo grado la produzione industriale, impadronirsi d'un mercato interno immenso, monopolizzare la produzione e trarre dall'economia nazionale i maggiori profitti possibili; la loro attività cosciente non superava la cerchia dei loro interessi quotidiani, puramente pratici<sup>13</sup>.

Il testo di Stalin costituisce una semplificazione della *Prefazione del '59* che a sua volta rappresentava uno schizzo di una concezione ben più ricca e complessa. Se in entrambi i testi vi è affermato il primato delle forze produttive, nel testo di Stalin le forze produttive sono completamente schiacciate sulle tecniche di produzione rendendo il piccolo schizzo staliniano un abregé assai più che della teoria marxista de *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* di Condorcet.

Questo modello di temporalità unilineare e progressiva ha permeato per molto tempo le tendenze ufficiali delle formazioni marxiste latino-americane (e non solo quelle di orientamento staliniste). Si tratta di un modello segnato da un forte eurocentrismo, il cui presupposto è uno schema di evoluzione storica in cui il ruolo preminente è costituito dallo sviluppo delle forze produttive, un modello stadiale e teleologico che ha semplicemente cercato di adattare la classificazione dei modi di produzione proposta da Marx alla realtà latinoamericana (con una serie di *demi, quasi, ecc.*) senza tenere conto della singolarità storica e strutturale della regione.

Tuttavia, né Marx né il marxismo sono esauriti da questo modello. Sono numerosi i testi in cui Marx rifiuta apertamente questo modello unilineare, stadiale, teleologico, dalle *Formen* ai *Quaderni etnologici*. I testi più celebri in questo senso, sono due lettere a proposito della comune rurale russa, che hanno una ricaduta fondamentale anche sull'interpretazione del capitolo sull'accumulazione originaria del *Capitale*.

Il primo testo è una lettera alla redazione della "Otečestvennye Zapiski" dove è affrontata la questione dell'ineluttabilità delle fasi dello sviluppo storico a partire da quelle descritte da Marx nel capitolo 24 del *Capitale*. La domanda fondamentale è se la Russia "debba cominciare col distruggere la comune agricola per passare da qui al regime capitalistico"<sup>14</sup>. Il presupposto della questione è la non contemporaneità della società russa rispetto a quella europea: la Russia in un certo senso costituisce il passato dell'Europa. Dato questo presupposto la domanda verte sull'ineluttabilità delle fasi attarverso cui questo passato deve svilupparsi. Questa la risposta di Marx:

<sup>13</sup> Stalin (1946, 605-606).

<sup>14</sup> Marx, Engels (2008 [1985], 244).

E sono giunto alla conclusione che segue: se la Russia continua a battere il sentiero sul quale dal 1861 ha camminato, perderà la più bella occasione [*chance*] che la storia abbia mai offerto a un popolo, e subirà tutte le peripezie del regime capitalistico.<sup>15</sup>

Maffi traduce “chance” con “occasione” cogliendo l’eco machiavelliano del passaggio di Marx: nel momento in cui Marx polemizza con un’idea di storia stadiale usare la terminologia machiavelliana significa rifiutare l’idea di un tempo unico su cui marciano tutti i popoli con differenti ritardi. Il capitolo 24 offre uno schizzo della genesi del capitalismo in Europa e non una “teoria storico-filosofica [*théorie historico-philosophique*]”<sup>16</sup> della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli. E aggiunge: “In qualsiasi situazione storica [*circonstances historiques*] si trovino”<sup>17</sup>.

Il termine “circostanza” (per di più al plurale) articola spazio e tempo, storia e geografia, permette di decostruire l’idea di una marcia generale. Così, dopo aver fatto il celebre esempio dell’antica Roma e dell’esproprio delle terre contadine che non condusse ad un modo di produzione capitalistico ma schiavistico, Marx introduce un’altra coppia concettuale chiave, quello di ambiente storico/evento:

Dunque, eventi [*événements*] di un’analogia sorprendente, ma verificatisi in ambienti storici [*milieux historiques*] affatto diversi, produssero risultati del tutto differenti.<sup>18</sup>

Qui il rapporto ambiente/evento, usato per rifiutare una filosofia della storia “la cui virtù suprema è di essere soprastorica” non sembra semplicemente alludere a possibili biforcazioni, ma anche ad una stratificazione del tempo storico. Questa idea è ripresa negli abbozzi della lettera a Vera Zasulič in cui Marx parla di “combinazione di circostanze uniche” che porterebbero l’obščina a divenire “elemento della produzione collettiva su scala nazionale”<sup>19</sup>. Il concetto di combinazione di circostanze costituisce la precisa decostruzione di fasi successive che si generano le une dalle altre. In questo contesto Marx utilizza il concetto geologico di formazioni primarie, secondarie etc. (si potrebbe d’altra parte formulare l’ipotesi che il concetto di ambiente sia di ascendenza darwiniana). Il passaggio dalla formazione primaria (di cui la comune agricola costituisce la fase ultima) alla forma-

---

<sup>15</sup> Marx, Engels (2008 [1985], 244).

<sup>16</sup> Marx, Engels (2008 [1985], 244).

<sup>17</sup> Marx, Engels (2008 [1985], 244).

<sup>18</sup> Marx, Engels (2008 [1985], 244).

<sup>19</sup> Marx, Engels (2008 [1985], 219-220).

zione secondaria (che abbraccia tutta la serie delle società poggianti sulla schiavitù e sul servaggio) non è inevitabile. La comune russa è attraversata da un dualismo che ammette un'alternativa. Tutto dipende, scrive di nuovo Marx, dall'ambiente storico, in questo caso costituito dalla "contemporaneità" con lo sviluppo tecnico-industriale Occidentale.

## 2. La corrente sotterranea del marxismo latino-americano

Sarebbe difficile sottovalutare l'importanza che ebbero questi testi per gli autori che prenderemo in considerazione in questo numero, così come sarebbe difficile sottovalutare l'influenza che ebbero in momenti diversi e in circostanze diverse autori come Bloch, Gramsci e Althusser, che seppur attraverso strade teoriche differenti lavorarono a una complicazione del concetto marxista di tempo storico.

Se la definizione dell'America Latina come "terra classica della non contemporaneità" indica l'oggetto di studio in modo assai vago, e, in fondo, ancora attraverso le lenti del potere del colonialismo europeo, definendola da una parte attraverso la lingua dei colonizzatori, dall'altra non tanto come eccezione rispetto alla regola quanto come ritardo rispetto al paradigma europeo, è certo che la decostruzione radicale di questa definizione finirebbe per portare interessanti contributi alla decostruzione di alcuni luoghi comuni del marxismo europeo. L'America Latina è la terra di una non contemporaneità rispetto ad una contemporaneità che non è data, un ritardo rispetto a un treno in orario che tuttavia non esiste, è un tempo fatto di una molteplicità di tempi, un intreccio, un groviglio di tempi, che una volta gettato lo schema semplicistico che identifica la contemporaneità con l'Europa e la non contemporaneità con America Latina (quando non, è stato il caso di alcuni marxisti, con l'atemporalità di un mondo che appartiene alla natura più che alla storia), ci permetterà di vedere infine la logica specifica dell'oggetto specifico o, se si preferisce la versione di Lenin, di cogliere l'analisi concreta della situazione concreta.

Proprio in quest'ottica abbiamo individuato alcune figure che, in diverse congiunture storiche e in diversi Paesi, hanno fatto uso della costellazione di termini che delimitano il concetto di temporalità plurale, mettendo in gioco un marxismo spazzolato contropelo in analisi molto originali della realtà sociale del proprio Paese. È il caso, tra gli altri, di José Carlos Mariátegui in *Siete ensayos de interpretacion de la realidad peruana*, delle teorie della dipendenza, di René Zavaleta Mercado nelle sue analisi sulla Bolivia, di Aricò e Portantiero, con la straordinaria esperienza di "Pasado

y presente” in Argentina negli anni Sessanta e Settanta, di Schwartz, di cui pubblichiamo per la prima volta un fondamentale testo in lingua italiana, e dell’uso che ne fa Paulo Arantes per pensare la realtà brasiliana, e infine della produzione teorica di Álvaro García Linera, le cui analisi sono una delle fonti della costituzione dello Stato plurinazionale della Bolivia.

In prima istanza, la questione della temporalità suppone, per una prospettiva marxista situata in America Latina, un problema teorico che è allo stesso tempo un’urgenza politica. Come abbiamo già accennato, la concezione della temporalità suggerita dalle parole di Stalin aveva un correlato politico molto concreto nella regione, nella predominanza di una concezione teleologica all’interno della sezione latinoamericana dell’Internazionale Comunista. Si può raccontare brevemente un episodio che rivela sia questa predominanza sia l’esistenza di una potente eccezione che offrirebbe la base per una possibile tradizione alternativa, che è proprio l’obiettivo che ci siamo proposti di ricostruire in questo numero monografico.

Nel giugno 1929 si tenne a Buenos Aires la Prima Conferenza Comunista Latinoamericana. José Carlos Mariátegui, figura centrale del nascente Partito Socialista Peruviano, non potendo partecipare a causa di ricorrenti problemi di salute, inviò i suoi contributi attraverso i due delegati peruviani, Hugo Pesce e Julio Portocarrero. Per questo incontro Mariátegui preparò le sue Tesi ideologiche circa *Il problema delle razze in America Latina* e *Il punto di vista anti-imperialista*. Alberto Flores Galindo dimostra che le divergenze tra le opinioni di Mariátegui e la linea dell’Internazionale precedono persino l’incontro di Buenos Aires<sup>20</sup>. Parte di ciò è visibile nella informativa che egli prepara per presentarsi all’incontro attraverso i delegati peruviani:

I 7 Saggi non sono altro che l’applicazione di un metodo marxista non sufficientemente rigido per gli ortodossi del marxismo, in quanto riconosce eccezionale importanza al contributo soreliano, ma che secondo l’autore corrisponde al vero marxismo moderno, che non può non basarsi su tutte le grandi acquisizioni del ’900 in filosofia, psicologia, ecc.<sup>21</sup>

Ovviamente, un’eterodossia così manifesta non poteva non generare rifiuto in un’Internazionale che era al massimo della sua rigidità dopo la svolta del 1928 verso il cosiddetto “terzo periodo”. Questo è stato caratterizzato dalla direttiva politica “classe contro classe”, cioè dalla rottura di tutti i possibili legami di collaborazione o di articolazione con i partiti

---

<sup>20</sup> Flores Galindo (1980).

<sup>21</sup> Mariátegui (1990 [1929], 16).

socialdemocratici o riformisti, proclamando allo stesso tempo la necessità della costruzione di forti organizzazioni operaie educate a quello che si stava consolidando come il “marxismo-leninismo” consacrato come ideologia di Stato.

In questo quadro, non era solo l'apparente eclettismo di Mariátegui a costituire un problema per l'Internazionale, ma anche, e fondamentale, il suo Partito Socialista Peruviano, fondato nel 1928. Fin dal 1920, Lenin aveva stabilito, tra le ventuno condizioni di adesione alla Terza Internazionale, che i partiti dovevano portare il nome di comunista, cosa di cui Mariátegui era pienamente consapevole. Tuttavia, la sua iniziativa era legata alla necessità di articolare un ampio movimento popolare sulla base delle condizioni specifiche della realtà peruviana, il che non andava a discapito di un gruppo dirigente comunista capace di organizzare il processo in funzione della necessità di una rivoluzione socialista. Sempre dal punto di vista del modo di pensare il marxismo (come “bibbia o come strumento di analisi”, secondo le parole di Flores Galindo), emerge qui un'altra grande differenza tra i peruviani e l'Internazionale: per i primi, dopo un attento studio della realtà peruviana (in parte confluito nei *Sette saggi*), si poteva concludere che nel Paese andino convivevano forme di feudalesimo ereditate dalla Colonia con un nascente capitalismo – soprattutto nei centri urbani – e, inoltre, con forme comunitarie in cui vivevano grandi masse contadine-indigene. Questi ultimi, inclusi per Mariátegui all'interno del generico “proletariato”, erano la condizione di possibilità per un'articolazione che ponesse all'ordine del giorno la questione della rivoluzione socialista. Al contrario, l'Internazionale aveva già formulato una diagnosi generale per l'intera regione – senza traduzione nazionale – secondo cui il carattere “semicoloniale” dell'America Latina sarebbe stato superato da una rivoluzione democratico-borghese, sancendo così la figura classica della “rivoluzione per tappe”. Il disaccordo non riguardava solo il carattere della rivoluzione, poiché i delegati peruviani si preoccupavano di sottolineare anche che una fase capitalista non avrebbe necessariamente portato al continente progresso e democrazia, ma dipendenza, subordinazione e arretratezza. Flores Galindo racconta le conseguenze negative di queste dispute per i delegati peruviani alla riunione. Le loro tesi sono state respinte e le loro proposte ridicolizzate, furono isolati a tal punto da dover tollerare critiche e obiezioni diffuse anche durante un pranzo o un caffè. Anche Codovilla pare abbia espresso un disprezzo altezzoso e sarcastico quando ricevette una copia dei *Siete Ensayos*, perché la parola “ensayo” lo rimandava più agli scritti di intellettuali piccolo-borghesi che a quelli di marxisti disciplinati, come pure la figura della “realtà peruviana” non ap-

pariva come un caso singolare che presentava interesse a tal punto da essere analizzata in modo specifico.

Innumerevoli volte citato, l'“editoriale” della rivista “Amauta”, che Mariátegui dirigeva, dal settembre 1928 affermava: “Non vogliamo certo che il socialismo in America sia un copia e incolla. Deve essere una creazione eroica”<sup>22</sup>. La questione del socialismo doveva essere pensata “dentro nostra realtà, nel nostro linguaggio”. Quello che ci interessa sottolineare è che la discordanza frontale di questa vocazione mariateguiana con la linea della sezione latinoamericana dell'Internazionale Comunista è attraversata dal nodo della temporalità. È proprio in virtù di una tesi semplificatrice del tempo storico che l'Internazionale offre l'applicazione di uno schema astratto e preconcepito a una realtà in cui non ci sarebbero casi singolari da segnalare. In questo modo, il marxismo viene concepito come un testo completo e definitivo, in cui i concetti, già prodotti, vengono applicati indistintamente a realtà eterogenee. Le molteplici iniziative di Mariátegui, in questo senso, possono essere pensate come un esercizio antagonista a quello appena descritto, che mette in moto un processo di traduzione del marxismo nella realtà latinoamericana che è allo stesso tempo una produzione di categorie che riconosce nella ricchezza della singolarità il punto di partenza per una riflessione che non cessa di avere aspirazioni universali. C'è qualcosa di eccezionale nella figura di Mariátegui, che effettivamente rompe con la norma dei marxismi latinoamericani (José Aricó, anch'egli presente in questo dossier, era solito affermare che i *Siete Ensayos* costituivano, a rigore, l'unico testo scritto di marxismo latinoamericano – cioè non semplicemente di marxismo in America Latina), ma vorremmo anche sottolineare che è possibile immaginare una corrente che scaturisce dalle tesi di Mariátegui ponendo ogni volta il problema della temporalità plurale al centro delle sue ricerche. Pertanto, l'insieme dei testi che seguono può essere letto come un tentativo di ricostruire questa storia e, soprattutto, di proiettare i suoi contributi sul dibattito teorico-politico contemporaneo. In questo modo, la tesi dell'America Latina come terra della “non-contemporaneità” diventa una chiave di lettura dei nostri autori (Mariátegui, Schwarz, Aricó, Portantiero, Zavaleta, la teoria della dipendenza, García Linera), con l'obiettivo di suggerire una teoria politica capace di accogliere i problemi che comporta la figura della temporalità plurale. Così, concetti come contraddizioni secondarie, sovradeterminazione, discontinuità tra economia e politica, asincronia, non corrispondenza, variegatura o disallineamento, appariranno in modi diversi per rendere conto di un tipo di

---

<sup>22</sup> Mariátegui (1990 [1928], 249).

lettura della società che privilegia la complessità della congiuntura, intesa come sovrapposizione di temporalità, come punto di partenza dell'analisi. Si potrebbe suggerire l'ipotesi che l'America Latina, per la sua configurazione strutturale, per le sue urgenze politiche e le sue tradizioni teoriche e culturali, abbia una sorta di *punto di vista privilegiato* da cui scardinare la fantasia della temporalità lineare e introdurre al suo posto il problema della pluralità delle temporalità. Tuttavia, ciò va fatto con una cautela che vorremmo sottolineare: questo punto di vista è solo un punto di partenza che richiede un'elaborazione teorica. E se questa elaborazione teorica ci dà elementi per pensare ai nostri problemi, è perché parte dalla *singularità* latinoamericana ma allo stesso tempo la *eccede*. Un'eccessiva enfasi sull'*urgenza* del problema della temporalità in America Latina potrebbe far supporre che si tratti *solo* di un problema latinoamericano o periferico – per dirla in termini più generali – come se nelle formazioni sociali capitalistiche del centro fosse all'opera una sincronia e una sintonia tra le parti. E qui si apre il problema non del marxismo latinoamericano, ma del marxismo *tout court*. La problematica della temporalità plurale non è riservata all'anomalia delle periferie, ma anzi proprio questo punto di partenza può aiutare, in modo privilegiato, a costruire un modo di comprendere criticamente il capitalismo nelle sue forme singolari di apparire, senza partire da una filosofia della storia, la cui unica virtù, come diceva Marx nella lettera citata sul populismo russo, sarebbe quella di essere sovrastorica.

## Bibliografia

- Bloch E. (1962), *Erbschaft dieser Zeit*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt 1962; tr. it. *Eredità di questo tempo*, a cura di L. Boella, Milano: Il Saggiatore, 1992.
- Chakrabarty D. (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton UP, Princeton 2000; tr. it. *Provincializzare l'Europa*, a cura di M. Bortolini, Roma: Meltemi, 2004.
- Flores Galindo A. (1980), *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Kominintern*, Lima: DESCO.
- Mariátegui J.C. [1928] (1990), *Aniversario y balance*, en Id., *Ideología y Política*, Lima: Amauta.
- [1929] (1990), *Tesis Ideológicas. Presentación del autor*, en Id., *Ideología y Política*, Lima: Amauta.
- Marx K., Engels F. (1985), K. Marx à la rédaction de l'“Otečestvennye Zapiski”, in *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Bd. 25, Dietz,

- Berlin 1985; tr. it., in K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, a cura di B. Maffi, Milano: il Saggiatore, 2008.
- (1985), *K. Marx à Vera Zasulič*, in *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Bd. 25, Dietz, Berlin 1985; tr. it., in K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, a cura di B. Maffi, Milano: il Saggiatore, 2008.
- (1959), *Manifest der Kommunistischen Partei*, in *Marx-Engels Werke*, Bd. 4, Berlin, Dietz; tr. it., in Marx K., Engels F., *Opere*, vol. 6, Roma: Editori Riuniti, 1973.
- (1974), *Vorwort a Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in *Marx-Engels Werke*, Bd. 13, Berlin, Dietz; tr. it. in *La concezione materialistica della storia*, a cura di N. Merker, Roma: Editori Riuniti, 1998.
- Stalin G. (1946), *Del materialismo dialettico e del materialismo storico*, in *Questioni del leninismo*, Mosca: Edizioni in lingue estere.

# El marxismo latinoamericano como crítica de la filosofía de la historia del capital<sup>1</sup>

Sergio Villalobos-Ruminott

## *Latin American Marxism as Critique of the Philosophy of the History of Capital*

**Abstract:** The following article is a panoramic presentation of what might be considered as the defining problematic of Latin American Marxism. However, far from claiming a substantive notion of Latin American Marxism, we attempt to show how the kind of questions elaborated within this horizon are relevant not only for the critique what has been erroneously conceived of as peripheral capitalism, but for the history and critique of capitalism as such, understood as a historically evolving and universalizing mode of production. To do so, we proposed Latin American Marxism as a critique of the philosophy of history of capital, a critique that is waiting for a new formulation in dialogue with the elaborations of the recent years, despite the “silencing” of Marxism in general by the hegemony of more culturalist and liberal-oriented intellectual endeavors. However, if Latin American Marxism is a critique of the philosophy of history of capital, we should be careful when dealing with the main figures and contributions of this “tradition” in order to avoid an unnecessary process of monumentalization that replaces the material archive of problems with the symbolic and de-historicized representation of Latin American Marxism as a self-contained and exhausted moment of critical thought. The time for Latin American Marxism, in this regard, is still a time to come.

**Keywords:** Material Archive; Philosophy of History of Capital; Latin American Marxism; Accumulation and Development.

## 1. Propuesta

Más allá de la riqueza temática y conceptual o de la cantidad abismante de autores y contribuciones teóricas y políticas agrupadas bajo la noción

---

\* University of Michigan (svillal@umich.edu; ORCID: 0000-0002-9570-6780).

<sup>1</sup> Este es un texto de carácter programático, surge gracias a la invitación de Vittorio Morfino para presentar una conferencia sobre marxismo latinoamericano en el Collège de France, el día 17 de enero del 2022. Tanto en la conferencia, como en esta ocasión, nos interesa mantener el carácter panorámico y propositivo del ejercicio, que como tal no es sino el despliegue de una hipótesis cuyas consecuencias todavía deben ser ponderadas en desarrollos posteriores.

de “marxismo latinoamericano”, queremos sostener que la utilidad de esta noción es analítica, y que todo intento por sustantivarla re-introduce una lógica historicista e identitaria que está en contradicción con las contribuciones del mismo Marx. No se trata de negar la singularidad de la problemática regional de un determinado marxismo (latinoamericano, africano, asiático, etc.), sino de romper con la idea de que el marxismo europeo u occidental (según las denominaciones en uso), constituye el modelo original (y oficial) respecto del cual los “otros marxismos” funcionarían como desviaciones o casos complementarios. En última instancia, el marxismo puede ser leído como una crítica inmanente al capitalismo, sujeto a sus mismas mutaciones históricas. Esto se hace aún más evidente en el contexto actual, marcado por una universalización efectiva de las lógicas flexibles de acumulación, articulación y explotación propias del capital. Esto implica que, en vez de seguir el modelo teleológico y desarrollista que le aseguraba al capitalismo “periférico” un futuro ya visible en el capitalismo “central”, nos encontramos con que el supuesto capitalismo central ha transitado a las formas aleatorias y flexibles que alguna vez fueron diagnosticadas en el capitalismo periférico, como prueba de su inmadurez. Este cambio tiene enormes consecuencias teóricas en cuanto implica revisar los presupuestos historicistas con los que se ha organizado la historia y las jerarquías al interior del marxismo.

Aun así, usamos acá la noción de marxismo latinoamericano para dar cuenta de una cierta problemática relativa a la relación entre acumulación y desarrollo histórico, que habiendo surgido en el contexto de los procesos de modernización de América Latina, se hace hoy día pertinente para re-emprender la crítica de los procesos de acumulación, explotación y devastación propios del capitalismo global. Es esto lo que queremos indicar con la idea de filosofía de la historia del capital, esto es, aquella representación de la historia que no solo la muestra como un progreso permanente, sino como un progreso cuya realización estaría en la plena implementación del modo de vida capitalista a nivel mundial. De ahí entonces que intentemos pensar el marxismo latinoamericano como un “archivo material” de conceptualizaciones y problematizaciones útiles para confrontar no solo la historia del capitalismo, sino su actualidad. En otras palabras, la potencia crítica del llamado marxismo latinoamericano adquiere una nueva actualidad cuando lo leemos más allá de los esquemas nómicos, identitarios y desarrollistas predominantes en la tradición.

## **2. Consideraciones preliminares**

Antes de entrar propiamente en el meollo de nuestra propuesta, conviene entonces interrogar más detenidamente algunos de sus presupuestos con el fin de relativizar cualquier lectura de carácter identitario. Partamos interrogando la cuestión relativa a un “marxismo latinoamericano”, tanto porque la noción de *América Latina* como la noción de *marxismo* requieren algunas precisiones. En efecto, el marxismo latinoamericano no podría ser asumido, simple y llanamente, como el nombre de una tradición de contornos más o menos definidos, articulada por una determinada organización temática y por un cierto canon, distinguible de lo que podríamos llamar un marxismo europeo u occidental. No se trata de negar que cierta unidad de problemas ha servido como base sobre la que se ha configurado una serie de intervenciones que reciben dicho nombre, sino de cuestionar la misma subordinación del marxismo a las determinantes geopolíticas modernas. Si hubiese -en sentido fuerte- un marxismo latinoamericano, esto supondría de inmediato dos cosas, la existencia de un corpus y una serie de problemas relativamente específicos de este referente histórico-geográfico denominado América Latina y, por otro lado, una cierta diferencia con lo que podríamos denominar marxismo europeo. Sin embargo, una operación de demarcación similar abastece también la pretensión de un marxismo africano, de un marxismo sudasiático, y así en general, cuestión que parece complementar y potenciar el horizonte marxista, cuando en realidad solo lo inscribe en un esquema identitario y lo subordina a los criterios de pertinencia y propiedad característicos de los estudios de área y de la división internacional del trabajo universitario. Sin atender a esta dinámica de territorialización, los marxismos “locales”, entre ellos el marxismo latinoamericano, corren el riesgo de restituir una lógica identitaria y homogeneizante, impotente frente a las dinámicas universalizantes del mismo capital.

Esto también explica la limitación de las narrativas historicistas relativas a los orígenes, el desarrollo y la historia del llamado marxismo occidental, desde el monumental estudio de Leszek Kolakowski<sup>2</sup>, pasando por Alvin Gouldner<sup>3</sup>, hasta la intencionada reconstrucción elaborada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su famosa reformulación del concepto de hegemonía<sup>4</sup>. Para este tipo de narrativas, el marxismo aparece, a pesar de sus múltiples dinámicas internas, como un bloque homogéneo del que es

---

<sup>2</sup> Kolakowski (1978).

<sup>3</sup> Gouldner (1980)

<sup>4</sup> Laclau y Mouffe (1985).

pertinente distanciarse, ya sea porque nos lleva indefectiblemente hacia el totalitarismo, porque es incapaz de pensar la democracia o, simplemente, porque no logra conceptualizar la autonomía de la política en la configuración contingente de lo social. En otras palabras, gracias a estas barreras políticas y epistemológicas, a un cierto determinismo económico y a un flagrante reduccionismo de clase, el marxismo occidental contendría desde su origen el germen de su propia decadencia. Como si esto no fuese suficiente, todavía podríamos agregar acá los argumentos provenientes de los estudios subalternos y postcoloniales contemporáneos, los que apuntan, precisamente, a mostrar la impotencia hermenéutica y socio-política del marxismo europeo derivada de su auto-referencialidad. Es decir, además del reduccionismo de clases y del determinismo económico nos encontramos acá con la incapacidad para comprender la diferencia (historicidad) de los procesos socio-políticos no europeos, los que tienden a ser interpretados según las claves conceptuales del marxismo oficial. Sin embargo, más allá de que estas reivindicaciones parecen razonables, tienden a expresar un problema aún más complejo, a saber, si el marxismo es una crítica del capitalismo, entonces la determinación de qué es el capitalismo es también, de una u otra forma, la determinación del alcance y pertinencia del mismo marxismo<sup>5</sup>.

En otras palabras, si asumimos que el referente crítico del marxismo es, exclusiva y prioritariamente, el capitalismo euro-americano, entonces parece ser que las categorías y conceptos que informan al marxismo estarían en principio modeladas por dicho referente. Pero, si por el contrario, asumimos el carácter universalizante de la lógica de producción y explotación capitalista, sus formas flexibles de acumulación y articulación con diferentes formaciones económico-sociales, sus dinámicas internas definidas por las diversas formas de extracción de plusvalía y de subsunción del trabajo al capital, entonces, serían estos procesos desiguales de universalización los que nos permitirían pensar al marxismo como un corpus en permanente

---

<sup>5</sup> Nuestro argumento, a pesar de su coincidencia superficial, no es exactamente el mismo que aquel puesto en juego por Chibber (2013). Mientras que Chibber le recrimina a los estudios subalternos y post-coloniales el olvido de la dimensión universalista y emancipatoria de la Ilustración, el argumento que estamos esbozando acá tiene que ver con la universalización del capitalismo en su momento actual, cuestión que permite re-evaluar los supuestos marxismos locales, incluyendo el europeo, como casos históricos de un proceso que recién comienza a desplegarse más allá del marco hermenéutico dominante en la modernidad occidental, relativo a la relación entre soberanía, Estado y nación. No nos interesa acá, por lo tanto, reivindicar la dimensión emancipatoria de la Ilustración, o su crítica, sino mostrar la copertenencia entre este esquema nómico-soberano y lo que llamaremos la filosofía de la historia del capital.

elaboración, al hilo de las mismas transformaciones del patrón de acumulación y de las prácticas de explotación y apropiación. En este sentido, la idea de un marxismo europeo es tan débil como la de un marxismo latinoamericano, pues más que expresar una unidad ontológica y epistemológica definida, expresa un momento específico en el desarrollo del capitalismo, más allá de las lógicas de promoción y subalternización propias de las industrias editoriales y universitarias modernas. En otras palabras, los procesos y problemas tematizados en el marxismo latinoamericano no son ni latinoamericanos ni secundarios, complementarios o aleatorios con respecto al análisis elaborado en el marxismo europeo, pues este último no es sino un caso local del proceso general de despliegue y universalización del capital, y por lo tanto, de su crítica.

Como se ve, el problema ya no es el de determinar la pertinencia de los marxismos no occidentales y su carácter complementario del marxismo occidental, sino el de desvincular a la crítica marxista de estas categorías nómico-identitarias que funcionan normativamente determinando el alcance y pertinencia del análisis, y restituir el horizonte histórico-ontológico de la crítica marxista del capitalismo. El filósofo español Felipe Martínez Marzo afirma incluso que es en *El Capital* donde se haya lo más relevante del pensamiento de Marx, su específica ontología del capitalismo<sup>6</sup>, contraviniendo anticipadamente el interés por sus “textos tardíos” (sobre la cuestión nacional, sobre la comunidad agraria, sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia, por ejemplo) que permitirían lecturas más acordes con realidades no europeas<sup>7</sup>. En tal caso, podemos afirmar que la problemática distintiva del marxismo no es sino la problemática del despliegue, articulación y universalización del capitalismo, siempre que dicha universalización no sea el efecto de una “universalidad” naturalizada y surgida desde un supuesto centro de gravedad que comanda la lógica del proceso histórico, sino una universalidad emergente que va conformándose de acuerdo con las variaciones y metamorfosis de la acumulación y la explotación distintivos del proceso capitalista de valoración, en una gama diferenciada de casos sin jerarquías pre-establecidas<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Martínez Marzo (1983).

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, el excelente volumen de Anderson (2016).

<sup>8</sup> Si el marxismo es algo más que una descripción crítica de lo real, entonces interesa pesar estas universalidades emergentes que responden, por un lado, a las mismas dinámicas de la explotación y valoración capitalista, mientras que por otro lado, expresan procesos de resistencia a tales dinámicas. Es decir, no estamos pensando solo en el carácter contingente de la universalidad, tal cual ha sido pensada por Laclau (2000), sino también en el carácter insurgente de estas múltiples universalidades materiales que muestran el otro lado de la filosofía de la historia del capital (Tomba, 2019).

Por otro lado, tampoco deberíamos asumir que la noción de “America Latina” es auto-evidente, no solo por su origen en la geopolítica imperial decimonónica, ni porque en su aparente naturalidad tiende a agrupar fenómenos socio-históricos radicalmente heterogéneos, sino simplemente porque nunca sabríamos con exactitud cuáles serían los contornos y límites del marxismo latinoamericano. ¿Cabría, por ejemplo, tematizar la cuestión andina al lado de la problemática de la esclavitud negra?<sup>9</sup>, ¿cómo habríamos de pensar la cuestión de la modernización urbana y la emergencia de lo nacional-popular al lado de la problemática rural y de la caracterización del campesinado indígena, más allá de las representaciones tradicionales de éste, que lo siguen concibiendo como remanente de un modo pre-capitalista de producción? Por último, ¿cómo pensar la cuestión indígena en el marxismo latinoamericano, sin reducir su heterogeneidad al modelo incaico o azteca?<sup>10</sup> Todo esto, sin mencionar las dificultades nominales implícitas en la misma autodenominación de lo latinoamericano: Ladino-América, Luso-América, Hispanoamérica, América Latina, con o sin el Caribe incluido, etc.

Pero existe todavía un tercer problema que es necesario señalar: cuando hablamos de marxismo ¿a qué nos referimos exactamente? Y esta no es una pregunta meramente procedimental, sino una pregunta fundamental para todo un horizonte reflexivo que insiste en distanciar la obra-Marx de sus diferentes recensiones y apropiaciones históricas<sup>11</sup>. En efecto, no son pocos los teóricos contemporáneos que insisten en distinguir las dimensiones críticas y conceptuales del trabajo de Marx desde sus instanciaciones históricas y políticas, cuestión fundamental para no confundir la potencia hermenéutica de la crítica de Marx al capitalismo con la llamada bancarrota del marxismo occidental, o del socialismo realmente existente. El problema, por supuesto, es que esta demarcación entre Marx y los marxistas solo desplaza el asunto de fondo pues supone que la obra-Marx es ella misma auto-evidente y no requiere de mediaciones. Para romper con esa imagen totalizante habría que referir no solo el enorme trabajo de edición de sus obras completas (MEGA) aún en curso, sino el carácter histórico

---

<sup>9</sup> Por supuesto que esto es posible e incluso necesario, pero ¿por qué llamar a esto marxismo latinoamericano?

<sup>10</sup> Véase el reciente ensayo de Tible (2013), en el que se cuestiona el referente incaico, monolítico y monumental, en pensadores tales como José Carlos Mariátegui, para abrir una discusión sobre la cuestión indígena desde el Amazonas, esto es, considerando aquellos pueblos nómades o “sin-Estado” que no pueden ser reducidos al referente indígena latinoamericano convencional.

<sup>11</sup> Entre otros, Henry (1983); Martínez Marzoa (1983); Abensour (1998); Derrida (2002); Schürmann (2021); etc.

de esta misma “obra”, la que no puede ser concebida como una totalidad clausurada en su propia consistencia interna, para no hablar de los problemas de interpretación y de los énfasis con los que se han elaborado diversas lecturas de dicha obra (por ejemplo, la brillante lectura intuitiva de Lukács a principios del siglo XX<sup>12</sup>, o la lectura anti-historicista de Althusser en los años 1960<sup>13</sup>). En efecto, ya sea que decidamos asumir la hipótesis de la ruptura epistemológica que divide la obra de Marx entre un momento juvenil y otro momento de madurez, o que, por el contrario, volvamos a enfatizar sus tempranas elaboraciones del materialismo antiguo como claves de lectura para su obra fundamental, *El capital*<sup>14</sup>, lo cierto es que tampoco podemos dar por sentado qué significaría realmente atenerse a la obra-Marx. Todo esto, sin siquiera considerar el rol fundamental que habría jugado el mismo Federico Engels en la configuración del marxismo no solo como corpus, sino como tradición y práctica política, o la institucionalización del pensamiento de Marx en el discurso estatal soviético.

Dados todos estos problemas casi irresolubles, nos atrevemos a sugerir que el marxismo latinoamericano, lejos de representar una tradición configurada en torno a una unidad identitaria, histórica y políticamente acotada, es una noción heurística cuya utilidad no debe nunca permitir su substantivación. Pero, ¿cuál sería dicha utilidad?

### **3. Archivo material**

La utilidad, incluso la pertinencia de seguir usando la noción de marxismo latinoamericano tiene que ver entonces con la posibilidad de identificar una problemática distintiva capaz de articular un corpus y de expresar problemas no solo locales o geográficamente acotados, sino problemas sustanciales para el pensamiento crítico, tanto en el pasado inmediato, como hoy en día. En otras palabras, la problemática distintiva del marxismo latinoamericano, considerada desde el punto de vista de la relación entre desarrollo histórico y procesos de acumulación, es hoy tan importante como siempre, y esto es así a pesar de la llamada crisis del marxismo, que se relaciona con el desastre de sus instancias políticas, siempre históricamente limitadas; desastre reforzado, en el contexto abierto con el final de la Guerra Fría, por una globalización del estilo de vida estadounidense y su consiguiente Pax Imperial. Esta es una situación difícil porque implica no

---

<sup>12</sup> Lukács (1972, originalmente publicado en 1923).

<sup>13</sup> Althusser y Balibar (2006, originalmente publicado en 1965).

<sup>14</sup> Véanse, por ejemplo, las contribuciones de Lezra (2018) y de Nail (2020).

solo una afirmación sobre la actualidad del marxismo, sino también sobre su centralidad para una comprensión activa de la globalización neoliberal en curso y sus procesos de acumulación flexible. El marxismo puede no ser suficiente, pero ciertamente es necesario para elaborar una crítica de la acumulación que sea capaz de abordar sus dimensiones metafísicas e historicistas. En otras palabras, las preguntas elaboradas desde este marxismo latinoamericano no se refieren solo a la situación histórica latinoamericana, sino que constituyen preguntas irresueltas y desplazadas por el predominio de perspectivas antimarxistas y posmarxistas que, en el caso latinoamericano, han llevado al desarrollo de una serie de teorías sobre las transiciones democráticas, los procesos de pacificación e integración al mercado global, las transformaciones culturales y la consiguiente emergencia de procesos tecno-mediáticos de subjetivación, incluyendo, por supuesto, el surgimiento de mercados simbólicos y culturales de-sujetados del marco nacional convencional<sup>15</sup>. A este desplazamiento se debe que nuestro objetivo sea también el de reactivar algunos de los problemas que definen al marxismo latinoamericano para una discusión todavía pendiente.

Desde un punto de vista histórico<sup>16</sup>, podemos organizar el “desarrollo” del marxismo latinoamericano, aunque sea un tanto esquemáticamente, en los siguientes momentos: 1) los orígenes (1880-1900), caracterizados por una recepción ambivalente del trabajo de Marx y por la influencia del movimiento obrero europeo y de la Segunda Internacional. Se trata de un momento influido por un cierto anti-imperialismo que se encuentra marcado por la independencia de Cuba y Puerto Rico, y por la invasión norteamericana a Panamá. 2) Un segundo momento (1900-1930) en que el marxismo se constituye en un referente más consistente, marcado por los procesos revolucionarios de México y Rusia, el surgimiento de la Tercera Internacional, la emergencia de los partidos socialistas y comunistas en América Latina, y por las primeras problematizaciones relativas a la recepción

---

<sup>15</sup> La crítica de Chibber a los enfoques postcoloniales apunta también a un cierto olvido o desplazamiento del análisis de clases, que parecía ser un elemento irrenunciable del marxismo histórico, a pesar de que en la obra-Marx la noción de clase y su formalización no es evidente. Más allá de la compleja discusión sobre la cuestión de las clases y las identidades políticas (desde la problematización del rol del campesinado en la Revolución Rusa, hasta la cuestión de la economía moral de la plebe en la historiografía inglesa, o los análisis sobre la transformación material del trabajo en el *operaismo* italiano, y el paso desde el obrero masa a la multitud, etc.), hay que tener en cuenta que en los procesos históricos latinoamericanos, la referencia a las clases demanda muchas mediaciones, cuestión que implicó siempre una matización de los análisis más formalistas al respecto.

<sup>16</sup> Una versión alternativa y documentada sobre el marxismo latinoamericano se encuentra en Löwy (2006).

y adaptación del marxismo a la realidad regional. 3) Un tercer momento, (1930-1950), caracterizado por las revoluciones salvadoreña y boliviana, momento de configuración de la hegemonía soviética y de consolidación de los partidos comunistas en la región (Chile y México como casos distintivos<sup>17</sup>). 4) Un cuarto momento (1960-1970), marcado por la revolución cubana; los debates en torno a la naturaleza del proceso histórico latinoamericano; por la posibilidad efectiva y directa de una revolución socialista (sin pasar por la consolidación de la ‘revolución’ democrático-burguesa como etapa necesaria); por las críticas de izquierda al modelo soviético y etapista de la historia y, por la emergencia del fenómeno guerrillero como radicalización de las luchas por la liberación nacional, el anti-imperialismo y la dependencia. Y, finalmente, 5) el momento actual, mediado por la censura, la represión y la radicalización del *Containment*, características de los procesos dictatoriales y de las guerras civiles a nivel continental (1970-1990), desde donde surgen las preocupaciones distintivas de la renovada *intelligentsia* latinoamericana, con su culturalismo rampante y su recepción optimista de la *Pax Americana*, la democracia liberal y las promesas de un proceso irreversible de globalización, como única alternativa a los “errores del pasado” (por ejemplo, polarización e hiper-ideologización).

No es casual que sea este último momento el que se vea reforzado por la llamada crisis terminal del socialismo realmente existente, crisis que parece confirmar la obsolescencia del marxismo, mientras apunta a la revalorización de la democracia liberal, para dar paso a un socialismo de nuevo tipo, orientado a la reforma del capitalismo y no a su transformación; un socialismo renovado que leerá el pasado político regional como expresión de la inmadurez estructural de sus actores. Sin embargo, este último momento no es meramente negativo, pues en el horizonte post- y anti-marxista que parece predominar desde los años 1990 en adelante, también se han producido intervenciones críticas contra el neoliberalismo y sus efectos en las economías extractivistas, los procesos de precarización del trabajo, devastación de la vida y del medio ambiente, que restituyen la pertinencia del archivo material con el que estamos lidiando<sup>18</sup>.

Sin embargo, más allá de esta narrativa histórica, nos interesa también enfatizar una organización temática del marxismo latinoamericano, la que,

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, Ramírez Necochea (1965), y Illades (2018).

<sup>18</sup> Más allá de la crítica a la llamada “acumulación por desposesión” (Harvey, 2005), y a la caracterización de la doctrina del shock como lógica del capitalismo del desastre (Klein, 2008), nos interesa destacar, sin homogeneizar, los trabajos de Dussel, Echeverría, Laclau y García Linera, entre otros. Además de los estudios críticos de Martín Cortés (2015) y la compilación de Giller y Ouviaña sobre Zavaleta Mercado (2018); a modo de ejemplo.

como hemos insistido, no se remite solo a América Latina, sino a las dimensiones inherentes a la articulación, combinatoria y universalización del capitalismo. En este sentido, aun cuando el marxismo latinoamericano siempre ha sido tanto una teoría para las prácticas políticas (entendidas como prácticas de organización y empoderamiento), como una teoría del desarrollo histórico (y usamos acá la noción de teoría no restringida a su uso académico), sería en relación con esta segunda dimensión, aquella relativa al problema del desarrollo histórico, donde el marxismo latinoamericano podría ser considerado como una alternativa a la *filosofía de la historia del capital*, la filosofía de la historia que organiza normativamente la narrativa histórica sobre la región según un esquema lineal de progreso y realización destinal de la historia. En otras palabras, la potencia crítica de lo que acá llamamos, heurísticamente, marxismo latinoamericano, tiene que ver con la pertinencia de sus problemas en la actualidad, y no con la celebración entusiasta de su pasado, más o menos monumentalizado; precisamente porque frente al *archivo simbólico* que hace del marxismo una curiosidad de la historia política e intelectual regional, tratamos acá con el *archivo material* configurado por una serie de problemas que siguen pendiente sobre nosotros con igual o mayor gravedad que antes.

El marxismo latinoamericano emerge precisamente como crítica de esta filosofía de la historia, y de su respectiva organización arqueo-teleológica del tiempo, sin limitarse a ser una mera descripción de las formaciones capitalistas periféricas, no plenamente consolidadas o en proceso de desarrollo. En otras palabras, la problemática del marxismo latinoamericano, sus contribuciones e intervenciones puntuales, no se agotan en el horizonte histórico latinoamericano, sino que ponen en evidencia la misma dinámica de desarrollo del capitalismo, y son, por lo tanto, elementos centrales para pensar su condición actual. Entre estas intervenciones, habría que mencionar: 1) el debate sobre el desarrollo del capitalismo en América Latina y la recensión de la cuestión de los modos de producción asiático e hidráulico, como modelos útiles para comprender las economías y culturas indígenas, las que no podían ser explicadas según el relato estandarizado de la teoría de la modernización, ni según el esquematismo del marxismo soviético<sup>19</sup>. 2) La cuestión del colonialismo, el neocolonialismo y lo que Pablo González Casanova denominó “colonialismo interno”, como antecedentes fundamentales para entender la dinámica expansiva del capital, tanto como para pensar el fenómeno del imperialismo y sus dinámicas de poder<sup>20</sup>. 3)

<sup>19</sup> Roger Bartra (1969, 1976); Cueva (1980), y Laclau, Assadourian, et. el. (1973).

<sup>20</sup> Ruy Mauro Marini (1977); Pablo González Casanova (2017); Theotônio Dos Santos (1978); entre muchos otros. Cuestión muy relevante para pensar no solo las dinámi-

La pregunta por la naturaleza de las revoluciones latinoamericanas, por el carácter singular de las revoluciones de Independencia y, sobre todo, por la naturaleza de los procesos de insurrección vinculados con el anti-imperialismo en el horizonte revolucionario del siglo XX<sup>21</sup>. 4) La cuestión de la economía agraria latinoamericana y la organización colectiva indígena del trabajo y de la vida en el presente, desde el debate sobre la cuestión de la tierra hasta las elaboraciones de la forma comunidad<sup>22</sup>. 5) Los procesos de proletarización y el debate sobre el sector informal y el ejército industrial de reserva, en el contexto de un acelerado proceso de industrialización-urbanización-marginalización y globalización<sup>23</sup>. 6) La cuestión de las identidades sociales, las clases sociales y la lucha de clases en relación con los conflictos y las estrategias políticas efectivas en el contexto regional, por ejemplo, los debates sobre el carácter del movimiento campesino en México y Centroamérica, o el debate sobre el populismo y los frentes populares en el Cono Sur<sup>24</sup>. 7) La cuestión del carácter, naturaleza y forma del Estado latinoamericano, y su mutación dentro del proceso de globalización<sup>25</sup>. 8) El subsiguiente debate relativo a la llamada autonomía de lo político; y/o su transformación o agotamiento dentro de la metamorfosis en curso de las instituciones modernas<sup>26</sup>. 9) El debate en curso sobre el neoestructura-

---

cas coloniales inherentes a la expansión capitalistas desde el punto de vista de su propia lógica interna, sino para contrarrestar el “espiritualismo invertido” en los enfoques decoloniales contemporáneos, los que más seducidos por la tesis de *la colonización del mundo de vida* de las comunidades no occidentales, pierden de vista la crítica del capitalismo, homologándolo con la modernidad y el colonialismo.

<sup>21</sup> Marini (*op. cit.*); la contribución de Vania Bambirra (1971); Régis Debray, 1967); etc.

<sup>22</sup> Cabe mencionar acá como una de las primeras problematizaciones aquella desarrollada por José Carlos Mariátegui (1979 -originalmente publicado en 1928); las diversas contribuciones de Roger Bartra y Pablo González Casanova, pero también, Álvaro García Linera (2009).

<sup>23</sup> Además de las clásicas historias del movimiento obrero latinoamericano, por ejemplo, aquella de Hernán Ramírez Necochea (1968) considérese el acotado pero importante debate relativo al ejército industrial y la masa marginal: José Nun (1969); la crítica de Fernando Henrique Cardoso (1970), y la subsiguiente y tardía reformulación del problema en José Nun (2000), pues en este debate ya se perfila una crítica de la informalización constitutiva del capitalismo, como una primera apertura hacia la problemática de los movimientos sociales, posteriormente *apropiada* por las sociologías transicionales y las teorías de la gobernabilidad en la región.

<sup>24</sup> Por ejemplo, de Gilly (2007); el reciente volumen de Bosteels (2022), o el temprano volumen de Laclau (1977); entre otros.

<sup>25</sup> Solo como ejemplo, la compilación de Rubinstein (1988), o las contribuciones de Tapia (2006), y la antología de García Linera (2016). Aunque las contribuciones del mismo Zavaleta Mercado no deben ser olvidadas (1974 y 1976).

<sup>26</sup> Además del importante debate en torno a las diversas recepciones de Gramsci en América Latina, véase el ya citado volumen de Mouffe y Laclau (1985)

lismo o extractivismo y su relación con un tipo de desarrollismo que aún contamina a la política latinoamericana de izquierda<sup>27</sup>. 10) El desarrollo de una teoría materialista (no identitaria ni culturalista) de los procesos simbólicos y culturales en general<sup>28</sup>; etc.

En esta serie de problemas fácilmente identificables, resuenan las disonancias entre el esquema nómico-soberano de modernización capitalista y las realidades efectivas a nivel continental, pero no porque América Latina sea “el lugar de la diferencia”, sino porque el mismo marxismo latinoamericano funciona como una instancia de visualización de los presupuestos normativos (arqueo-teleológicos) de la filosofía de la historia del capital. Nociones tales como *sociedad abigarrada* (Zavaleta Mercado), *heterogeneidad histórica-estructural* (Cornejo Polar, Aníbal Quijano<sup>29</sup>), *blanqueamiento y ethos barroco* (Bolívar Echeverría<sup>30</sup>), *imperialismo y dependencia* (Bambirra, Dos Santos, Marini), *combinatoria y articulación* (Bartra, Laclau), entre muchas otras, incluyendo la misma recepción crítica del corpus marxista (Aricó, del Barco<sup>31</sup>), la influencia de Gramsci en la discusión regional, y las críticas del neoliberalismo en curso, nos muestran no la producción de teorías de alcance medio, esto es, de teorías que intentan mediar entre los esquemas generales del marxismo y la realidad latinoamericana, sino elaboraciones críticas y teóricas del capitalismo en su instanciación histórica efectiva. El marxismo latinoamericano, sus problemas y sus intervenciones, son pues parte central y constitutiva del marxismo, y no un suplemento pintoresco y etnográficamente diseñado para consolidar la narrativa evolu-

---

<sup>27</sup> Ver Svampa y Viale (2014). Ver también el análisis comprehensivo de Eduardo Gudynas, recientemente editado en inglés (2021). De todas formas, más que inscribir estas críticas del neo-desarrollismo extractivista en el giro ecológico contemporáneo, interesa rastrear sus antecedentes en la crítica del circulacionismo y del “desarrollo del subdesarrollo”, tal cual fue elaborado por representantes diversos de la teoría de la dependencia, en la medida en que en este vínculo se encuentran los antecedentes que permiten comprender la crítica del extractivismo y de la super-explotación de recursos naturales en perspectiva histórica, esto es, como expresión de una tendencia inherente a la producción capitalista, y no solo como efecto de una radicalización coyuntural del consumo en cuanto mecanismo de control gubernamental.

<sup>28</sup> Entre las innumerables contribuciones al respecto, nos interesa destacar el trabajo general de Bolívar Echeverría, de quien, a modo de ejemplo, podemos mencionar su volumen titulado *La modernidad de lo barroco* (1998).

<sup>29</sup> Cornejo Polar (1994); Quijano (1989); etc.

<sup>30</sup> Echeverría (1998 y 2010).

<sup>31</sup> De José Aricó, además del estudio de Martín Cortés que ya referimos, habría que destacar sus monografías y su enorme trabajo editorial que, vinculado con las publicaciones de *Pasado y Presente*, marcan decisivamente el desarrollo de los debates al interior del marxismo latinoamericano. De Del Barco (1980 y 1983).

tiva y centralizada del despliegue del capitalismo europeo u occidental. La ceguera constitutiva de la tradición intelectual europea con respecto a este proceso solo se explica por su limitada historización del mismo modo de producción capitalista, cuestión insostenible en el contexto actual.

#### **4. Algunas consecuencias**

Por supuesto, el marxismo latinoamericano se desarrolló y aún lo hace en diálogo crítico tanto con el llamado marxismo occidental (con sus autores y sus escuelas de referencia), como con otras tradiciones; y sería contraproducente intentar una demarcación clara entre los aportes del marxismo y los aportes provenientes de posiciones no reducibles al marxismo. Cualquier intento de pureza, aunque esté basada en la pretensión de una especificidad temática o estilística, tiende siempre a re-inseminar las limitaciones identitarias y los determinismos políticos. Sin embargo, tampoco se trata de indiferenciar al marxismo latinoamericano en el marco general del pensamiento contemporáneo, pues con esto corremos el riesgo de desapercibir sus contribuciones. En este ejercicio, hemos decidido presentar dicha especificidad bajo la forma de una crítica de la filosofía de la historia del capital, entendiendo que una tal filosofía supone al menos 1) una dimensión performativa relacionada con la organización arqueo-teleológica de la historia latinoamericana; 2) una dimensión ideológica relacionada con la representación imaginaria de los procesos reales de la historia como un desarrollo evolutivo y progresivo; y, 3) una dimensión política que informa la agenda de diferentes actores políticos y define los objetivos de la política en general en la historia latinoamericana. En este sentido, la filosofía de la historia del capital no es una filosofía más de la historia; es, por el contrario, una narrativa compleja con consecuencias analíticas y normativas que ha organizado los procesos históricos de la región y definido el alcance de su imaginación política.

Si esto es así, entonces el marxismo latinoamericano no solo cuestionó las narrativas lineales y estandarizadas de la historia latinoamericana, poniendo en cuestión, de paso, el discurso maestro sobre el desarrollo del capitalismo, sobre la relación intrínseca entre capitalismo y democracia, y sobre las virtudes y beneficios del progreso; sino que problematizó la representación normativa de los procesos revolucionarios, de las subjetividades políticas y las clases sociales, permitiendo, gracias a la misma dislocación del esquema arqueo-teleológico del historicismo, una problematización de las relaciones entre teoría y práctica, que no puede ser conjurada o definida

a partir de la determinación teórica y universal de lo que sería “una” política marxista en general. En otras palabras, la crítica del modelo normativo de revolución, del concepto sociológico de clase social, y de las representaciones convencionales de la historia (determinismo y economicismo), nos permiten ahora pensar en la actualidad de la crítica marxista de la explotación y de la acumulación, no como un asunto del pasado, sino como un imperativo del presente para el que tampoco contamos con una receta política universal y adaptable a toda ocasión histórica. Por consiguiente, al entender la crítica marxista como una suspensión de los presupuestos arqueo-teleológicos de la filosofía de la historia del capital, se hace evidente que el marxismo no puede ser concebido como una filosofía de la historia alternativa y, por lo tanto, no puede ser leído como una sutura entre ontología y política. En sus momentos de mayor potencia crítica el marxismo, latinoamericano o no, apunta a una concepción radicalmente auto-determinada de la historia, esto es, una concepción que privilegia los momentos instituyentes de las prácticas políticas y no el relato sagrado de las instituciones y sus lógicas fundacionales.

Por supuesto que el marxismo latinoamericano está también atravesado por el ‘optimismo’ de la filosofía de la historia del capital, por su historicismo, cuestión fácilmente detectable en sus debates internos. Sin embargo, aun cuando el marxismo puede ser leído como una tradición impotente frente a las tretas de la metafísica desarrollista del capital, nos interesa afirmar lo siguiente: en su horizonte problemático encontramos tanto los síntomas de una limitación epocal, como las claves para emprender su cuestionamiento. En esto radica la importancia de visitar el archivo material de debates y posicionamientos constitutivos de este horizonte crítico, no su reconstrucción monumental, sino la posibilidad de recuperar sus aportes para reposicionar al marxismo como una crítica de la explotación, de la destrucción y de la devastación que marcan el ritmo del capitalismo en el contexto de su articulación planetaria y neoliberal.

Una vez asumida esta posibilidad, podemos recuperar el intercambio entre los desarrollos propios del mal llamado marxismo europeo, y las problemáticas elaboradas en el contexto que nos concierne, pero ya no para ajustarnos al relato maestro de la historia, sino para percibir formas no convencionales de continuidad e intensificación que tienden a ser olvidadas cuando se privilegian cortes y demarcaciones demasiado abruptas y, por lo mismo, nómico-identitarias. Para dar solo un par de ejemplo, diríamos que: 1) si la historiografía marxista inglesa pudo cuestionar el formalismo sociológico, relativizar la cuestión de las clases y su formación, abrirse al fenómeno fundamental de las insurrecciones campesinas (incluso

antes de las brillantes contribuciones de los subalternistas indios), y plantear el problema de las transiciones desde modos de producción no feudales hacia el capitalismo, entonces no debería asombrar la continuidad, no siempre tematizada, entre dichas contribuciones y la problematización del carácter de la conquista y colonización en América Latina, la cuestión de las insurrecciones campesinas, la esclavitud y la administración imperial, pero también el problema campesino en pleno siglo XX, el horizonte agrario en las revoluciones mexicanas y centroamericanas, y la compleja yuxtaposición entre obrerismo, indigenismo y campesinado en el mundo andino. 2) Por otro lado, si asumimos las innovaciones conceptuales del marxismo althusseriano, y advertimos de su enorme influencia en la generación de los años 1960 y 1970 del marxismo latinoamericano, podemos entender que las críticas al historicismo y al determinismo, enunciadas en el concepto de sobredeterminación, están en diálogo con el desarrollo de la problemática de los modos de producción en América Latina, con la cuestión de la articulación y combinación de formaciones económico-sociales diversas en un mismo modo de producción, y con la cuestión del estatuto de la acumulación primitiva como narrativa imaginaria de la explotación capitalista, para no mencionar la forma en que el marxismo latinoamericano anticipa y expresa lo que llegará a ser conocido como materialismo aleatorio, cuestión que nos permite retomar un intercambio inteligente con desarrollos contemporáneos relativos al problema de la pluritemporalidad en Marx y en el marxismo en general.

Solo queda agregar una última dimensión a este texto panorámico. La necesidad de restituir el archivo material del marxismo como crítica de la filosofía de la historia del capital, sobre todo en el momento actual, cuando la realización del mismo capitalismo ya no requiere ni de filosofía de la historia ni de sus mojones conceptuales clásicos (democracia, progreso, derechos humanos, etc.), es también la necesidad de historizar nuestras categorías para restituir el cometido fundamental de la crítica marxista que no es sino el de una crítica de la acumulación como reverso de procesos y prácticas materiales de explotación, expoliación y devastación. Y esto resulta en extremo urgente y problemático porque la llamada bancarrota del marxismo y el fin de los socialismo reales son presentados, en el horizonte de la Pax imperial contemporánea, no solo como un triunfo definitivo del *American Way of Life* y su democracia burocrático-parlamentaria, sino como prueba de la supuesta obsolescencia del análisis marxista, justificando con eso el predominio de un horizonte neo-conservador que hegemoniza los debates, las agendas intelectuales, los curriculum universitarios, y las políticas editoriales en los últimos 50 años. Frente a esta encrucijada, nada

sacamos con insistir en la romantización del pasado o en su cancelación, es necesario entreverarse con la serie de problemas que definen el archivo material de esta imaginación histórica, para, a partir de allí, reemprender la crítica sistemática del capitalismo.

## Referencias

- Abensour M. (1998), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires: Ediciones Coligüe.
- Althusser L., Balibar É. (2006), *Para leer "El Capital"*, México: Siglo XXI.
- Anderson K. (2016), *Marx at the Margins, On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bambirra V. (1971), *Ascenso y descenso del movimiento del movimiento popular e insurreccional en América Latina*, en *Diez años de insurrección en América Latina*, tomo 1, Chile: Ediciones Prensa Latinoamericana.
- Bartra R. (1969), *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*, México: Ediciones ERA.
- (1976), *Modos de producción en América Latina*, Lima: Delva Editores.
- Bosteels B. (2022), *La comuna mexicana*, México: AKAL.
- Butler J., Laclau E., Zizek S. (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, New York: Verso.
- Cardoso F.H. (1970), *Comentario sobre los conceptos de sobrepoblación relativa y marginalidad*, "Revista latinoamericana de ciencias sociales", 1/2: 57-76.
- Chibber V. (2013), *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, New York: Verso.
- Cornejo Polar A. (1994), *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima: Editorial Horizonte.
- Cortés M. (2015), *Un nuevo marxismo para América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cueva A. (1980), *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México: Siglo XXI.
- Debray R. (1967), *¿Revolución en la revolución?*, Cuba: Casa de las Américas.
- Del Barco O. (1980), *Esbozo de una crítica de la teoría y práctica leninistas*, México: Universidad Autónoma de Puebla.
- (1983), *El otro Marx*, México: Universidad Autónoma de Sinaloa
- Derrida J. (2002), *Marx & Sons*, París: PUF.
- Dos Santos T. (1978), *Imperialismo y dependencia*, México: Ediciones ERA.

- Echeverría B. (1998), *La modernidad de lo barroco*, México: Ediciones ERA.
- (2010), *Modernidad y blanquitud*, México: Ediciones ERA.
- García Linera Á. (2009), *Forma valor y forma comunidad*, La Paz: CLACSO-La muela del diablo.
- (2016), *Democracia. Estado. Revolución*, España: Txalaparta.
- Giller D., Ouviaña H. (2018), *Reinventar a los clásicos. Las aventuras de René Zavaleta Mercado en los marxismos latinoamericanos*, Holanda: Almenara.
- Gilly A. (2007), *La revolución interrumpida*, México: Ediciones ERA.
- González Casanova P. (2017), *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*, México: AKAL.
- Gouldner A. (1980), *The Two Marxisms*, New York: Seabury Press.
- Gudynas E. (2021), *Extractivisms: Politics, Economy and Ecology*, Nueva Escocia: Fernwood Publishing.
- Harvey D. (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, New York: Oxford University Press.
- Henry M. (1983), *Marx: A Philosophy of Human Reality*, Bloomington: Indiana University Press.
- Illades C. (2018), *El marxismo en México: Una historia intelectual*, México: Taurus.
- Klein N. (2008), *The Shock Doctrine*, New York: Picador.
- Kolakowski L. (1978), *The Main Currents of Marxism*, New York: Oxford.
- Laclau E. (1977), *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau E., Sempat A., Cardoso C., Ciafardini H., Caravaglia J.C. (1973), *Modos de producción en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau E., Mouffe C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres: Verso.
- Lezra J. (2018), *On the Nature of Marx's Things*, New York: Fordham University Press.
- Löwy M. (2006), *Marxism in Latin America from 1909 to the Present: An Anthology*, New York: Prometheus Books.
- Lukács G. (1972), *History and Class Consciousness*, Cambridge, Massachusetts: MIT press.
- Mariátegui J.C. (1979), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Fundación Ayacucho.
- Marini R.M. (1977), *Subdesarrollo y revolución*, México: Siglo XXI.

- Martínez Marzoa F. (1983), *La filosofía de “El Capital” de Marx*, España: Taurus.
- Nail T. (2020), *Marx in Motion, A New Materialist Marxism*, New York: Oxford University Press.
- Nun J. (1969), *Superpoblación relativa, ejercito industrial de reserva y masa marginal*, “Revista Latinoamericana de Sociología”, Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Torcuato Di Tella, 69, 2: 178-235.
- (2000), *Marginalidad y exclusión social*, Buenos Aires: FCE.
- Quijano A. (1989), “*La nueva heterogeneidad estructural de América Latina*”, en H. Sonntang (ed.), *¿Nuevos temas nuevos contenidos?: las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Venezuela, Unesco/Nueva Sociedad.
- Ramírez Necochea H. (1965), *Origen y formación del Partido Comunista de Chile*, Chile: Editorial Austral.
- (1968), *Historia del movimiento obrero en Chile*, Chile: Editorial Austral.
- Rubinstein J.C. (1988), *El Estado periférico latinoamericano*, Buenos Aires: EUDEBA.
- Schürmann R. (2021), *Reading Marx: On Transcendental Materialism*, Alemania: Diaphanes.
- Svampa M., Viale E. (2014), *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*, Buenos Aires: Katz Editores.
- Tapia L. (2006), *La invención del núcleo común*, La Paz: La muela del diablo.
- Tible J. (2013), *Marx Selvagem*, Brasil: Annablume.
- Tomba M. (2019), *Insurgent Universality*, New York: Oxford University Press.
- Zavaleta Mercado R. (1974), *El poder dual en América Latina*, México: Siglo XXI.
- (1976), *Lo nacional-popular en Bolivia*, México: Siglo XXI.

# On Mariátegui's plural spatiotemporal concept of history

Alejo Stark

**Abstract:** In what follows, I will provide some elements for constructing Mariátegui's *plural spatiotemporal* conception of history. I will do so by focusing on the two books he published in his lifetime: *The contemporary scene* and *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*. In a footnote in the *Seven Essays*, the reader encounters a concept that opens up the problem of plural temporality in Latin American Marxism: *relativismo histórico* (historical relativism). This will be the keystone concept upon which certain fragments of Mariátegui's writings will be put together to construct the concept of plural temporality. This involves taking a detour through what Mariátegui understood by *relativismo* (relativism). In that detour, we find that Mariátegui's use of *relativismo* consists in translating and assimilating the insights of one of the pillars of contemporary physics: Einstein's theory of relativity. For Mariátegui, the relativistic theory of spacetime undermined the old "absolutes" of the positivist unilinear philosophy of history. I then argue that Mariátegui, through his friend and comrade Hugo Pesce, assimilates and translates the "revolutionary" theory of spacetime as a weapon against the unilinear philosophy of history and as a resource to construct a concept of plural spatiotemporal concept of history. Re-situating Mariátegui's work along this axis puts some pressure on certain Bergsonian and Sorelian readings that overemphasize the importance of Myth and Humanity as a "metaphysical animal" and thereby tend to underemphasize or outright suppress his creative assimilation and translation of the sciences of his time.

**Keywords:** Mariátegui, plural temporality, Latin American Marxism, Einstein, Bergson.

## 1. Latin American Marxism and plural temporality

This dossier series poses the problem of plural temporality within "Latin American Marxism". One difficulty when defining the tradition under the name of "Latin American Marxism" is establishing a criterion of inclusion. Two necessary conditions that might be of use are as follows, "Latin American Marxism" thinks (1) the tendencies of capitalism (which is always global and globalizing) and (2) the specificity of Latin American reality within capitalism. The first condition involves the proper name of "Marx"

---

\* University of Michigan (alejo@umich.edu; ORCID: 0000-0001-5783-2797).

and “Marxism”. And the second condition concerns the heterogeneous reality that can be put under the name of “Latin America” (again, in some sense to be elaborated, and which involves the living elements of pre-capitalist practices). Do these conditions suffice to define “Latin American Marxism”? This dossier posits a third necessary condition concerning the problem of historical time<sup>1</sup>.

If Marxism is to think the specificity of the history of Latin America and its place with respect to the development of capitalism as a whole, then it must *criticize* a dominant philosophy of history that produces a *unilinear* concept of history. That is, it must criticize a concept of historical time that is *unitary* (time is understood as a single line) and *teleological* (predestines those deemed “backward” to follow the same developmental path as the most “advanced”). So the third necessary condition for defining a “Latin American Marxism” is to (3) critique the philosophy of history that produces a unilinear concept of historical time<sup>2</sup>.

The unilinear philosophy of history – when deployed as a guide for political practice – has justified a governance strategy in which, for example, those deemed to be “backward” with respect to the timeline of development ought to be governed by the most “advanced”. For instance, in the history of Latin America, the effects of domination produced by political practice under the direction of this unilinear concept of historical time are evidenced in the 19th century’s foundational narratives of the *criollo* nation-state and its “positivist” justification of technical and scientific “progress” under capitalism<sup>3</sup>. And in the history of Marxist political practice, this effect of domination is expressed, for example, in the evolutionary reformism of the Second International as a non-eventual overcoming of capitalism. Both political practices – “civilizing” liberal progressivism and evolutionary socialist reformism – are guided by a teleological and unitary concept of historical time. In contrast, the heterogenous tendency that can be named “Latin American Marxism” flows from José Carlos Mariátegui’s philosophical practice and swerves from this liberal and socialist scientific positivism and its unilinear philosophy of history<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> These conditions swerve from the problem of a *proper* or *authentic* “Latin American philosophy”. For an account of this approach see Mendieta (2003).

<sup>2</sup> Admittedly this leaves out certain Marxist thinkers in Latin America that might satisfy the first two conditions but not the third.

<sup>3</sup> To this day, the Brazilian republic has Auguste Comte’s positivist lemma “*Ordem e progresso*” inscribed in the center of its national flag.

<sup>4</sup> On the history of “positivism” in Latin American philosophy in general see Dussel (2003). On the history of philosophical positivism and Marxist philosophy’s reaction to it in Perú in particular see Salazar Bondy (1967).

So the third necessary condition for defining “Latin American Marxism” involves critiquing this unilinear concept of historical time. But here, “critique” also involves, at the same time, a production of another concept of historical time that can think the heterogeneity of co-existing plural temporalities. This modified third condition is as follows: (3\*) critique the unilinear philosophy of history and produce an alternative conception of historical time. One such alternative concept of historical time is that of plural temporality.

It is important to note that the concept of historical time of “plural temporality” is distinct not only from the *progressive* concept just mentioned but also from the *cyclical* concept. To put it simply, in a cyclical conception of historical time, archaic social practices will – inevitably – at some point overturn the present and rule once again. For example, Walter Mignolo’s account of the *Pacha Kuti* involves such a concept of cyclical historical time<sup>5</sup>. In that sense, one might ask whether such a concept of historical time involves a distinction with a difference from the dominant unilinear philosophy of history. It turns out that both the progressive and cyclical conceptions are *unitary* insofar as they represent time as a single line. A straight or circular line represents historical time as *a* line. Furthermore, both are *teleological* in that they predestine the overcoming of the present either through an ascending line of progress or a circular rotation.

In contrast to this unilinear conception, what has been thematized as “plural temporality” posits a multiplicity of interweaving and conflicting lines or “non-synchronous synchronicities”<sup>6</sup>. This concept of historical time opens up history to multiple possible paths – even as the tendencies of capitalism strive to synchronize these plural temporalities towards its processes of accumulation.

Mariátegui’s conception of historical time is situated within the problematic of plural temporality. The difficulty, however, is that while Mariátegui criticizes the unilinear concept of history, his specific conception of historical time and method of inquiry must still be constructed. This is also the case with other Marxist philosophers that think within the problematic of plural temporality; their respective accounts of plural temporality have to be constructed from specific concepts. Here I am thinking of

---

<sup>5</sup> In Quechua, *Pacha Kuti* names a turning-over (*kuti*) of spacetime (*pacha*). Mignolo (2011, 158) states that “Pacha Kuti, instead, belongs to an imaginary of cyclical repetitions and regular transformations of the natural/social world”. While other concepts of *Pacha Kuti* exist in Andean practices, I explicitly mention Mignolo’s because of its widespread circulation in Anglophone academic circles.

<sup>6</sup> See Morfino (2020; 2018).

Louis Althusser's "temporalité différentielle" (differential temporality) in *Reading Capital* and Ernst Bloch's "Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" (simultaneity of non-simultaneity or synchronicity of non-synchronicity) in *Heritage of our times*<sup>7</sup>. Other accounts of plural temporalities in Marxist philosophy can be found in Walter Benjamin's "On the Concept of History" and Antonio Gramsci's formulations in "Some aspects of the southern question"<sup>8</sup>. As a wide array of recent investigations have shown, an excavation of the problematic of historical time in Marx's and Marxist philosophy more generally demonstrates a persistent "underground current of plural temporality"<sup>9</sup>. Mariátegui's case, in this regard, is no different. Mariátegui's *differentia specifica* is his capacity to translate and assimilate distinct practices across manifold temporalities and geographies.

So in what follows, I will provide some clues for constructing Mariátegui's *plural spatiotemporal* conception of history. I will do so by primarily focusing on the two books he published during his lifetime, *The contemporary scene* and *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality* (*Seven Essays from now on*). In a footnote in the *Seven Essays*, the reader encounters a concept that opens up the problem of plural temporality in Latin American Marxism: *relativismo histórico* (historical relativism). This will be the keystone concept upon which specific fragments of Mariátegui's writings will be put together to construct the problematic of plural temporality in Mariátegui's texts. Constructing such problematic will involve taking a detour through what Mariátegui understood by *relativismo* (relativism).

This detour, in turn, will involve following two paths that intersect and diverge. The first is the well-trodden path of Mariátegui's "creative" Marxism – his "assimilation" and "translation" of the active elements of philosophical practices (Bergsonian vitalism), political practices (Sorel's Myth of the general strike) and pre-capitalist practices (the Andean *ayllu*)<sup>10</sup>. The second path is relatively untraveled in that it follows Mariátegui's "assimilation" and "translation" of scientific practices, particularly Einstein's theory of relativity. By following Mariátegui's agonizing maneuvers through these paths – between "Bergson" and "Einstein" – that different elements will be recovered to construct the problematic of plural temporality. But before that, by way of introduction, I want to briefly sketch out the broad-

---

<sup>7</sup> See Althusser (1996, 237-267); Bloch (1932, 97-150).

<sup>8</sup> On Gramsci see Peter Thomas' and Fabio Frosini's essays in Morfino (2018); on Benjamin see Tomba (2013).

<sup>9</sup> Tomba (2013); Morfino (2018); Bensaïd (2002); Arruzza (2015); Harootunian (2015); Tombazos (2014).

<sup>10</sup> On Sorel, see Paris (1978a; 1978b).

er context of the dominant “positivist” philosophy of history that Mariátegui’s “creative” Marxism criticized.

## **2. Mariátegui’s agonic path between Bergson and Einstein**

Mariátegui is widely considered a foundational figure of Latin American Marxist philosophy<sup>11</sup>. And this is not because he was the “first interpreter” of Marx in Latin America, but instead because he is the first to meet the three aforementioned necessary and sufficient conditions. What distinguishes him from other Latin American Marxists is his critique of positivism and its unilinear historical time, as well as his alternative concept and method of *relativismo histórico*. As it concerns Mariátegui’s critique of positivism, much has been said of the influence of Bergsonian vitalism and of Sorel’s Myth. But, I will argue that it is equally important to consider Mariátegui’s translation and assimilation of Einstein’s theory of relativity and its effects on his concept of time. This is what distinguishes Mariátegui’s open and creative Marxist philosophical practice: a capacity to assimilate and translate the most active elements of other practices (artistic, philosophical, scientific...) across distinct temporalities and geographies.

Before Mariátegui, there were several generations of Marxist militants, philosophers, and social scientists in Latin America. As Horacio Tarcus, the Argentine historian of the Latin American left, has pointed out, there are at least three generations that precede Mariátegui’s generation: (1) that of the exiled French *communards* of the 1870s; (2) that of the “scientific socialism” brought by the German emigres of 1880’s; and (3) the predominantly Argentine university scholars of the 1890s like José Ingenieros and Juan B. Justo (the founder of the Argentine Socialist Party and the first translator of Marx’s *Capital* into Spanish)<sup>12</sup>. Lastly, Tarcus delineates a (4) fourth generation that founded the first Communist Parties of the 1920s<sup>13</sup>. Mariátegui is within this last generation.

By way of introduction, allow me to quote a rather long fragment from a letter Mariátegui wrote to an Argentine journalist in 1927 – three years before his death and one year before he published the *Siete Ensayos*. In

---

<sup>11</sup> Dussel (2003); Löwy (2007); Salazar Bondy (1967); Aricó (1978); Sobrevilla (2005). For a recent overview of the debates concerning Mariátegui’s Marxist philosophical practice see Montoya Huamani (2018).

<sup>12</sup> Tarcus (2007).

<sup>13</sup> There is extended debate as to whether Mariátegui actually founded a “Communist” Party. See Flores Galindo (1980).

that letter, Mariátegui sketches out a brief history of his brief – but very creative – life,

I was born in [18]95. At 14 years of age, I got into a newspaper as an assistant. Until 1919 I worked in daily journalism, first in *La Prensa*, later in *El Tiempo*, and lastly in *La Razón*. In this last daily we promoted the university reform movement. From 1918, nauseated by *criollo* politics, I turned resolutely toward socialism, breaking with my first attempts at being a *literato* full of *fin-de-siècle* decadence and Byzantinism, then in full bloom. From late 1919 to mid-1923 I traveled through Europe. I lived for more than two years in Italy, where I married a woman and some ideas. I traveled through France, Germany, Austria, and other countries. My wife and child prevented me from reaching Russia. From Europe, I joined some Peruvians for socialist action. My articles from that period mark the steps of my socialist orientation. Upon my return to Peru, in 1923, in reports, in lectures at the Student Federation, in the People's University, in articles, etc., I explained the European situation and began my work of investigating [the] national reality following the Marxist method. In 1924 I came, as I have already told you, close to losing my life. I lost a leg and was left in feeble health. I would surely have already recovered entirely with a tranquil existence. But, neither my poverty nor my intellectual restlessness [*inquietud intelectual*] permits it. I have not published any more books than those you already know. I have two ready and, in progress, two more. That is my life in a few words. ... I forgot: I am self-taught [*autodidacta*]. I once enrolled in *Letters* in Lima but was only interested in taking a Latin course on [St] Augustine. And, in Europe, I freely attended some courses, but without ever deciding to lose my extra-collegiate, and perhaps anti-collegiate, status. In 1925, the Student Federation nominated me to the University as an instructor in the field that is my specialty, but the Rector's ill will and, probably, my ill health spoiled that initiative.<sup>14</sup>

Mariátegui was extraordinarily eclectic. He read as fast as he wrote – and as a trained journalist, he was constantly writing<sup>15</sup>. In his travels throughout Europe, he “married” the ideas of the artistic avant-garde, the breakthroughs of scientists, the passion of revolutionary communists, and the corroding anti-positivist philosophies.

The dominant philosophy of history, which had direct political consequences throughout the 19th century and early 20th century Latin America, is often related to the positivism of August Comte. The proximate cause of Mariátegui's “travels” (or forced exile) through Europe in late 1919 was the effect of liberal positivism in Perú, particularly in the so-called *civilista* party of Augusto B. Leguía. In this context, positivism pointed to gradual progress that will be achieved by modernization, name-

---

<sup>14</sup> As cited in Traverso (2021, 281-2). I made some slight modifications to the translation.

<sup>15</sup> Ricardo Felipe Portocarrero Grados. Private communication.

ly, through “scientific-rationalist thinking and methods, which governed the study of science”<sup>16</sup>. This is one reason why the critique of the positivist, progressive philosophy of history is often also conflated with a critique of scientific rationality as such.

Another French philosopher emerges as a foil to positivism: Henri Bergson. According to Aníbal Quijano, Bergsonian vitalism was the “ideological fountainhead” of much of the Latin American reactionary figures of the early 1920s, but also of Mariátegui’s own socialist critique of positivism – of both Leguía and the interwar socialist movement.<sup>17</sup> Here is a recent characterization of Mariátegui’s “revolutionary Bergsonism” (by way of Sorel’s Myth) provided by Hanneken:

Where the nineteenth century’s reigning philosophical models of liberalism and positivism compelled Peruvian elites to assess their society’s lack of ‘progress’ through the rationalist view of the Hegelian march of history or of social Darwinism, vitalism legitimized a nonlinear, nonrational conception of modernity. This conception was in line with widespread convictions about the “Decline of the West” and European decadence inspired by the outbreak of World War I. Furthermore it [Bergsonian vitalism] allowed for the revalorization of non-Occidental, premodern, and “primitive” cultures that science and reason had pronounced naturally and irrefutably inferior...<sup>18</sup>

So Mariátegui’s “revolutionary Bergsonism” functions both as a critique of the positivist progressive philosophy of history in Latin America as well as a broader critique of “science and reason”. But does Mariátegui posit an opposition between so-called “premodern” practices and those of “science”? Is it the case that Mariátegui assimilates or translates Bergsonian vitalist metaphysics against “science”? Firstly, it is ironic that this view of Bergson as “nonrational” and anti “science” aligns rather well with the views of many of Bergson’s scientific and rationalist philosophical detractors (e.g., Bertrand Russell)<sup>19</sup>. Secondly, throughout the years after his return from exile in Europe, Mariátegui did not cease producing spaces of encounter between so-called “modern” and “premodern” practices, which precisely disrupted what might be called the *reductio ad dominationem* (*reduction to domination*) of scientific practice.

Hanneken’s work astutely reconstructs a part of Mariátegui’s “revolutionary Bergsonism”. The reconstruction begins with a quote from one of Mariátegui’s last essays in which he states: “Historically, the philosophy

<sup>16</sup> Moore (2014, 24).

<sup>17</sup> Quijano (1982, 75).

<sup>18</sup> Hanneken (2019, 196). Emphasis added.

<sup>19</sup> Canales (2015, 13).

of Bergson has coincided, as no other intellectual element, with the ruin of bourgeois idealism and rationalism and with the death of the old absolute...<sup>20</sup>. This essay, dating from 1929, has since been published as a “Brief epilogue” to the talks Mariátegui had dictated in 1923. Mariátegui comments on the great “events” of the past 25 years, which involve not just Bergson’s *L’évolution créatrice* and Sorel’s *Réflexions Sur La Violence* but also Einstein’s “revolutionary” theory of relativity.

And it is also worth noting that Mariátegui does not mention Bergson without qualification. He states that while Bergson’s philosophy led to the “ruin” of “the old absolute,” it has also revived “old superstitions” (“*viejas supersticiones*”) of reactionary circles. After Bergson, Mariátegui mentions Sorel, whose political and philosophical practice is read as a parallel revolutionary practice to vitalist metaphysics. Sorel is credited with a creative rejuvenation of socialist ideas against the reformist positivism and evolutionism of the second international.

After outlining the creative philosophical tendencies and rejuvenation that both Bergson and Sorel brought about, Mariátegui turns to the creative potential of the sciences. Mariátegui writes: “Science, despite the pessimistic predictions of those who rushed to proclaim its liquidation at the turn of the century – disenchantments linked to the twilight of positivism – has continued its revolutionary action in the West prior to the war”<sup>21</sup>. What examples does Mariátegui provide in his assessment of science’s “revolutionary action”? He immediately writes, “With his discoveries in physics and mathematics, Einstein has supplied philosophical speculation a vast material that is as rich as it is unforeseen”. So, it is the revolutionary action of scientific practices – he also mentions Freud, alongside Einstein – which has supplied philosophical practice with ideas that make the “old absolutes” tremble.

Furthermore, Mariátegui carefully separates the “pessimist” critique of positivism from the critique of science as such and singles out the creative – even “revolutionary” – action of the sciences. As he will do elsewhere (such as in *Defensa del marxismo*) Mariátegui distinguishes reformist/positivist/scientism from the “revolutionary action” of scientific practice. While I cannot reconstruct Mariátegui’s conception of the sciences – a work that remains to be done – it suffices, for now, to state that Mariátegui’s “revolu-

---

<sup>20</sup> As cited in Hanneken (2019, 194).

<sup>21</sup> “La ciencia a pesar de los pesimistas augurios de quienes precipitadamente proclamaron su bancarrota cuando se acentuaron los desencantos finiseculares anexos al ocaso del positivismo, ha continuado en el Occidente pre-bélico su acción revolucionaria” in Mariátegui (1959, 201).

tionary Bergsonism” cannot so easily be counterposed to “science” as such. And as we will see, Mariátegui seems to maintain this agonistic position – as it were, “between” Bergson and Einstein – from his return to Lima in 1923 to the last years of his life.

This tension also constitutes the tense but creative interweaving of spatiotemporalities that we find in Mariátegui’s philosophical practice. As he writes in the 1926 Presentation of the avant-garde magazine *Revista Amauta*:

The goal of this magazine is to pose, clarify and understand Peruvian problems from both a *doctrinaire and scientific point of view*. But we will always consider Peru within a global panorama. *We will study all the great struggles for political renovation, philosophical, artistic, literary, and scientific*. All that is human is ours. This magazine will connect the new humans of Peru, first with other peoples [pueblos] of the Americas and immediately after that with all the other peoples of the world.<sup>22</sup>

So Mariátegui’s creative Marxism is not a critique of scientific practice as such, but rather, of its capture by positivistic reformism. Furthermore, I will argue, Mariátegui will find a common ally in his critique of the linear philosophy of history in the developments in physics at the turn of the 20th century. In particular, he finds that *relativismo* (which, as he explicitly states, includes Einstein’s theory of relativity) is one of the proximate causes of Europe’s “civilizational crisis”.

In the theory of relativity, Mariátegui finds a theory of time that makes the old “absolutes” tremble. It is Einstein’s theory that provides Mariátegui – by way of his collaborator and comrade Hugo Pesce – a scientific framework he assimilates and translates as a plurality of spacetimes. I will show that the key concept that Pesce recovers from Einstein’s theory is that of the *relativity of simultaneity*<sup>23</sup>.

In contrast with the antinomian theses of Mariátegui’s “revolutionary Bergsonism” that (1) conflate the critique of the positivist unilinear philosophy of history with a critique of science and (2) counterpose pre-modern practices with “modern” “scientific” practices, I will show that for Mariátegui the sciences are an ally in the fight against the unilinear philosophy

---

<sup>22</sup> “El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los de los otros pueblos de América, enseguida con los de los otros pueblos del mundo” in Mariátegui (1926, 3). Emphasis added.

<sup>23</sup> Pesce (1928).

of history and its dominating political effects<sup>24</sup>. Mariátegui's *relativismo histórico* is inspired by the revolutionary physical theory of spacetime.

Unfortunately, even though Bergson's name appears as often as Einstein's in Mariátegui's writings (often in tandem), relatively little ink has been used to reconstruct the physicist's incidence on the thought of the Latin American Marxist. Take, for example, Harry Vanden's famous account of Mariátegui's intellectual influences, which briefly gestures at the influence of the physicist<sup>25</sup>. In the vast bibliography written about Mariátegui in the past century, I could only find one relevant reference<sup>26</sup>.

In a November 1961 edition of the *Aprista* newspaper *La Tribuna*, Arturo Honores Esquivel published a brief essay titled "La relatividad en el pensamiento de Mariátegui" ("Relativity in Mariátegui's thought")<sup>27</sup>. More than a philosophical argument, the essay is a polemic. Just a few paragraphs long, it definitively asserts why the true inheritor of Mariátegui's "relativismo histórico" is Haya de la Torre's "espacio-tiempo-histórico" ("historic-space-time") – the *Aprista*'s philosopher's "application" of Einstein's theory of relativity to history. Esquivel takes this as irrefutable proof that – by way of Einstein – Haya de la Torre "overcomes" Marxist philosophy ("superación de la filosofía marxista"). Unfortunately, Esquivel does not elaborate further. It is difficult to understate the importance of the Mariátegui-Haya de la Torre debate for the history of Latin American politics and the ongoing encounters (and missed encounters) between so-

---

<sup>24</sup> Swerving from such antinomy entails a systematic account of Mariátegui's conception of "Myth" and "reason". For a rigorous and creative account of Mariátegui's philosophical practice's complex relation between "Myth" and "reason" see Oshiro Hiro (2013). To construct his account, Oshiro Hiro takes a fascinating detour through the philosophy of Baruch Spinoza.

<sup>25</sup> Vanden (1975, 80) states: "Podría considerarse que la teoría de la relatividad de Einstein haya contribuido a que Mariátegui pensase que debía formular un tipo de socialismo peruano adaptado a la realidad peruana y latinoamericana. Si tal fuera el caso, cabría señalar la amplia cultura e interés de Mariátegui". Other brief mentions of the influence of the theory of relativity can be found in Forgues (1995, 34): "Si al ser concebida como proceso, como movimiento, la verdad de Mariátegui es una verdad siempre renovada y por lo tanto una verdad siempre de actualidad, al verse definida por la relación espacio-tiempo, aparece sobre todo como una verdad que participa, voluntariamente o no, de la teoría de la relatividad generalizada de Alberto Einstein, premio Nobel de física en 1921, quien, según afirma admirativamente el Amauta en *Historia de la crisis mundial...*".

<sup>26</sup> Roullion (1963) is an incredible resource that contains a bibliography that dates from Mariátegui's time up to 1962. For more recent bibliographic resources see Vanden (1979) and Walker (1986).

<sup>27</sup> Esquivel (1961).

cialist internationalism and nationalist populism<sup>28</sup>. It is fascinating, if not puzzling, to think that in one of the first debates between socialist internationalism and national populism in Latin America, it is possible to find the imprint of the theory of relativity. I will have to defer an account of the effects of “relativity” in this debate to future work but suffice it to say that Mariátegui’s assimilation and translation of the theory of relativity are not an “overcoming” of Marxist philosophy.

More recently, Brais D. Outes-León’s essay “The Politics of Relativity” and my work have sought to reconstruct the influence of one of the pillars of 20th-century physics in Mariátegui’s thought<sup>29</sup>. Outes-León’s work is noteworthy in this regard. It reconstructs the various scattered fragments of Mariátegui’s fascination with relativistic physics and the creative elements of the sciences of the early 20th century (not just Freud’s theory of the unconscious but also Hugo Marie de Vries’s theory of genes, among others). Outes-León also places Mariátegui within the tradition that is critical of positivism and scientism as inaugurated by José Enrique Rodó’s *Ariel* and influenced by Bergsonian vitalist metaphysics (among other philosophies) – all while carefully distinguishing such a critique from a critique of science as such.

However, what Outes-León finds most relevant in Mariátegui’s assimilation and translation of relativity is the justification of Mariátegui’s “cultural relativism”. It is “Einstein’s relativity and Spengler’s cyclical history,” Outes-León writes, that “provide Mariátegui with the foundations for an all-out assault on the ideologies of the capitalist world order, or what he calls “el Absoluto Burgués [the bourgeois absolute]”<sup>30</sup>. While I agree that *relativismo* is an attack of the “old Absolute,” Mariátegui’s concept of history is not cyclical<sup>31</sup>. Because, as just mentioned, a circle still entails *a* line. Instead, what Mariátegui’s Marxist philosophical practice translates and assimilates of relativity is its radical discovery of *a plurality of spacetimes*.

One of the main discoveries of Einstein’s theory is the *relativity of simultaneity* (*Relativität der Gleichzeitigkeit*). And with a plurality of spacetimes, there is no Absolute “Here” and “Now” – there is no absolute simultaneity. The incidence of relativity’s postulates in Marxist philosophy’s problematic of plural temporality remains to be developed. Some recent work has attempted to move in this direction.

---

<sup>28</sup> For a historical account of the Haya de la Torre-Mariátegui debate which also includes primary documents see Martínez de la Torre (1948). See also Kohan (2000).

<sup>29</sup> Outes-León (2020) and Stark (2020).

<sup>30</sup> Outes-León (2020, 298).

<sup>31</sup> This has consequences for considerations of Mariátegui’s relationship with a certain “restorationist” tendency of *indigenismo*.

In an essay that programmatically delineates some boundaries of the problematic of plural temporality in the Marxist tradition, Morfino opens up his discussion on the various conceptions of time in the western tradition by citing *The Order of Time*<sup>32</sup>. In this popular science book, the physicist Carlo Rovelli characterizes the concept of time in Einstein's theory of relativity. He writes that relativity posits that there is a single time for each point in space. Therefore, it is possible to conceive of an infinite number of times, each of which might be measured with an infinite number of clocks, in relation to infinite frames of reference, all of which might be in different states of motion relative to each other. A similar situation is noted concerning space: distances can be measured in relation to each frame of reference with an infinite number of rulers relative to each frame of reference and its state of motion. In this sense, the theory of relativity – a theory of spacetime and one of the fundamental pillars of 20th-century physics – dismantles the absolute concept of space and time put forth, for example, in Newton's *Principia* in which events transpire within a single universal time inside a single continuum of space. These absolute notions of space and time leave their mark on Kant's transcendental idealist philosophy, even if not in their Newtonian/realist variation<sup>33</sup>.

Against the grain of the unilinear concept of historical time, Rovelli affirms that for the theory of relativity, “[t]he world is not like a platoon advancing at the pace of a single commander. It’s a network of events affecting each other”<sup>34</sup>. There is no absolute *present*. There is no absolute *here* that contains all events across the universe. And if there is no absolute ruler or clock, then there is no such thing as absolute *simultaneity* either. Events are found to be simultaneous in relation to specific frames of reference. Simultaneity is, therefore, relative. Hence, relativity theory's *relativity of simultaneity* (*Relativität der Gleichzeitigkeit*).

---

<sup>32</sup> Morfino (2020) and Rovelli (2018).

<sup>33</sup> For an account of Kant's criticism of the Newtonian conception of absolute space and time see Friedman p. 140. What I am suggesting here is that despite Kant's critique of the Newtonian absolute *reality* of space and time (i.e. that they are “actual entities”) it is possible to show that transcendental idealism nonetheless must accept their *absoluteness*. More specifically, it is possible to show that in the Transcendental Aesthetic of the *Critique of Pure Reason*, Kant nonetheless accepts an *ideal* absolute space and absolute time insofar as he adopts Newton's ground of absoluteness. That is, Kant displaces the absolute grounding from Newton's transcendent God towards the internal a priori forms of sensibility of the transcendental subject. Therefore, the Kantian “Copernican revolution,” in part, consists in “subjectivizing” Newton's absolute divine “container” of absolute space and time.

<sup>34</sup> Rovelli (2018, 16).

Given this conception of time, Morfino mentions that the problematic of plural temporality in the Marxist tradition – more specifically in the links that pass through Gramsci, Bloch, and Althusser – “is inspired by this type of horizon”. Nonetheless, the Italian philosopher warns that “the difficulty of passing between the level of physics and the level of history cannot be overestimated”<sup>35</sup>. Here we encounter a problem still to be thought of, namely, that of the incidence of relativistic physics in Marxist philosophy’s conceptions of plural temporality. This is a philosophical problem insofar as it concerns the question of the *uses* of ideas produced in one *milieu*, that is, ideas produced by one specific practice and how these ideas are then taken up or translated into the *milieu* of another practice. For example, how ideas produced by scientific practice are taken up by Mariátegui political practice. It is a problem that concerns what might be called a philosophical theory of the *encounter of practices*. A problem concerning the “assimilation” or “translation” by Marxist philosophy of what is posited by other political, philosophical, scientific, and artistic practices<sup>36</sup>. Unfortunately, we will have to leave this problem aside for now, but it concerns the characterization of Mariátegui’s philosophical practice as an *open Marxism*<sup>37</sup>.

Let me now, finally, turn to the series of texts Mariátegui wrote after he returned to Lima from his “European exile” that set the stage for his plural spatiotemporal conception of historical time in the *Seven Essays*.

### **3. *Relativismo* and the “civilizational crisis”**

In 1923 Mariátegui returned to Lima from his political exile in Europe. Leguía’s forces strongly “suggested” his deportation to the “old continent”. In Europe, Mariátegui witnessed the potential of the 1917 Bolshevik rev-

---

<sup>35</sup> Morfino (2020, 91)

<sup>36</sup> Harootunian (2015) is an impressive and wide-ranging account of the concept of historical time in the Marxist tradition. It follows Marx’s own characterizations of capitalist development (very roughly: formal, real and hybrid subsumption), passing through Luxemburg, Lenin and Trotsky and the shift “eastward” as well as “south” of Marxist practices (Gramsci, Mariátegui, Wang Yanan, Yamada Moritarō and Uno Kōzō). Throughout *Marx after Marx*, the concept that threads through the chapters is that of “synchronous asynchronicities” or “simultaneous non-simultaneities” as elaborated by Ernst Bloch. Even though there is very little discussion of Bloch’s concept and its development, the German Marxist theorist develops the concept in tandem with physics’ non-Euclidean theory of spacetime: the theory of general relativity. In this sense, the theory of relativity has had an effect not only on Mariátegui but on the creative Marxist philosophers concerned with the theme of plural temporality as a whole.

<sup>37</sup> For an overview of Mariátegui’s “open Marxism” see Montoya Huamaní (2018).

olution and the emergence of the socialist and communist movements in Italy, France, and Germany that were quickly converging in the party as its main organizational form. While there, Mariátegui also witnessed the ruins of the first world war. For him, these are symptoms of a decadent bourgeois civilization. But what Mariátegui will characterize as a “civilizational crisis” also carries with it the potential of creating a new civilization – a communist society. And it is this emancipatory promise which lies in the creative potential of the crisis that he will carry with him back to Lima.

As he gets off the boat in Lima, Mariátegui is interviewed by the magazine *Variedades*. During the interview, published in May of 1923, he is asked about “his conception of life”. To this question, Mariátegui responds: “This is a metaphysical question. And metaphysics is no longer in fashion. Einstein, the physicist, interests the world much more than the metaphysician Bergson”<sup>38</sup>. Mariátegui posits a disjunction: Bergson, the metaphysician, on one side, Einstein, the physicist, on the other. And he seems to take the side of the physicist.

How are we to understand this enigmatic disjunction? If this interview is any indication of his “best apprenticeship” (“mejor aprendizaje”) during his exile in Europe, Mariátegui seems to be displacing the importance of “Bergson” and metaphysics for “Einstein,” the physicist. While seemingly taking the side of the latter against the former. This is very enigmatic for a certain reading of Mariátegui which, as briefly mentioned in the previous section, over-emphasizes the “Bergsonian” side of his Marxism as against the “sciences”. Moreover, why does he mention *these* proper names? Why Bergson and Einstein? And why now?

My argument is that Mariátegui’s disjunction is a cryptic reference to the 1922 debate between the then well-established French philosopher Henri Bergson and the then relatively unknown German physicist Albert Einstein at the *Société française de philosophie*. This debate expressed the missed encounter between philosophy and physics as it concerns the problem of time and simultaneity – and, one might add, the reconstruction efforts of French-German relations in the wake of The Great War<sup>39</sup>.

The historian of science Jimena Canales has constructed this “debate” and its political, philosophical, and scientific consequences in her excellent book *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate*

---

<sup>38</sup> Mariátegui (1955:138): “[e]sta es una pregunta metafísica. Y la Metafísica no está de moda. El físico Einstein interesa al mundo mucho más que el metafísico Bergson”.

<sup>39</sup> See Canales (2015). For the broader debates on the politics and economics of time synchronization that Einstein and relativity theory was entangled with see Galison (2004).

*That Changed Our Understanding of Time*. Canales reconstructs the encounter between Einstein and Bergson – which had broad and quick repercussions all around the world – and shows that the philosopher wanted to defend the role of philosophy in questions concerning time. One of the most relevant ideas in the debate was the concept of *simultaneity*.

Canales writes that “Einstein had shown that ‘our belief in the objective meaning of simultaneity’ as well as that of absolute time had to be forever ‘discarded’ after he had successfully ‘banished this dogma from our minds.’” And furthermore, “The physicist had shown that ‘space by itself, and time by itself’ were two concepts ‘doomed to fade away into mere shadows’”<sup>40</sup>. So while Bergson admits that Einstein’s theory shocks our “natural, intuitive notion of simultaneity,” the philosopher still maintained relativity’s clocks could not solely define simultaneity<sup>41</sup>. So even if in the 1922 debate between Bergson and Einstein, the physicist famously sentenced that the time of the philosophers did not exist (“*Il n’y a donc pas un temps des philosophes; il n’y a qu’un temps psychologique différent du temps du physicien*”), the question remains open as to what to make of the concept of *historical time*. Einstein’s clocks cannot measure historical time.

So how are we to understand Mariátegui’s disjunction?<sup>42</sup> Mariátegui never explicitly clarifies his position, nor does he mention the Bergson-Einstein “debate” explicitly. But it is difficult to think that the allusion to these two names just a year after their encounter is not in some way referencing the debate between the physicist and the philosopher. Mariátegui does not say. And even as he devoted as many pages to Einstein as he did to Bergson, he never wrote any essays about either of them. It is known, however, that Mariátegui had a copy of Bergson’s *L’Évolution créatrice* (*Creative Evolution*) in his personal library<sup>43</sup>. We also know that Mariátegui had in his personal library two books published in 1922 that sought to popularize the theory relativity – one by Lucien Fabre titled *Une nouvelle figure du monde: les théories d’Einstein* and

---

<sup>40</sup> Canales (2015, 6).

<sup>41</sup> Canales (2015, 43).

<sup>42</sup> For an account of Mariátegui’s “bergsonism” see the essays in part III of Aricó (1978); Hanneken (2018); Löwy (2007).

<sup>43</sup> The Archivo José Carlos Mariátegui has allowed me to have access to these books in Mariátegui’s personal library. Curiously, his copy of Bergson’s book is signed by Eudocio Ravines. In the opening chapter of Mariátegui’s copy of *L’Évolution créatrice* book, the reader can find the following text underlined in red “como geómetras, debemos rechazar lo no previsto”. Immediately next to this red underlining, but written with black ink, the following marginalia can be found: “¿Y Einstein?”

another by Gaston Moch titled *La relativité des phénomènes*<sup>44</sup>. In the concluding sentence of the first chapter, Moch states formulates the aforementioned discovery of the theory of relativity: “*la simultanéité est relative; le temps n’est pas quelque chose d’absolu*”<sup>45</sup>. Simultaneity is relative. Time is not something absolute.

It is impossible to know whether Mariátegui had a rigorous understanding of relativity in 1923. But in 1928, the young physician and collaborator Hugo Pesce published a brief essay in *Revista Amauta* titled “Poe precursor de Einstein”. As the editor of *Amauta*, Mariátegui must have, at the very least, *read* his comrade’s essay and, at most, *understood* what was at stake. In Pesce’s short essay, he finds a point of encounter between the poet and the physicist. Pesce goes as far as to say that Poe’s last prose poem, titled *Eureka*, “anticipates” Einstein’s theory of relativity. More specifically, the point at which these two meet is the *relativity of simultaneity*. Pesce writes: “Poe’s disdain for simultaneity...has a clear affinity with Einstein’s affirmation that ‘absolute simultaneity does not exist,’ which is related to the negation of ‘absolute time’ and the definition of ‘local time.’”<sup>46</sup>.

In a crucial essay on Mariátegui’s conception of history that focuses on the purported influence of Benedetto Croce in Latin American Marxist, Jaime Massardo also reconstructs Pesce’s influence in the development of the concept or method of historical inquiry developed in the *Siete Ensayos* – in the years prior to the debate with Comintern<sup>47</sup>. As far as I can tell, Mariátegui never explicitly mentions the “relativity of simultaneity,” but Pesce does, in the aforementioned article published in the magazine that Mariátegui himself edited. So rather than thinking that Mariátegui only had a crude conception of relativity as mere a “cultural relativism,” as Outes-León suggests,

---

<sup>44</sup> These are but a subset of all of Mariátegui’s books—whose library was pillaged and decimated both after his death and during his life due to unrelenting political persecution. Nonetheless, as the Archivo José Carlos Mariátegui’s list shows, Mariátegui had many books on early 20th century science in his personal library — several of them from the collection *La bibliothèque de philosophie scientifique*. Of particular interest are those of the physiologist Albert Dastre (*La vie et la mort*) as well De Launay, Gustave Le bon, and Jakob Von Uexküll among others. For an incomplete list found of books in Mariátegui’s personal library see Vanden (1975) and Torres (2020).

<sup>45</sup> Moch (1922, 30).

<sup>46</sup> Pesce (1928) states: “El desprecio de Poe por la simultaneidad como argumento probatorio, tiene clara afinidad con la afirmación de Einstein de que ‘no existe simultaneidad absoluta’, íntimamente ligada a la negación del ‘tiempo absoluto’ y a la definición del ‘tiempo local’”.

<sup>47</sup> Massardo (2010). Pesce’s and Mariátegui’s interventions can be found in Mariátegui (1959b).

## *On Mariátegui's Plural Spatiotemporal Concept of History*

I would rather speculate that he understood, at some level, but did not write about, Einstein's theory of relativity's simultaneity of relativity, and its conception of plural spatiotemporality.<sup>48</sup>

Furthermore, Mariátegui's declarative disjunction provides clues to understand his account of the relation between "science" and how he characterizes the civilizational crisis. More importantly, this disjunction gives us some clues as to how Mariátegui will assimilate the theory of relativity and enlist "Einstein" alongside other emancipatory forces he assembles in the short decade of life after his return to Lima.

\* \* \*

A month after the *Variiedades* interview on "Bergson" and "Einstein," Mariátegui is invited by Haya de la Torre to give a series of lectures at the *Universidad Popular "Gonzalez Prada"* in Lima. It is in these lectures – published in the book *Historia de la crisis mundial* – that he further sketches out the contours of the civilizational crisis and its creative potential<sup>49</sup>.

In the first session of the series – attended by workers and students with a certain militant revolutionary commitment – Mariátegui opens up the talk by clarifying that he is not there to give a lecture or a lesson. He is there to "study" the "history of the world crisis" alongside them<sup>50</sup>.

What is at stake in this crisis? For Mariátegui, this is a crisis from which the proletariat could emerge "victorious" over the "moribund" bourgeois society in so far as the proletariat heeded its lessons and understood the elements of the crisis<sup>51</sup>. Therefore, studying and understanding this civilizational crisis should prove relevant to the Peruvian proletariat because their future is intimately linked with the future of the European (and ultimately global) proletariat. This appeal to international solidarity, he says, is not a mere utopian "ideal". It is a "reality"<sup>52</sup>. It is a material effect of the increasingly globalized world of bourgeois-capitalist civilization. He rhetorically asks,

---

<sup>48</sup> Outes-León (2020).

<sup>49</sup> Mariátegui (1959).

<sup>50</sup> Mariátegui (1959, 18).

<sup>51</sup> Mariátegui (1959, 18) states: "En esta gran crisis contemporánea el proletariado no es un espectador; es un actor. Se va a resolver en ella la suerte del proletariado mundial. De ella va a surgir, según todas las probabilidades y según todas las previsiones, la civilización proletaria, la civilización socialista, destinada a suceder a la declinante, a la decadente a la moribunda civilización capitalista, individualista y burguesa. El proletariado necesita, ahora como nunca, saber lo que pasa en el mundo".

<sup>52</sup> Mariátegui (1959, 18).

In another time, how long would it have taken Einstein to become so famous in the world? In these times, the theory of relativity – despite its complicated technicalities – has made its way around the world in just a few years. All these facts are one of the many signs of the internationalism and solidarity of contemporary life.<sup>53</sup>

The circulation and rapid popularization of the theory of relativity – despite its difficulty – is deployed as an expression of the reality of international solidarity. “Einstein” appears here as a sign of the times and the actuality of internationalism.

For Mariátegui, the civilizational crisis is global, and it can be read in multiple instances of what we might call, with Louis Althusser, “the open social whole” (i.e., the various instances that compose the social ensemble of practices: the economic, political, artistic, philosophical, and so on)<sup>54</sup>. In the notes of the talk, Mariátegui writes,

The world crisis is, then, an economic crisis and a political crisis. *And above all, it is an ideological crisis.* The affirmative, positivist philosophies of bourgeois society have been for some time undermined by a current of skepticism, of *relativism*. Rationalism, historicism, and positivism are declining irremediably. *Indubitably, this is the most profound, most severe symptom of the crisis.* This is the most definitive and profound indicator that it is just not the economy of bourgeois society that is in crisis but the whole of capitalist civilization, Western civilization, and European civilization in crisis.<sup>55</sup>

The emphasis on the “ideological” component as the most determinant element of the civilizational crisis breaks with an exclusively economic determinist account of historical materialism. But this heterodox formulation does not argue that it is there – in its philosophical expression – that the “essence” of the crisis can be read in its full transparency. All instances (not just philosophical, political, economic, artistic, and so on) of the crisis must be considered in their specificity, that is, in their *relative autonomy*. Nonetheless, it is in philosophical practice that the crisis appears “most de-

---

<sup>53</sup> Mariátegui (1959, 165).

<sup>54</sup> See Althusser (1996, 237-267).

<sup>55</sup> Mariátegui (1959, 24) states: “La crisis mundial es, pues, crisis económica y crisis política. *Y es, además, sobre todo, crisis ideológica.* Las filosofías afirmativas, positivistas, de la sociedad burguesa, están, desde hace mucho tiempo, minadas por una corriente de escepticismo, de *relativismo*. El racionalismo, el historicismo, el positivismo, declinan irremediabilmente. Este es, indudablemente, *el aspecto más hondo, el síntoma más grave de la crisis.* Este es el indicio más definido y profundo de que no está en crisis únicamente la economía de la sociedad burguesa, sino de que está en crisis integralmente la civilización capitalista, la civilización occidental, la civilización europea”. Emphasis added.

finéd". It is there that the "positivist" philosophies of history are challenged by what he calls "*relativismo*".

#### **4. *Relativismo* against *positivismo***

Though not explicitly clarified in the aforementioned talks on the "civilizational crisis," elsewhere, "relativism" is associated with both Einstein's "new physics" (i.e., the theory of relativity) as well as with the literary works of Bernard Shaw and Luigi Pirandello. But the relevant concept of *relativismo* for me can be found in his conference notes on the "*Crisis filosófica*" (the "philosophical crisis")<sup>56</sup>. Mariátegui was slated to give a talk specifically focused on the "philosophical crisis," but he ended up not dictating it. In a facsimile of his talk on the "Philosophical crisis" – not published in the book *Historia de la Crisis Mundial* but available through his archive and later reprinted in *Mariátegui Total Vol. I* – he specifies the relation between "progress" and "relativism":

The world has begun to doubt the effectiveness of progress; civilization has begun to not trust itself. Finally, the relativist tendency emerged. Relativism cannot be reduced to Einstein's theory, which is already quite a bit. Einstein is but a physicist. His theory is called the theory of relativity not because Einstein had made it a relativistic philosophy but because he took as a starting point Galileo's principle of relative motion. Relativism is a broad movement composed of a variety of different instances: artistic, scientific, etc.<sup>57</sup>

This further supports the argument that Mariátegui did not have a merely vulgar conception of "*relativismo*" as "cultural relativism". Rather, he understood the historical development in scientific practice from Galilean relativity – still based on an *absolute* notion of simultaneity – to Einsteinian relativity. Furthermore, this quote supports the argument that

---

<sup>56</sup> What is most difficult here is that Mariátegui often equivocates in his use of "relativism". For example, he will sometimes use "relativism" alongside the concept of "skepticism". This ambiguity makes tracking his use of "relativism" difficult. In this sense, reconstructing the relevant context is crucial.

<sup>57</sup> Mariátegui (1924), "El mundo comenzó a dudar de la efectividad del progreso, la civilización comenzó a desconfiar de sí misma. Finalmente, apareció la corriente relativista. El relativismo no se reduce a la teoría de Einstein que es ya bastante. Einstein no es sino un físico. Su teoría se llama teoría de la relatividad no porque Einstein la haya concebido como filosofía relativista sino Einstein ha tenido como punto de partida el principio el principio del movimiento relativo de Galileo. El relativismo es un vasto movimiento del cual forman parte diversos fenómenos artísticos, científicos, etc".

Mariátegui conceived of “relativism” (Einsteinian and otherwise) as a challenge to positivism and its “progressive” philosophy of history.

Could it be that Einstein’s “new physics” bears the potential of being assimilated or translated for revolutionary proletarian struggle through a different conception of history that breaks with reformist positivism? For Mariátegui, the socialist movement after the war is split in two. On the one hand, the reformist social democrats and their progressive account of history. On the other hand, the revolutionary maximalism of the communist movement of 1917 and the creative turbulence and organizational forms it left in its wake. Mariátegui will hold on to this historical materialist characterization of the civilizational crisis – and its potential – until his death.

In a series of essays published as *Defensa del Marxismo* – which are contemporaneous with his *Seven Essays* and were first published in *Revista Amauta* – he defends Marxism’s scientificity in light of the crisis of positivism. In a series of polemics against Second International socialist Henri de Man, Mariátegui writes that “[t]he bankruptcy of positivism and scientism as a philosophy in no way compromises the position of Marxism. *Marx’s theory and politics are invariably founded on science, not scientism*”<sup>58</sup>. And then, he doubles down on the creative and open character of Marxism and its constant drive to “translate” and “assimilate” the most active elements of the sciences. Mariátegui writes,

If Marx could not base his political plans or his historical theories on De Vries’s biology, or Freud’s psychology, or Einstein’s physics, then none other than Kant would have had to content himself with Newtonian physics and the sciences of his era in elaborating his philosophy. Marxism in its later development – or rather, its intellectuals – has not failed to continually *assimilate* the most substantive and relevant of post-Hegelian or post-rationalist philosophical and historical speculation.<sup>59</sup>

As such, Mariátegui’s philosophical practice is one that constantly recreates itself and breaks with what might be called call autophagic Marxism – one that closes itself to the most active and revolutionary elements of a conjuncture.

---

<sup>58</sup> Mariátegui (1959a).

<sup>59</sup> Mariátegui (1959<sup>a</sup>, 44) states “Si Marx no pudo basar su plan político ni su concepción histórica en la biología de De Vries, ni en la psicología de Freud, ni en la física de Einstein, ni más ni menos que Kant en su elaboración filosófica tuvo que contentarse con la física newtoniana y la ciencia de su tiempo: el Marxismo –o sus intelectuales– en su curso superior, no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista”. Emphasis added.

So how does Mariátegui translate the most active elements in his conjuncture – such as, for example, the theory of relativity? He does this at two levels: one *conceptual* and another *mythical*. In the series of talks he gave at the Popular University, Mariátegui not only mobilized a *conceptual* register (i.e., the need to *understand* the crisis and its potential). He also rallied the figure of Einstein and relativity as a *creative myth*. If the theory of relativity has revolutionarily broken with the old Absolutes of Newtonian century-old physics – so can the Peruvian (and global) proletariat break with the Absolutes of a bourgeois civilization in crisis and no longer able to sustain its myth of “progress”. But Mariátegui also translates certain conceptual elements of the theory of relativity – the relativity of simultaneity and the plurality of spacetimes – into a concept of historical time and method of inquiry as *relativismo histórico*. This concept can be explicitly found in the *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality* and can also be deduced from his method of inquiry in *La escena contemporánea*.

## **5. *Relativismo histórico* and plural spatiotemporality**

As is probably clear by now, Mariátegui is extraordinarily eclectic. And though he never wrote extensively about his Marxist philosophical practice, that is, about his method for understanding history, nor about his concept of historical time, it can be shown that he tended to approach reality through local spacetimes and their “reality”. It is from these local spacetimes that he then translates (or transforms) their specificities to uncover invariants at work across distinct geographies and temporalities. He associates this method with journalistic practice and the artistic practice of cinematography<sup>60</sup>. This is what he writes in his 1925 sketch of his “method” in the opening pages of his first book, *La escena contemporánea* (*The contemporary scene*):

I do not think it is possible to apprehend the entire panorama of the contemporary world through a single theory. Above all, it is impossible to arrest its movement through a single theory. *We must explore and know it, episode by episode, facet by facet.* Our judgment and imagination will always be delayed with respect to the entirety

---

<sup>60</sup> For a reconstruction of Mariátegui’s “Marxist method” of “translation” see Arnall (2017). It is possible to consider what I am here calling Mariátegui’s translation of relativity as a “creative myth” with respect to what Arnall calls Mariátegui’s “prophetic” mode of translation. And similarly, Mariátegui’s “conceptual” translation of relativity’s plurality of spacetimes can be understood as what Arnall calls Mariátegui’s “theoretical” mode of translation.

of the phenomenon. Therefore, *the best method to explain and translate our time is perhaps partly journalistic and partly cinematographic.*<sup>61</sup>

*La escena contemporánea* brings together and develops many ideas already expounded in the talks published in *Historia de la crisis mundial* concerning the “civilizational crisis” and the crisis of philosophical and political positivism. Each of the chapters or essays of *La escena contemporánea* provides an episodic snapshot of the “contemporary scene” and the effects of the civilizational crisis in distinct local spacetimes.

More specifically, in *La escena contemporánea*, he focuses on each specific spatial unit and its present conjuncture set by the two-front war between, on the one hand, the revolutionary forces (most clearly expressed in the Bolshevik revolution and through the proper names of Lenin, Trotsky, Lunacharsky, and Zinoviev) and, on the other hand, the reactionary forces (“Il Duce” Mussolini but also the ambivalent support of artists such as D’Annunzio and Pirandello and philosophers such as Gentile and Croce). And, amid these two forces, Mariátegui finds a crumbling democratic-liberal civilization whose *dramatis personae* are Wilson, Lloyd George, and Keynes. The crisis of the Second International for Mariátegui also tracks the philosophical and political crisis of positivism and bourgeois democracy. And Mariátegui also looks to the “orient” and provides a sketch of the debate between Mahatma Gandhi and Rabindranath Tagore in India and maps the relationship between Islam and the Turkish revolution – local snapshots of episodes in distinct geographies and temporalities.

Following his method, while it is impossible to apprehend “the entire panorama of the contemporary world,” it is still possible to translate across different spacetimes. It is possible to *transform* between the contemporary scene’s many spacetimes (each with its own relative speed or rhythms). Even if there is no single Here and Now against which it is possible to measure the plurality of spacetimes, they are not hopelessly singular. Rather, their singularity is still assimilable, translatable, or *transformable* through a certain method. What grounds such a method is not a single and absolute timeline or space, but rather, the *invariant* of the *contemporary spacetime* against which variation can be measured. This is such that in that “transla-

---

<sup>61</sup> Mariátegui (1925, 11-12) states, “Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. *Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta.* Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno. Por consiguiente, *el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico*”. Emphasis added.

tion” (now read as “transformation”), the invariants that make up the multiplicity of “our time” are expressed. So the concept of the *contemporary* (*contemporánea*) in *The Contemporary Scene* is not a single Here and Now. Rather, the *contemporary* entails an *invariant* that implicitly expresses the variations of a plurality of spacetimes. So while these spacetimes are all in motion, their relative movements can nonetheless be assimilated through translation (or transformation).

In this sense, the cinematographic and journalistic method is isomorphic with the measurement method in the theory of relativity. Suppose there is no longer an absolute simultaneity – a single “Now” nor an absolute “Here” that contains all events (as was the case in the Newtonian representation). In that case, each specific event is measured relative to a frame of reference and its state of movement relative to other frames of reference. If there is no universal clock or ruler, then the world has to be understood “episode by episode”. This plurality of spacetimes undermines our most intuitive sense of contemporaneity or simultaneity. A common thought experiment in the theory of special relativity helps to illustrate the *relativity of simultaneity*<sup>62</sup>.

Imagine a situation in which two generals – one French and the other German – are meeting inside a train to sign a peace treaty. To ensure that the peace treaty is signed at the same time by both parties, an ingenious solution is found. While sitting at two ends of the negotiating table inside a train wagon, a lightbulb placed equidistant between the two generals will turn on once it is time to sign. When the lightbulb turns on, both generals will sign the treaty, ensuring it is signed *simultaneously*.

As the wagon approaches a train platform where French and German crowds await the signing, the light bulb inside the train turns on, and both generals sign the peace treaty successfully. From the point of view of those inside the train, the signing is a success. Both parties see the lightbulb turn on and sign *at the same time* – simultaneously.

However, while those inside celebrate the peace treaty signing, they look outside to the train platform and are perplexed by the situation: the crowds on the platform have begun to fight. Those on the stationary platform claim that the German general, sitting in the *back* of the moving wagon, had signed the treaty first – well before the French general, sitting in the *front* of the train wagon could sign. The signing was, therefore, *not simultaneous*. The French had been swindled. So which perspective is cor-

---

<sup>62</sup> This is one of the many variations of Einstein’s “train/embankment” thought experiment presented by Einstein’s 1915 pedagogical introduction to the theory of special and general relativity. See Chapter 9 of Einstein (2019).

rect? Could we perhaps use an absolute ruler and clock to resolve the issue of simultaneity? Was the peace treaty signing done *simultaneously* by both parties or was it not?

From the point of view (or “frame of reference,” or local spacetime) of someone standing on the platform, the German general gets hit with the light beam first. This is because he is sitting in the back of the wagon, so as the train moves forward, once the lightbulb turns on, the beam reaches him first because he is *moving towards* the light beam. From the point of view of that same person standing on the platform, the French general gets with the light beam second. This is because the French general is sitting towards the front of the wagon and is *moving away* from the lightbulb as the train moves forward, so the light beam struggles to catch up. This is a consequence of the constancy of the speed of light. For the German general, the distance the light travels to reach him in the back of the wagon is *shorter*, thereby taking *less time*. But for the French general, the distance the light travels to reach him in front of the wagon is *longer*, thereby taking *more time*. So from the local spacetime of the observer standing on the platform, the signing is *not simultaneous*.

Within the framework of the theory of special relativity, one concludes that, against our intuitive sense of space and time, *there is no absolute simultaneity*. Simultaneity is relative to different spacetimes and their relative speeds. There is no such thing as *contemporaneity* if by that is meant: an absolute Here and Now. There are infinitely many “here” and “now”. Perhaps, if no “single theory” can “apprehend” the “contemporary world,” Mariátegui also assimilated the idea of the relativity of simultaneity to Marxist theory.

Now, it is undoubtedly the case that in the relative speeds we are used to in our everyday lives, these relativistic effects are mathematically negligible and impossible to perceive. Nonetheless, in the last instance, our ordinary sense of *contemporaneity* does not hold. This is why the method of measurement of relativity implies that events must be understood with respect to their local spacetimes, “episode by episode, facet by facet”.

With this method, local observers, each with their relative velocities, can then compare their measurements. While these measurements are all distinct, they are nonetheless translatable or transformable, even if no unity of time or space grounds them. That is because the relativistic observer is not *in space* nor *in time* – it is not contained within an absolute background against which any given event is to be measured as delayed or advanced, but instead, it is in some sense situated in its local spacetime taking “episodic” measurements with its ruler and clock. Again, this does

not mean there is no translation between frames of reference. Within the framework of the theory of relativity, there is a precise mathematical way to translate between frames of reference: *the Lorentz transformation*. So while the relativity of simultaneity stipulates that each observer is “correct” with respect to their own frame of reference measurement of time and space, as demonstrated with the thought experiment of the relativity of simultaneity, it still posits an *invariant* across frames of reference. What is invariant is not time nor space alone, but rather, a geometric combination of time and space: *spacetime*<sup>63</sup>.

This translation between the physical theory of relativity and Marxist philosophy's plural spatiotemporal conception of history is not obvious. At worst, it is a superficial analogy. At best, it is the effect of a philosophical translation, assimilation – or even transformation – of an idea produced by a specific scientific practice. As mentioned before, and as the missed encounter between Bergson and Einstein demonstrates, time and space are not reducible to what can be measured by a clock or a ruler. In this sense, Mariátegui's *creative* translation of relativity is, perhaps, quite Bergsonian.

Nonetheless, it seems that elaborating a coherent framework for thinking about this translation problem between practices – in the case of Latin American Marxism and Marxist philosophy more generally – remains to be done. My working hypothesis is that this translation is at least implicit in Mariátegui's method. Mariátegui's journalistic-cinematographic – or even *relativistic* – method is at work in *La escena contemporánea* and in his *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, where he first calls it “relativismo histórico”.

\* \* \*

In the *Seven Essays*, the name “Peru” is neither a historical nor a geographical unity. Its various geographies are a composite of distinct temporalities. Much like his account of the “contemporary scene,” the name “Peru” therefore names a composite of different *spacetimes*. Each of these has to be accounted for in its specificity, “episode by episode, facet by facet”.

Very schematically, Mariátegui posits that the historical “remnants” that “survive” in practices “today” involve at least three distinct temporalities: (1) the Incan, (2) the Spanish colonial, and (3) the national-bourgeois republic. It is important to note that these are composed of other conflicting temporalities. For example, the “Incan” involves not just the

---

<sup>63</sup> It is difficult to translate between natural language and the mathematical formalism of special relativity. What I am referring to here is the four-dimensional spacetime manifold that is expressed as a differential:  $ds^2$ . This differential quantity is what is *invariant* across different frames of reference.

empire – which, Mariátegui argues, was destroyed by the Spanish colonial conquest – but also the practices of the *ayllu*, which “survive” to this day. Similar nuances might be noted with respect to the colonial and republican temporalities.

Moreover, these temporalities have to be also accounted for across distinct geographies. While the archaic communal practices of the *ayllu* may “survive” in the *sierras* (the Andean *highlands*), their effects are not easily traceable in the *costa* (for example, on the Lima *coast*). So, once again: there is no single “Here” and “Now” that contains that heterogeneous unity named “Peru”. It is the relativity of simultaneity that defines contemporaneous Peruvian reality.

And Mariátegui adds yet another vector: each of these local spacetimes must be accounted for in their relative movement with respect to distinct *practices*. Here is the third axis of variation that Mariátegui introduces (beyond the “observer” or “frame of reference” with its “ruler” and “clock”): how a plurality of spacetimes is differentially expressed in distinct *social practices*.

The spontaneous structure of the *Seven Essays* can be thought of as providing episodic snapshots with respect to different social practices. Very roughly, we can schematize the *Seven Essays* as undertaking an analysis of distinct spacetimes with respect to economic practice (essays 1 through 3), religious practice (essay 5); political practice (essays 4 and 6); and artistic, literary, and philosophical practice (essay 7). With respect to each distinct practice, Mariátegui traces the plural spacetimes in “Peruvian reality”.

For example, the first three essays (or chapters) deal with economic practice concerning the mode of production and relations of production (property relations) in the Incan, Colonial, and Republican temporalities in both the highlands and the coast<sup>64</sup>. But, as Mariátegui argues explicitly, these “moments” of the economy co-exist in a rather tense and conflicting “contemporaneity”. These different temporalities are interwoven and also vary across space. For example, Mariátegui writes in the first essay:

the elements of three different economies coexist in Peru today. Underneath the feudal economy inherited from the colonial period, vestiges of the indigenous communal economy can still be found in the sierra. On the coast, a bourgeois economy is growing in feudal soil...<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> The first three essays are titled, respectively: “Outline of the Economic Evolution”, “The problem of the Indian,” and “The problem of land”.

<sup>65</sup> Mariátegui (1928, 73).

Mariátegui carefully distinguishes the distinct geographies in this conflictive and tense co-existence of plural temporalities. In the *costa*, capitalist economic practices – “a bourgeois economy” – seem to flourish on “feudal soil”. In the *sierra*, in the highlands, the Andean economic (and political) practices of the *ayllus* – partially destroyed by colonialism – co-exist with the colonial-feudal economy and the encroaching tendencies of capitalist subsumption. The “Peruvian reality” is not a homogenous spatiotemporal container. Instead, Mariátegui’s plural spatiotemporal conception of history points to the specific “remnants” or “survivals” of the colonial past and the Incan past that co-exist in tension with the advancing capitalist economic practices.

The telluric metaphors in these passages have led Marxist historian Harry Harootunian to characterize Mariátegui’s method as a “stratigraphic history. Harootunian writes that: “with its vertical embodiment of coexisting layers of different historical societies from Peru’s past inscribed in the present” are those of the “original Andean indigenous communities”<sup>66</sup>. He then argues that given the civilizational crisis in the contemporary scene, Mariátegui’s “strategy of temporal reversal”<sup>67</sup> involves translating this “past” both by understanding it conceptually (as he does in the *Seven Essays*) and through a Myth that incites revolutionary action in the conjuncture. This is the creative potential latent in what Harootunian calls – via Bloch – the “simultaneous non-simultaneity” or “contemporary noncontemporary” historical time in the Peruvian reality<sup>68</sup>. While Harootunian does not seem to precisely define what is meant by “temporal reversal,” it is relevant at this point to clarify how Mariátegui’s method is distinct from an approach of “reversal” (or overturning) of an archaic past. Because if Mariátegui does posit a “strategy of reversal,” this would imply that Mariátegui’s historical method presupposes a “cyclical” conception of historical time.

But as I clarified in the introductory paragraphs above, a cyclical “reversal” or “turnover” still presupposes a unilinear conception of historical time. This concept, and its derivative strategy, contrasts with what I have called Mariátegui’s plural spatiotemporal concept. While it is possible that Mariátegui, in different instances, in different states of movement, affirmed *both* of these methods, it is nonetheless the case that a method that approaches historical time through a concept of a plurality of spacetimes such a “reversal” is not thinkable. Within the framework of plural spatiotemporality just outlined, the archeological or stratigraphic metaphor

---

<sup>66</sup> Harootunian (2015, 143).

<sup>67</sup> Harootunian (2015, 141).

<sup>68</sup> Harootunian (2015, 143).

thins out. There is “ground” to turn over. In this framework, then, there is nothing to “reverse”. Mariátegui posits that all that exists are different practices in a “contemporary scene,” each containing different degrees of “survivals” of the past in their respective geographies.

So for the Marxist philosopher concerned with revolution, what matters is producing a concept of historical time that (1) understands what “survives” in each of these practices and (2) how these distinct spatiotemporalities can nonetheless be transformed or translated. For the revolutionary internationalist, this means translation both across the *sierra* and the *coast* but also across Peru and around the globe.

Swerving from the “strategy of reversal” as defined by Harootunian, Mariátegui affirms what he calls “historical relativism” (*relativismo histórico*). This concept is found in a footnote in the third essay of the *Seven Essays*. It is probably one of the most extended footnotes in the book, and Mariátegui criticizes Augusto Aguirre Morales, the author of *El pueblo del Sol*, for his “romantic” and “individualist” critique of Incan communism. He writes,

Modern communism is different from Inca communism. This is the first thing that someone who studies and explores the Tawantinsuyu needs to learn and understand. The two kinds of communism are products of different human experiences. They belong to different historical epochs. They were developed by different civilizations. The Inca civilization was agrarian. Marx’s and Sorel’s is an industrial civilization. In the former, man submitted to nature. In the latter, nature sometimes submits to man. It is absurd, therefore, to compare the forms and institutions of one communism to the other. The only thing that can be compared is their incorporeal essential similarities with respect to their *essential and material differences in time and space*. And for this comparison, we need a little bit of *historical relativism*.<sup>69</sup>

No possible “strategy of reversal” will somehow make the Incan civilization return. While Aguirre Morales approaches the Incan state with “liberal” and “individualist” presuppositions – from the perspective of the

---

<sup>69</sup> Mariátegui (1928, 78) states, “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquella el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de *relativismo histórico*”. Emphasis added.

decadent liberal and bourgeois civilization – Mariátegui finds this inadequate. Mariátegui calls this approach a “fallacious point of view” and distinguishes it from what he calls “*historical relativism*”.

Whereas the “fallacious point of view” approach asserts merely imposes “liberal” and “individualist” concepts on the Incan state, the “historical relativist” instead attempts to *translate* the “*essential and material differences in time and space*”. Rather than mechanically “copying” and “pasting” the presuppositions of a decadent civilization in crisis, historical relativism seeks to understand its distinctness and then searches for what survives of these practices in distinct geographies today. Mariátegui mentions that it is the political and economic practices of the *ayllu* – not the Incan state as such – that “survive” to this day. As such, rather than a “strategy of reversal,” what Mariátegui posits are a strategy of translation of distinct practices in their respective geographies of the “non-simultaneous simultaneity” he calls the “contemporary scene”.

A similar method (*historical relativism*) is at work in the subsequent chapters of the *Seven Essays*. For example, in the fourth essay, Mariátegui focuses on political practice as he attempts to understand the movements for educational reform (*reforma universitaria*) in Peru and Latin America. He argues that with respect to political practice, it is not bourgeois liberalism nor republican practices that dominate. Instead, under political practice, he finds yet another composite in which the colonial-feudal practices survive and impose themselves. This composite can be found in a persistent recalcitrant and conservative survival of what he calls the “aristocratic humanists”. So again, these temporalities are not simultaneous in political practice either. That is, they have not been synchronized with the one absolute time of “progress” of capitalism at the level of economic practice. This further clarifies another level of non-simultaneity. There is a spatial and temporal dislocation *within* each of the practices and in *between* them.

In the fifth essay, titled “The religious factor,” Mariátegui once again teases out the different spatiotemporalities of religious practices that make up the composite called “Peru”. This essay follows an extended discussion on “regionalism” in Peru (between the *sierra* and the *costa*, as previously mentioned). Lastly, in the seventh essay, Mariátegui turns to artistic, literary, and philosophical practices. He focuses on the literature of the colony and what he calls “the survival of colonialism” in contemporary literature. He is a masterful literary thinker, commenting and analyzing a wide array of writers and literary works, which range from his friend and mentor – the anarchist poet-philosopher Manuel González Prada, to “communist”

Cesar Vallejo, passing through Indigenist writers such as Luis E. Valcárcel. In literature, in contrast with the economic and political levels, there seems to be an actual rupture with the colonial in the *sierra* and the *costa*.

It is this in the composition of spatiotemporalities of Peruvian reality as embodied in the different practices (economic, political, artistic, religious...) that Mariátegui both criticizes the unilinear concept and produces a distinct concept of historical time and method of analysis. Rather, what might be called historical-geographical materialism – *relativismo histórico* – understands local practices in different spacetimes “episode by episode, facet by facet”. Only then can a Marxist philosopher concerned with demonstrating the common interests of the proletariat can translate across spacetimes and practices. It is this concept of historical time that puts forth an internationalist and communist Mariátegui concerned not with a strategy of “reversal” but rather a compositional strategy of contemporary practices: between so-called “archaic” and modern practices political, artistic, scientific, and philosophical. It is that philosophical concept of historical time and method, as well as its derivative political strategy, that remains a creative and vital tool of analysis and transformation for Marxists everywhere.

## References

- Althusser L. *et al.* (1996) [1965], *Lire le Capital*, Paris: Puf; tr. eng., *Reading Capital: The Complete Edition*, London-New York: Verso.
- Aricó J. (1978), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI: México.
- Arnall G. (2017), *Hacia una teoría de la práctica teórica: Mariátegui, marxismo y traducción*, in “Escrituras Americanas”, 2: 43-80.
- Arruzza C. (2015), *Gender as Social Temporality: Butler (and Marx)*, in “Historical Materialism”, 23, 1: 28-52.
- Bensaïd D. (2002), *Marx for our Times: Adventures and Misadventures of a Critique*, trans. Gregory Elliott, London-New York: Verso.
- Bloch, E. (1991) [1932], *Heritage of Our Times*, trans. Neville and Stephen Plaice, Cambridge: Polity Press.
- Canales J. (2015), *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate That Changed Our Understanding of Time*, Princeton: Princeton University Press.

*On Mariátegui's Plural Spatiotemporal Concept of History*

- Dussel E. (2003), *Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents*, in Mendieta E. (ed.), *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, Bloomington: Indiana University Press.
- Esquivel H. (1961), La relatividad en el pensamiento de Mariátegui, *La Tribuna Lima*, 16 noviembre.
- Flores Galindo, A. (1980), *La agonía de Mariátegui, la polémica con la Komintern*, Lima: DESCO.
- Forgues, R. (1995), *Mariátegui: La utopía realizable*, Lima: Editora Amauta.
- Hanneken J. (2019), *Antagonism and myth: José Carlos Mariátegui's Revolutionary Bergsonism*, in Pitts A. (ed.), *Beyond Bergson: Examining Race and Colonialism Through the Writings of Henri Bergson*, Albany: SUNY Press.
- Harootunian, H. (2015), *Marx after Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*, New York: Columbia University Press.
- Löwy, M. (2007), *El marxismo en América Latina*, Santiago de Chile: LOM.
- Mariátegui, J. C. (1925). *La escena contemporánea*. Lima: Biblioteca Amauta.
- (1924), *La crisis filosófica*, in “Archivo José Carlos Mariátegui”, <http://archivo.mariategui.org/index.php/conferencia-la-crisis-filosofica> [accessed 05/01/2022].
- (1926), *Presentación*, in “Amauta”, 1, 1: 3.
- (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Biblioteca Amauta.
- (1955) *La novela y la vida*, Lima: Biblioteca Amauta.
- (1959). *Historia de la crisis mundial*, Lima: Biblioteca Amauta.
- (1959a). *Defensa del marxismo*, Lima: Biblioteca Amauta.
- (1959b). *Ideología y política*, Lima: Biblioteca Amauta.
- Martínez de la Torre, R. (1948), *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú Tomo II*, Lima: Empresa Editora Peruana.
- Massardo, J. (2010), *En torno a la concepción de la historia de José Carlos Mariátegui*, in “Rebelión”, <https://rebelion.org/en-torno-a-la-concepcion-de-la-historia-de-jose-carlos-mariategui/> [accessed 05/01/2022].
- Mendieta E. (2003), *Introduction*, in Mendieta E. (ed.), *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, Bloomington: Indiana University Press.
- Mignolo, W. (2011), *The Darker side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham: Duke University Press.

- Moch G. (1922), *La relativité des phénomènes*, Paris: Bibliothèque de Philosophie scientifique.
- Montoya Huamaní, S. (2018), *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*, Lima: Heraldos Editores.
- Moore M. (2014), *José Carlos Mariátegui's Unfinished Revolution: Politics, Poetics, and Change in 1920s Perú*, Lewisburg, Bucknell University Press.
- Morfino V., Thomas P. (eds.) (2018), *The Government of Time: Theories of Plural Temporality in the Marxist Tradition*, Leiden: Brill.
- Morfino V. (2020), *La Temporalità Plurale tra Bloch, Gramsci e Althusser*, in Gatto M. (ed.), *Marx e la critica del presente*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Oshiro Hira, J. (2013), *Razón y mito en Mariátegui: siete ensayos de interpretación del pensamiento filosófico de José Carlos Mariátegui (1914-1930) (La búsqueda de una nueva racionalidad)*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Outes-León, B.D. (2020), *The Politics of Relativity: Radical Epistemologies and the Revolutionary Potential of the Scientific Imaginary in José Carlos Mariátegui*, in Blanco M. del. and Page J. (eds.), *Geopolitics, Culture, and the Scientific Imaginary in Latin America*, Gainesville: University Press of Florida.
- Paris, R. (1978a), *El marxismo de Mariátegui*, in Aricó, J., (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI.
- (1978b), *Mariátegui un "sorelismo" ambiguo*, in Aricó, J., (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México: Siglo XXI.
- Pesce, H. (1928), *Poe precursor de Einstein*, in "Amauta", 13, 1: 24-25.
- Quijano, A. (1982), *Introducción a Mariátegui*, Mexico DF: Ediciones Era.
- Rouillon, G. (1963), *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rovelli, C. (2018), *The Order of Time*, New York: Riverhead Books.
- Salazar Bondy, A. (1967), *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo: El proceso del pensamiento filosófico Vol. I*, Lima; Francisco Moncloa.
- Sobrevilla, D. (2005), *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*, Lima: Biblioteca Universidad de Lima.
- Stark, A. (2020), *¿Entre Bergson y Einstein? Mariátegui y la pluralidad espacio-temporal de la historia*, in Pacheco Chávez V. H. et. al. (eds.), *El ejercicio del pensar: presencia de José Carlos Mariátegui*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO.
- Tarcus, H. (2007), *Marx en la Argentina: Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires: Siglo XXI.

*On Mariátegui's Plural Spatiotemporal Concept of History*

- Tomba, M. (2013), *Marx's Temporalities*, Historical Materialism Book Series, tr. eng. by Peter D. Thomas and Sara R. Farris, Haymarket Books, Chicago, 2013.
- Tombazos S. (2014), *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital*, Leiden: Brill.
- Torres, A. (2020), *Nuevas narrativas en torno al Archivo personal de José Carlos Mariátegui*, in Pacheco Chávez V. H.et. al. (eds.), *El ejercicio del pensar: presencia de José Carlos Mariátegui*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Traverso, E. (2021), *Revolution: An Intellectual History*, London: Verso.
- Vanden, H. E. (1975), *José Carlos Mariátegui: Influencias en su formación ideológica*. Lima: Biblioteca Amauta.
- (1979), *Mariátegui: Marxismo, Comunismo, and Other Bibliographic Notes*, in "Latin American Research Review," 14, 3: 61-86.
- Walker, C. (1986), *Bibliografía Reciente sobre José Carlos Mariátegui*, in "Revista Andina", 7: 253-273.



# René Zavaleta Mercado: marxismos latinoamericanos, historias nacionales, formaciones sociales abigarradas

Diego Giller

*René Zavaleta Mercado: Latin American Marxisms, National Stories, Abigarradas Social Formations*

**Abstract:** The present work seeks to replenish the problem of the temporalities superimposed in the work of the Bolivian René Zavaleta Mercado (1937-1984). To do this, you work on three combined planes. First, the conditions of possibility of Marxism in Latin America from its possible conjugation with the national stories and the struggles that those stories suppose, that is, the complex link between the universal and the local, between Europe and Latin America, between the class struggle and the national struggle. Secondly, the conflict between Latin America as a whole and its national parts. Finally, the debate on the concept of mode of production and that of economic-social training, in which Zavaleta intervenes with a category of his own kind: *abigarradas* social formations. In doing so, it risks a hypothesis with great theoretical and political potential: is it possible that there are societies in which there is no overlap of temporalities typical of capitalism?

**Keywords:** René Zavaleta Mercado; Latin American Marxisms; National Stories; Abigarradas Social Formations; Temporalities Superimposed.

La década del ochenta comienza a clarear. René Zavaleta Mercado está en México, donde reside exiliado desde hace unos diez años y donde algunos meses después va morir, pero eso, como es de suponer, todavía no lo sabe. Había escapado del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, en Chile, donde también se encontraba exiliado tras huir de otro golpe: el que en su país, Bolivia, había ejecutado el General Hugo Banzer Suárez el 21 de agosto de 1971 con el fin de derrotar a la Asamblea Popular del también General Juan José Torres. Desde entonces, Zavaleta no deja de pensar en Bolivia. Aunque así escrita, así plasmada, así presentada, la frase es injusta. Y acaso falsa. Porque Zavaleta no dejó de pensar en Bolivia desde que se aventuró, ya de muy joven, en los escarpados caminos de la reflexión po-

---

\* IDH-UNGS/CONICET (diegogiller@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7117-9608).

lítica. De la reflexión sobre *la* política, sí, pero sobre todo, de la reflexión sobre *lo* político, sobre esos momentos excepcionales, anómalos y, por lo mismo, singulares, en los que las cosas amenazan a ser distintas de lo que son, de lo que venían siendo.

Zavaleta está en México, pero piensa en Bolivia. Piensa, sobre todo, en el escenario político que se abre con las revueltas populares de noviembre de 1979, cuando una alianza obrero-campesina, tras al menos quince años de desencuentros, detiene con voluntad popular y con espíritu nacional el desarrollo de la feroz dictadura del Coronel Alberto Natusch Busch, iniciada apenas dieciséis días atrás. La tradición dictatorial en Bolivia es extensa. Desde la declaración de la independencia ha habido más de una treintena de golpes de Estado. La ola militar se había vuelto a levantar en noviembre de 1964 con el alzamiento comandado por el propio vicepresidente en ejercicio, el General René Barrientos Ortuño, dando por finalizado el que debería haber sido el cuarto gobierno consecutivo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que había tenido su primera experiencia de poder en 1952 con la llamada Revolución Nacional y que había sido revalidado en las urnas en 1956, en 1960 y en 1964, constituyendo uno de los períodos democráticos más largos de la historia. De modo que la posibilidad de un retorno del orden democrático en noviembre de 1979 ilusiona a Zavaleta. Se ilusiona por su país, pero se ilusiona también por su propia vida: quizá, ahora sí, y después de tantos años de exilio, podría volver a Bolivia de manera definitiva. Con esperanza, pero sin abandonar la sospecha del que está hecho todo acto intelectual. Por eso no se le escapa que la democracia solo es democracia cuando es el producto de una intersubjetividad que lucha por ella. No se le escapa que la democracia solo es democracia si es el resultado de un acto de autodeterminación de las masas<sup>1</sup>, acto que debería estar hecho con retazos de diversos tiempos históricos: los de la agricultura y los de las minas, pero también los que perviven de los remotos tiempos anteriores a la conquista de América.

Pero eso que esperanza, no sucede. La revuelta popular de noviembre es derrotada en 1980 por una nueva dictadura, esta vez protagonizada por el General Luís García Meza. Es así que luego de garabatear algunos párrafos sobre los acontecimientos de noviembre y sobre lo que los acontecimientos de noviembre abren, Zavaleta escribe una frase inquietante: en Bolivia “cada valle es una patria”. Pero la mano no se detiene allí. Y justo porque no se detiene allí es que nos ahorra de cualquier intento por descifrar lo que parece ser un enigma extraño, que de tan situado amenaza

---

<sup>1</sup> Zavaleta (2013a).

con volverse geográficamente local y único, sin posibilidad alguna de ser usado como metáfora política para pensar lo no boliviano. Despejando la bruma, Zavaleta escribe que la sentencia “cada valle es una patria” alude a “un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos”<sup>2</sup>. El problema de las temporalidades superpuestas pero no combinadas ha sido expuesto.

Con esa condensación precisa Zavaleta arroja los materiales que se necesitan para ingresar al fondo de una de sus más fascinantes preocupaciones: la de la pregunta por las densidades temporales y sus superposiciones, sus abigarramientos y sus modos no contemporáneos de coexistencia. Se trata de una preocupación y una pregunta por la realidad y sus maneras de abordarla, por los modos de conocer y por los efectos que esos modos de conocer tienen sobre las organizaciones políticas que buscan cambiar esa realidad. Realidad, conocimiento, transformación, he ahí las palabras que guían un programa epistemológico-político que Zavaleta transita con las armas del nacionalismo revolucionario (ideología en la que se formó y de la que se sintió parte hasta comienzos de los años setenta) y de la teoría marxista (tradicción de pensamiento sobre la que tuvo una gran escucha desde sus inicios pero que adquiere centralidad en sus análisis cuando su nacionalismo revolucionario entra en crisis), pero también con las que le brinda su paso por la política profesional (fue diputado nacional y ministro de Minas y Petróleo por el Movimiento Nacionalista Revolucionario –MNR–) y por la militancia (integró el MNR y el Partido Comunista de Bolivia –PCB– y participó de la fundación del Movimiento de Izquierdas Revolucionarias –MIR–).

Quizá sea posible adentrarse a ese universo a través de tres planos superpuestos y, ahora sí, combinados. El primero de ellos refiere a la relación entre Europa y América Latina, entre lo universal y lo particular, entre el marxismo y el conocimiento local. El segundo, al conflictivo vínculo entre América Latina y sus partes. El tercero, finalmente, a las diferencias entre el concepto de modo de producción, formación económico-social y formación social abigarrada.

---

<sup>2</sup> *Ibidem* (2013a, 105).

## 1. Europa y América Latina: las complejidades de un vínculo

El primero de esos temas es tal vez el tema fundante del marxismo en América Latina, el que inaugura una serie de debates y conversaciones sobre sus condiciones de posibilidad. ¿Cómo conjugar los términos marxismo y América Latina, cuya relación, como señala Martín Cortés<sup>3</sup>, no es autoevidente? Y si no lo es, parece decirnos Cortés, es justamente porque lo que no es autoevidente es el significado de cada uno de ellos. ¿Es América Latina la expresión de un mapa, de un pedazo de tierra, de un lugar? ¿Es una unidad indivisa, cerrada, homogénea e igual a sí misma? ¿Alcanza con invocar una historia, una lengua, una religión y acaso un destino común para pensar en la evidencia de su nombre? ¿Acaso alguien sabe todo lo que se encierra en un nombre<sup>4</sup>? Esos interrogantes también le caben a eso que se llama marxismo. ¿Es el marxismo una teoría cerrada sobre sí misma y, por lo tanto, una herramienta extrapolable sin más a cualquier realidad y contexto? ¿Hay un solo marxismo? ¿Es el marxismo una teoría económica sobre la sociedad?

Para pensar esos dilemas, Cortés vuelve sobre la fundamental figura del argentino José Aricó. Es que en los mismos años en los que su amigo Zavaleta vive en México pero piensa en Bolivia, Aricó, que también está exiliado en México, se abisma sobre esa insegura conjugación a partir de un desencuentro inicial: el del propio Marx con nuestra región. En *Marx y América Latina* Aricó<sup>5</sup> trabaja a partir de un texto de Marx sobre Simón Bolívar – personaje que, dicho sea de paso, da nombre a la República de Bolivia, antes llamada República de Bolívar –, donde el “Libertador” es retratado como un personaje mediocre y grotesco, irracional y autoritario, arbitrario y absurdo, una suerte de reedición del bonapartismo. La hipótesis de Aricó es que Marx no lo hace tanto para retratar a Bolívar como para retratar a América Latina. ¿Pero por qué entonces Marx se refiere en esos términos a América Latina? La respuesta estaría en la doble, contradictoria e irresuelta herencia hegeliana. Contra las canónicas lecturas que argumentan que Marx habría abandonado a Hegel luego de haber sometido su dialéctica a un proceso de inversión, poniendo sobre los pies lo que Hegel había puesto sobre la cabeza, Aricó sostiene que en realidad nunca logró

<sup>3</sup> Cortés (2015).

<sup>4</sup> Un rapidísimo repaso por la historia del nombre de este continente, desde Indias hasta América Latina, pasando por Indias occidentales, Mundo Nuevo, América, América española, América del sur, Hispanoamérica, Panamérica e Indoamérica, alcanzaría para mostrar que sus cambios y desplazamientos hablan más de una querrela que de un consenso, de una disputa que de una unidad indivisa.

<sup>5</sup> Aricó (1982).

desprenderse de dos legados hegelianos que, uno por vía de la aceptación y el otro por la del rechazo, se le adhirieron como la sombra al cuerpo: de un lado, la diferencia entre “pueblos históricos” y “pueblos sin historia”, del otro, la idea del Estado como productor de la sociedad civil. Por vía del primero Marx creyó que la falta de una estructura económico-social tanto como la inexistencia de una fuerza social que hegemonice el proceso de construcción de la nación y del Estado hacían de América Latina como totalidad un pueblo sin historia. Sin legalidad histórica, un pueblo no puede ser vital ni racional y, por lo mismo, no puede participar del desarrollo histórico. Por vía del segundo, Marx no podía aceptar el carácter productivo del Estado, esto es, la posibilidad de que sea el constructor de la sociedad civil y la nación. Esa razón teórica le impedía ver que el proceso latinoamericano había tomado un camino inverso al europeo, en el sentido de que en América Latina no habrían sido los pueblos nacionales los que se transformaron en Estados, sino que fueron los Estados los que tuvieron que llevar adelante las tareas nacionales. De ahí que, al decir de Aricó, la realidad latinoamericana se le apareciera a Marx como “una no-presencia, un objeto que no es tal, un mundo que rehúsa tornarse ‘visible’”<sup>6</sup>.

Pero cuando Aricó revista este problema lo hace menos para sepultar la posibilidad de un vínculo creativo entre América Latina y marxismo que para hacerlo emerger. Porque para Aricó ni América Latina es un dato cerrado de una vez y para siempre ni el marxismo una teoría excéntrica ya lista para ser aplicada. En todo caso, América Latina sería el resultado siempre parcial de un proceso en permanente formación y desintegración y el marxismo la forma teórica con la que las clases explotadas se piensan a sí mismas. De ahí que el problema del desencuentro entre marxismo y América Latina haya que buscarlo en unas clases explotadas que se pensaron menos bajo el universo narrativo de los marxismos que de los pensamientos nacional-populares. Pero ese desencuentro es, al mismo tiempo, la posibilidad de su confluencia. Vale decir, la construcción de ese vínculo es posible siempre y cuando el marxismo se deje afectar por una realidad nacional-popular que está nacionalmente situada pero que es nacionalmente diversa. La apuesta teórica y la apuesta política de Aricó se cifra en la conjunción del título de su libro, en la “y” que ata esos nombres. Es ella la que explica porqué no podría haberse llamado “Marx o América Latina”.

Breve digresión (o no tanto) sobre el marxismo en América Latina. En 1972 el brasileño Roberto Schwarz<sup>7</sup> publica en Francia un texto que se

---

<sup>6</sup> *Ibidem* (1982, 240).

<sup>7</sup> Schwarz (2014).

hace conocido como “Las ideas fuera de lugar”, aunque su título original es “Dependencia nacional, desplazamiento de ideologías, literatura”. Volvemos sobre el título inicial para extraer de allí una palabra que no sólo es la que hegemoniza las ciencias sociales latinoamericanas de la época, sino que es también la que expone el problema que, valga la redundancia, se intenta problematizar aquí: la relación entre lo propio y lo ajeno. Esa palabra es la palabra dependencia. A Schwarz le interesa trabajar sobre la pregunta sobre los singulares efectos que se producen cuando una idea que viene de afuera se transforma en ordenadora de una realidad social que no solo le es esquiva sino que también parece negarla. Para eso vuelve Schwarz sobre el liberalismo en el Brasil esclavista del siglo XIX. ¿Cómo es posible que las ideas de libertad ante la ley, libertad de trabajo y modernización sean las ideas dominantes en un país que produce bajo formas esclavistas?

El modo en que Schwarz trabaja sobre esas preguntas evidencia más una preocupación por los efectos que produce el desajuste entre las representaciones y sus contextos que un interés por los contenidos de esas representaciones, vale decir, hay en él más una preocupación por la función que cumplen las ideas que un interés por demostrar su verdad o su falsedad. Visto así, lo que parece imposible deja de serlo. Y lo que tiene destino de explosión, colisión o ruptura, no explota, no colisiona, no se rompe. Todo lo contrario: en el Brasil del siglo XIX la relación entre liberalismo y esclavitud funciona. Porque las ideas liberales no están allí para motorizar un proceso de modernización sino para esconder y disfrazar prácticas esclavistas. Y si esconden y disfrazan es porque lo que buscan no es eliminar el esclavismo sino perpetuarlo tanto como sea posible. Pensado así, el liberalismo ya no es solo un conjunto de ideas extranjeras, ajenas y lejanas, listas para ser aplicadas en una realidad nueva donde las piezas podrían encajar como en un rompecabezas. Pero tampoco es la expresión de una idea que alguna vez sí pudo expresar una realidad de manera cristalina. No se le escapa a Schwarz que el liberalismo en Europa tampoco se correspondía con la realidad, sino más bien con las apariencias de esa realidad. Y que esas apariencias también encubrían algo esencial, eso que Marx encontró secretado en el fetichismo de la mercancía: la explotación del trabajo. De modo que en su contexto “original” las ideas liberales también son una “comedia ideológica” que viene a cumplir una función encubridora. Interesa lo que anuncia Schwarz porque lo que viene a exponer es que las ideas *siempre* cumplen una función y que, por extensión, *siempre* están *fuera de lugar*. Así, no hay ni puede haber un origen impoluto e intocado en el que sus ecos en tierras lejanas serían solo una deformación del original. El caso del liberalismo en el Brasil viene a mostrar que la idea “original” se trans-

forma en idea nueva cuando cumple una función distinta, desvaneciendo, a su vez, la dicotomía entre el “original” y la “copia”.

¿No es dable conjeturar la posibilidad de elaborar con el marxismo en América Latina una operación similar a la que hiciera Schwarz con el liberalismo en el Brasil? ¿No es cierto, como conjetura Aricó<sup>8</sup>, que el marxismo al encontrarse con América Latina comienza a ser ya una teoría que forma parte de nuestra realidad como cualquier otra tradición de pensamiento, todavía más cuando se recuerda que la tradición latinoamericana tuvo siempre como primera referencia a Europa? Si la respuesta es afirmativa, entonces debería dejar de pensarse a la tradición fundada por Marx como una teoría lista para ser *aplicada* o copiada, y comenzar a cavilarla como una teoría que sufre transformaciones cuando se encuentra con realidades nuevas para cumplir funciones igualmente novedosas. Y si además tiene razón el Bourdieu que alguna vez sugirió que las ideas viajan, pero que al hacerlo dejan detrás de sí a sus contextos, entonces estaríamos ante el pasaje de la copia a la invención. Aceptado todo aquello, quizá podría aceptarse esto otro: el marxismo latinoamericano ya no puede ser leído como un capítulo menor y marginal del llamado “marxismo occidental”, acaso sinónimo eurocentrado del *verdadero* marxismo, porque lo que se ha transformado es el marxismo *in toto*. De modo que la conjunción entre marxismo y América Latina podría reformular los términos de la relación entre el todo y sus partes, entre el marxismo occidental como teoría universal y el marxismo latinoamericano como teoría particular. ¿Acaso no es verdad que toda forma de universalidad siempre encuentra una particularidad que viene a negarla? ¿No es esa la forma en que se desenvuelve infinitamente la dialéctica hegeliana a pesar de las lecturas que colocan la bandera de llegada en el espíritu absoluto?

La obra de Zavaleta trabaja con esas preguntas. Desde sus tiempos como nacionalista revolucionario, donde la contradicción principal es pensada a través del clivaje nación-antinación –sin que ello signifique una desatención a los clásicos del marxismo–, hasta el desplazamiento de esa tradición por el marxismo, que es cuando coloca a la lucha de clases como el centro del análisis –sin que ello signifique una desatención de los problemas nacionales–, Zavaleta analiza *lo* político a partir de la dialéctica relación entre lo local y lo universal, entre el pensamiento nacional y el marxismo, entre lucha nacional y lucha de clases. Es que la escuela del nacionalismo revolucionario, que tuvo sus primeras aulas bolivianas en los años postreros a la Guerra del Chaco (1932-1935), su construcción edilicia con la Revolución

---

<sup>8</sup> Aricó (1985).

Nacional de 1952 y sus maestros en los nombres de Carlos Montenegro y Augusto Céspedes, le había proveído los anticuerpos necesarios para hacer frente al “marxismo de cocina” de un Walter Guevara Arze –la expresión Zavaleta<sup>9</sup> la toma del propio Montenegro–, al de los estalinistas del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), que “no llegan al marxismo sino que arrancan de él, como las polillas que salen de los libros guardados”<sup>10</sup> y al del PCB, que podía tener “una opinión muy cuidadosa e informada sobre el conflicto Moscú-Pekín, por ejemplo, y no tener opinión alguna sobre hornos de fundición de estaño en Oruro”<sup>11</sup>. Zavaleta advierte que ninguna de esas variantes del marxismo en Bolivia podía aceptar siquiera la posibilidad de concebirse en tanto particularidad que negase al universal abstracto.

Pero quizá no haya una intervención de Zavaleta que refiera de manera más explícita al problema de las constitutivamente conflictivas relaciones entre el todo y las partes desde una perspectiva marxista que su conferencia sobre la obra del peruano José Carlos Mariátegui, dictada en México en 1980 en ocasión del cincuenta aniversario de su muerte. Mariátegui había sido figura señera del marxismo en la región y había combatido las posiciones de los Partidos Comunistas latinoamericanos que, bajo la sombra de Vittorio Codovilla, no aceptaban ni podían aceptar casi ninguno de los términos que componen el título de su más célebre libro: *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*. En nombre del internacionalismo, no había nada que pudiera rubricarse bajo el rótulo de “realidad peruana” –término que, según refiere Alberto Flores Galindo, a Codovilla le resultaba “insoportable”. Y en nombre del cientificismo, quien perdía su razón de ser era el ensayo, que además de estar asociado a ciertos “escritos de autores burgueses y reaccionarios” implicaban “un cierto tanteo, un carácter provisional en las afirmaciones”<sup>12</sup>. No había nada allí que pudiera ser interpretado con esa perspectiva teórica desde el punto de vista comunista.

Contra eso, Zavaleta vuelve a Mariátegui para leerlo como el pensador de las tensiones entre lo universal y sus partes. Y lo hace ponderando fundamentalmente su ser latinoamericano. Dice Zavaleta:

Entre los problemas con que nos encontramos nosotros, los hombres latinoamericanos en general –pero quizá, sobre todo, los hijos de aquellos países que han quedado más atrás en la constitución de sus Estados nacionales y de sus naciones en un sentido capitalista moderno– está la cuestión que se puede llamar de la relación contradictoria entre lo universal y lo local. Aquí, continuamente,

<sup>9</sup> Zavaleta (2011a).

<sup>10</sup> Zavaleta (2011b, 162).

<sup>11</sup> *Ibidem* (2011b, 108).

<sup>12</sup> Flores Galindo (1980, 27-28).

cuando tratamos de ser universales perdemos nuestro modo de ser local, que se traduce en una pérdida de identidad, o cuando insistimos en nuestra identidad, perdemos lo que debe tener de universal el pensamiento. Es un equilibrio extraordinariamente difícil.<sup>13</sup>

Enseña Mariátegui que cuando tratamos de ser universales bajo el manto del marxismo y las temporalidades propias del capitalismo de los llamados países centrales, “perdemos nuestro modo de ser locales”. Y que cuando persistimos en un nacionalismo revolucionario que piensa en términos localistas, leyendo allí una singularidad irreductible, lo que se extravía en medio de los valles del excepcionalismo es la universalidad. Zavaleta lee en Mariátegui una advertencia: esa lectura no dialéctica entre el todo y las partes corre el riesgo de no comprender el sujeto político de la transformación en América Latina. Porque si bien es incontestable que existe una “sumisión racional del mundo como algo que está ocurriendo a manera de historia universal”, no menos cierto es que esa lógica se expresa al interior de historias nacionales diferenciadas, cuyos sujetos políticos tienen una historia propia, una morfología particular y una cultura. Habría entonces “una contradicción entre dos hechos tan verdaderos uno como el otro: lo universal y lo local, lo colectivo y lo individual [...] Si lo nacional se refiere a países como Perú o Bolivia, es claro que hay una contradicción entre el proletario y el ser evidentemente universal”. De no verlo se perdería lo indígena como dato local<sup>14</sup>.

También es posible reconstruir una pequeña historia de ese conflicto marxista entre lo local y lo universal a través de algunos autores que lo sustentaron en personajes soviéticos. Gramsci, Mariátegui y Zavaleta escriben esa trama con los nombres de Lenin, Trotsky y Stalin. En el cuaderno 7 de la edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel* preparada por Valentino Gerratana, en la célebre entrada de noviembre/diciembre de 1930 sobre la guerra de posiciones y la guerra de maniobras, Gramsci describe a Trotsky, a quien llama Bronstein, como un “cosmopolita”, como alguien “superficialmente nacional y superficialmente occidentalista o europeo”<sup>15</sup>, y a Lenin, a quien llama Ilich, como un pensador “profundamente nacional y profundamente europeo”, alguien que ha comprendido que “la misión fundamental era nacional, o sea que exigía un reconocimiento del terreno y una fijación de los elementos de trinchera y de fortaleza representados

---

<sup>13</sup> Zavaleta (2018, 96).

<sup>14</sup> Zavaleta (2018, 96-97).

<sup>15</sup> Gramsci (1984, 156).

por los elementos de la sociedad civil”<sup>16</sup>. Si Trotsky es un cosmopolita y no un occidentalista es justamente porque su perspectiva epistemológico-política no le ha permitido leer las específicas condiciones generales, económicas, culturales y sociales de un país. Y es por eso que persistió en la estrategia de la guerra de maniobras. Lenin, aún cuando no ha podido realizar demasiadas precisiones teóricas sobre la guerra de posiciones como estrategia revolucionaria, sí alcanzó a advertir que era necesario leer las características de la sociedad civil y del Estado en Occidente, las cuales se presentaban de un modo antagónico a las de Oriente: “En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad era civil primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblor del Estado se discernía una robusta estructura de la sociedad”<sup>17</sup>.

Lo de Mariátegui no sólo es menos conocido. También es anterior. En febrero de 1929 publica en la revista *Varietades* un breve texto titulado “El exilio de Trotsky”, donde el espejo invertido de Trotsky no es Lenin sino Stalin. Trotsky representa, “si se quiere definirla en dos palabras, la ortodoxia marxista, frente a la fluencia desbordada e indócil de la realidad rusa”<sup>18</sup>. Trotsky, “un hombre de cosmópolis” cuyo “sentido internacional de la revolución” le saca “fuerza momentáneamente en la práctica de la política rusa”<sup>19</sup> que está en un momento de organización nacional. Trotsky, quien “ha pasado la mayor parte de su vida en el destierro”, deviene “una figura excesiva en un plano de realizaciones nacionales”<sup>20</sup>. Pero para Mariátegui no son tiempos en los que lo que está en juego es el establecimiento del socialismo en el mundo, sino más bien su realización en una sola nación. Por eso la época precisa de un hombre que sienta “su carácter y sus problemas nacionales”. ¿Quién es ese hombre? “Stalin, eslavo puro”, miembro de “una falanje que se mantuvo siempre arraigada al suelo ruso”<sup>21</sup>. Stalin, el hombre “con mayor capacidad objetiva de realización del programa marxista”<sup>22</sup>.

Zavaleta vuelve sobre esos mismos nombres para pensar el mismo problema. Pero lo hace cuarenta años después. Y cuarenta años después, el contexto ya es otro. Es que si Gramsci y Mariátegui habían contrapuesto a las principales figuras de la experiencia soviética para pensar en las po-

---

<sup>16</sup> *Ibidem* (1984, 157).

<sup>17</sup> *Ibidem* (1984, 157).

<sup>18</sup> Mariátegui (1986, 27).

<sup>19</sup> *Ibidem* (1986, 30).

<sup>20</sup> *Ibidem* (1986, 31).

<sup>21</sup> *Ibidem* (1986, 31).

<sup>22</sup> *Ibidem* (1986, 28).

sibilidades revolucionarias que se habían abierto con la finalización de la “Gran Guerra”, la emergencia del fascismo y lo que muchos veían, entre ellos el propio Mariátegui, como una crisis civilizatoria, Zavaleta lo hace para reflexionar sobre la suerte de tres procesos revolucionarios surgidos en la segunda posguerra: la Revolución Nacional boliviana de 1952, la Asamblea Popular de Juan José Torres en 1971 en ese mismo país, y la llamada “vía democrática al socialismo” de los años setenta en Chile. En su libro *El poder dual en América Latina*, Trotsky y Lenin son ahora confrontados con el telón de fondo de la teoría de la dualidad de poderes, introducida en Bolivia por los trotskistas en el comienzo de la Revolución Nacional y a propósito del cogobierno entre la Central Obrera Boliviana (COB) y el MNR.

Al igual que Gramsci y Mariátegui, Zavaleta sustantiva en Lenin y Trotsky dos modos distintos de acceso a los problemas políticos periféricos: el cosmopolitismo y el localismo. Son esos los términos que permiten comprender la diferente concepción que Lenin y Trotsky tenían sobre la dualidad de poderes. Puesto que Trotsky “no inserta la noción de dualidad de poderes ni en un tiempo determinado ni en un solo lugar histórico, [y que] tampoco la vincula a un tipo específico de revolución”<sup>23</sup>, termina (o empieza) teniendo un pensamiento transtemporal, general, universalista y alocalista. Lenin, en cambio, al pensar la dualidad de poderes como singularidad, esto es, como una peculiaridad esencial de la Revolución Rusa que no habría tenido precedentes históricos—el entrelazamiento entre dos dictaduras: la de febrero y la de octubre, la burguesa y la proletaria—, es dueño de un pensamiento situado, específico, nacional y localista. Si Trotsky veía bien los aspectos de la unidad y la lógica del mundo, “lo que después de todo es el dato esencial de nuestro tiempo”<sup>24</sup>, Lenin, pero también Stalin y Gramsci, “podían comprender más fácil y exhaustivamente la diferencia o peculiaridad de la historia del mundo, actitud sin la cual un movimiento revolucionario no puede vencer ahora ni nunca”<sup>25</sup>.

Cuarenta años después, Zavaleta puede advertir que no hay contradicción irresoluble entre ambos modos de concebir el problema de la revolución y, por extensión, del conocimiento. Incluso, aun cuando haya aspectos de uno que excluyan a los del otro, ambos se enriquecen. En definitiva, lo que interesa no es ni el cosmopolitismo ni el localismo sino la relación que los liga, la que los hace ser lo que son. De ahí la necesidad de entender la “unidad de la historia del mundo” junto con la “peculiaridad de la his-

<sup>23</sup> Zavaleta (2011c, 388).

<sup>24</sup> *Ibidem* (2011c, 389).

<sup>25</sup> *Ibidem* (2011c, 389).

toria del mundo”, pero sin olvidar que “La lógica del lugar, ciertamente, suele derrocar a la lógica del mundo”<sup>26</sup>. Es como si Zavaleta dijese: con la lógica del lugar no alcanza, pero sin ella no se puede vencer.

Se expresa aquí un problema de método que recorre casi todas sus preocupaciones: cuando no se confronta la lógica del mundo con la lógica del lugar (con sus tiempos, su cultura y su historia, en suma, con su complejidad concreta en permanente movimiento), la “gramática universal”<sup>27</sup> se vuelve dogma, “generalidad pedantesca e inutilizable”<sup>28</sup>. Y la revolución y el cambio social, a la postre las razones de ser de la teoría marxista, devienen una quimera.

## 2. América Latina y sus partes: otro vínculo complejo

El problema de la relación entre América Latina y sus partes se deriva del anterior. Si en la exposición que venimos desarrollando el marxismo asumía el lugar de la universalidad europea y el conocimiento local el de la particularidad latinoamericana, ahora será América Latina el que ocupe el lugar de la universalidad y las diversas realidades nacionales el de la particularidad. El texto “El Che en el Churo”, escrito y publicado por Zavaleta en 1969 cuando se cumplió el segundo aniversario de la caída de Ernesto “Che” Guevara en La Higuera, puede iluminar, y bien, este problema.

Comencemos por una breve digresión (que, en rigor, no es tal). La noche del 4 de noviembre de 1964, que es cuando el General Barrientos hace efectivo el golpe de Estado que derroca al presidente Víctor Paz Estenssoro, Zavaleta, entonces ministro de Minas y Petróleo, está de cuerpo presente en el “Palacio Quemado”, donde vive las intrigas del golpe y participa de las discusiones y negociaciones sobre las condiciones de salida del gobierno. Al día siguiente Zavaleta abandona el gobierno y semanas después el país. Ese día Barrientos se sienta en el sillón presidencial como dictador, aunque dos años después lo hará como presidente constitucional: convoca a elecciones y gana. Además de las masacres en los campamentos mineros de Siglo XX y Catavi en septiembre de 1965 y en junio de 1967, esta última conocida como la “Masacre de San Juan”, durante su gobierno se lleva adelante el operativo que en octubre de ese año termina con el asesinato del “Che”. Y es también durante su gobierno cuando Zavaleta retorna de

---

<sup>26</sup> *Ibidem* (2011c, 389).

<sup>27</sup> Zavaleta (2013b, 107).

<sup>28</sup> Zavaleta (2011c, 409).

manera clandestina a Bolivia luego de haberse exiliado casi tres años en Uruguay. Pero la incursión boliviana dura poco. A finales de 1968 su participación en un foro sobre el petróleo y el gas en Cochabamba, donde brinda una conferencia pronunciándose a favor de su nacionalización, le vale unas semanas de confinamiento en Alto Madidi, una inhóspita zona de la selva boliviana de la cual consigue salir gracias a una amnistía navideña. La difícil coyuntura política y su compleja situación personal y familiar lo deciden a aceptar una beca para realizar una estancia investigación en el St. Anthony's College de Oxford. Ni siquiera cambiaría sus planes cuando en abril de 1969 Barrientos muera en un extraño accidente mientras viaja en el mismo helicóptero que había trasladado triunfal el cuerpo inerte del "Che". De modo que a mediados de 1969 parte a Inglaterra. Pero antes pasa por Montevideo, donde es detenido y pasa una noche en la comisaría. Al salir es entrevistado por sus amigos uruguayos del semanario *Marcha* donde discurre sobre la actualidad política de Bolivia, arriesga algunas hipótesis sobre las razones de la derrota del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en la quebrada del Churo y se compromete con el envío de un escrito en el que profundizará la argumentación de esas hipótesis. Apenas unos meses después, esa promesa toma la forma de "El Che en el churo", texto que viene a cerrar el arco narrativo que une de manera dramática los nombres de Barrientos, Guevara y Zavaleta.

La de Zavaleta no representa la posición de quien busca explicar el fracaso del ELN apelando solo a la delación de los desertores, la falta de seguridad de la guerrilla o un pasaje a la acción demasiado apresurado. Tampoco la de quien analiza la derrota solo a partir del poder represor de Barrientos, de las pretensiones de la CIA o de la evasión política del PCB. A esas "explicaciones sencillas" Zavaleta opone una argumentación basada en el conocimiento local. O mejor: en la falta de conocimiento local por parte de la guerrilla, sea de los factores estructurales de la geografía, sea del dato demográfico, sea, en definitiva, de la historia de Bolivia. La hipótesis de Zavaleta es que en su última incursión revolucionaria el "Che boliviano" desestima los cánones del "Che como teórico general". Porque, paradójicamente, el "Che boliviano" es la expresión de "una visión exacerbada de la historia del continente y de una visión abreviada de la historia de Bolivia"<sup>29</sup>. Por ese exceso y por ese defecto, el "Che boliviano" desconoce al país que había nacido de la derrota con Paraguay en la Guerra del Chaco, pero sobre todo, al que había emergido con la Revolución Nacional de

---

<sup>29</sup> Zavaleta (2011d, 624).

1952, cuyo sujeto político central es el proletariado minero organizado en torno de la poderosa COB que dirige Juan Lechín.

En sus primeros dos años la Revolución Nacional había sancionado la nacionalización de las minas, la reforma agraria y el sufragio universal obligatorio. Mientras la primera de esas medidas impacta sobre el poder organizativo de la clase obrera minera, la segunda hace lo propio con la organización campesina. Pero si la nacionalización de las minas tiene efectos positivos sobre el actor políticamente más definido de Bolivia, puesto que ahora pasa a administrar el sector que hasta entonces era propiedad de los “barones del estaño” (Simón Patiño, Carlos Víctor Aramayo y Mauricio Hochschild), la reforma agraria produce efectos negativos sobre el campesinado. En algún pasaje de *El poder dual en América Latina*, Zavaleta sostiene que el reparto de tierras y la organización campesina a través de sindicatos y centrales produjo en el campesinado una

relación de dependencia no con la clase obrera, que lo liberó *realmente* desde el Estado del 52, sino con el aparato estatal como tal, es decir, con la máquina estatal desde la que *formalmente* se hizo la liberación. Se dice por eso que es una *clase funcionaria*: cree en cualquier poder que le respalde la posesión de la tierra, que ha sido su objetivo político secular, su programa único y su identificación.<sup>30</sup>

Pero eso Guevara parece no saberlo. La desconexión real entre el proletariado minero y el campesinado no está en su radar teórico. Pero sí lo está en el de Barrientos, que acaso lea mejor la coyuntura. Porque Barrientos entiende que el país que hay que ocupar es el de los recursos minerales y no el de la tierra. Y por eso, a la tierra no la toca. Y porque no la toca, los campesinos no están en su contra. Y aunque tampoco están a su favor, porque no es él quien se las ha dado, ese respeto por la posesión de la tierra es suficiente como para sellar el “Pacto militar-campesino” en los días posteriores a noviembre de 1964.

Alguna vez Ricardo Piglia contrapuso a Guevara y a Gramsci como ejemplos antagónicos y simétricos de la figura del lector. Uno sería el lector en movimiento permanente, el que lee en el interior de la experiencia, en medio de la acción y del peligro. El otro, el lector inmóvil, aislado, encerrado. Uno construye la teoría del foco. El otro, la de la hegemonía<sup>31</sup>. Pero quizá también pueda contraponerse a Guevara con el Gramsci que lee a Lenin como aquel que ha comprendido que hay que hacer un reconocimiento previo del terreno porque la misión fundamental es

---

<sup>30</sup> Zavaleta (2011c, 498, cursivas originales)

<sup>31</sup> Piglia (2010).

nacional. Es justamente eso lo que Zavaleta entiende que Guevara no hace. Y porque no lo hace imagina a la selva como geografía de lucha y al campesinado como potencial aliado, ignorando que Bolivia es un país tropical solo en términos de extensión, pero no en términos históricos. Porque Bolivia, escribe Zavaleta, es un “país en el que la historia de los hombres no ha sucedido allá donde está la selva”<sup>32</sup>. A Bolivia le sobra tierra y le faltan campesinos. O al menos, le falta el campesino como sujeto político colectivo. En ese escenario, Guevara “no tenía nada que ofrecer a los campesinos sino la perturbación de su vida”<sup>33</sup>. En *El Diario del Che en Bolivia* se puede rastrear en Guevara el desplazamiento de una esperanza a una desazón cada vez más pronunciada, producida al advertir eso que Zavaleta advierte: que los campesinos no solo no se unen a la guerrilla, sino que también les temen y los delatan<sup>34</sup>. No sabe Guevara que el territorio histórico son las minas, que “lo que ocurre generalmente en Bolivia

---

<sup>32</sup> Zavaleta (2011d, 627).

<sup>33</sup> *Ibidem* (2011d, 628).

<sup>34</sup> En la entrada del “Análisis del mes” de enero de 1967, a casi tres meses del arribo a la selva, el “Che” escribe: “De todo lo previsto, lo que más lentamente anduvo fue la incorporación de combatientes bolivianos” (Guevara 1968, 71). El 16 de febrero empieza a advertir de qué se trata el campesino individualista de esos años en Bolivia: “Se le prestará \$1000 al campesino para que compre y engorde puercos; tiene ambiciones capitalistas” (Guevara 1968, 80). En el “Análisis del mes” de marzo reconoce entre las características de la contraofensiva enemiga a la “movilización campesina” (Guevara 1968, 108). El 17 de abril escribe: “De todos los campesinos que vimos, hay uno, Simón, que se muestra cooperativo aunque con miedo y otro, Vides, que puede ser peligroso; es el ‘rico’ de la zona” (Guevara 1968, 121). En el “Resumen del mes” de abril anota que “el aislamiento sigue siendo total (...) la base campesina sigue sin desarrollarse; aunque parece que mediante el terror planificado, lograremos la neutralidad de los más, el apoyo vendrá después. No se ha producido una sola incorporación...” (Guevara 1968, 131). En el “Resumen del mes” de mayo se lee “Falta completa de incorporación campesina, aunque nos van perdiendo el miedo y se logra la admiración de los campesinos. Es una tarea lenta y paciente” (Guevara 1968, 152). En el “Análisis del mes” de junio: “El ejército sigue nulo en su tarea militar, pero está haciendo un trabajo campesino que no debemos descuidar, pues transforma en chivatos a todos los miembros de la comunidad, ya sea por miedos o por engaños sobre nuestros fines” (Guevara 1968, 170). En el “Resumen del mes de agosto”: “Seguimos sin incorporación campesina, cosa lógica además si se tiene en cuenta el poco trato que hemos tenido con estos en los últimos tiempos” (Guevara 1968, 209). En la entrada del 21 de septiembre la sospecha se transforma en confirmación: “La gente tiene mucho miedo y trata de desaparecer de nuestra presencia” (Guevara 1968, 225). En el “Resumen del mes” de septiembre, ya no quedan dudas: “...la masa campesina no nos ayuda y se convierten en delatores” (Guevara 1968, 232). Esa es la última mención al campesinado antes de la caída.

ocurre intensamente en las minas<sup>35</sup>. Y que, por extensión, allí no es posible triunfar sin el proletariado minero.

Zavaleta lee a Guevara desde la perspectiva de un nacionalista revolucionario. O con eso que queda de él, que no es poco y que jamás lo abandona: el problema de la nación como mirador epistemológico y político. Al marxista Guevara parece faltarle esa dosis de nacionalismo revolucionario boliviano que tiene un Zavaleta que escribe que la guerrilla, “Alucinada por la grandeza de su misión”<sup>36</sup>, considerándose a sí mismos en tanto revolucionarios como “el escalón más alto de la especie humana”<sup>37</sup>, no consiguió lo que un partido “heterogéneo al máximo y de una gran hibridez ideológica”<sup>38</sup> como el MNR sí: explotar de manera efectista la historia del país. Lo que equivale a decir que el Che y la guerrilla de Ñancahuazú ignoraron sus temporalidades diversas, sus cruces y los modos de abordarla como método de conocimiento. Que lo que pareció faltarle es entender los mitos y leyendas profundas de la nación inveterada. Y cuando se dice profundas se lo hace en sentido literal, porque los mitos mineros nacen del fondo de la tierra, de sus socavones, pero también de sus fondos históricos. A Guevara, entonces, pareció faltarle interpretar sus hazañas y sus fracasos, sus denuedos y sus costumbres. Como si al Guevara que leía subido a los árboles de la selva boliviana en los descansos de las persecuciones militares, le hubiera faltado, por decir lo menos, leer *Metal del diablo*, de Céspedes o el *Macizo boliviano*, de Jaime Mendoza. Y por eso no pudo capturar el dato del sujeto político minero tanto como el del espacio andino como territorio histórico y mitológico ni comprender, en definitiva, que en Bolivia es el espacio el que construye al pueblo, el que le da su identidad<sup>39</sup>. O para decirlo con jerga zavaletiana: le faltó entender el abigarramiento de la formación social boliviana. Sobre esa palabra, entonces, tendremos que decir algo.

---

<sup>35</sup> Zavaleta 2011d, 632).

<sup>36</sup> *Ibidem* (2011d, 630).

<sup>37</sup> Guevara (1968, 196).

<sup>38</sup> Zavaleta (2011d, 623).

<sup>39</sup> La tematización del espacio físico y el medio geográfico siempre alucinó a la imaginación nacional boliviana. Desde Alcides Arguedas y *Pueblo enfermo* (1909), Franz Tamayo y *Creación de la pedagogía nacional* (1910) o Jaime Mendoza y *El factor geográfico en la nacionalidad boliviana* (1925), la posibilidad de realización de la nación siempre estuvo atada al problema del espacio andino como principio explicativo. Zavaleta no fue ajeno a esta perspectiva, cuestión que puede rastrearse en algunos significativos pasajes de *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986).

### **3. Modo de producción, formación económico-social, formación social abigarrada**

El problema de las historias locales o nacionales en tanto rasgo único y peculiar de cada sociedad parece conducirnos a la tercera de las dimensiones: la distinción entre modo de producción y formación económico-social. La diferencia teórica que el marxismo imaginó para esas dos categorías se revela fundamental a la hora de pensar las temporalidades superpuestas tanto como el tema que desvela a Guevara, a Zavaleta y a toda una época: la revolución en América Latina.

Tras el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, en América Latina se desatan un conjunto de debates sobre el carácter productivo de la región. ¿Es América Latina feudal o capitalista? La respuesta a este interrogante buscaba menos derivar de allí una exactitud economicista que una estrategia revolucionaria. Si América Latina es feudal, siendo esa la hipótesis central de los partidos comunistas de la región, entonces lo que hay que hacer es propiciar una alianza entre el campesinado, el proletariado, la pequeña burguesía y las burguesías nacionales —la llamada estrategia del Frente Popular surgida del VII Congreso de la Internacional Comunista en 1935, estrategia que venía a reemplazar la consigna de “lucha de clase contra clase” aprobada en el Congreso anterior de 1928— con la finalidad de promover una revolución democrático-burguesa que pueda construir el capitalismo en la región y, a partir del aprovechamiento del desarrollo de sus contradicciones internas, luchar por la sociedad comunista. Esta hipótesis tomó el nombre de “teoría de las etapas”, según la cual las formaciones económicas de cada sociedad pasan necesariamente, y de manera progresiva, por el modo de producción asiático, por el antiguo, por el feudal y por el burgués, para finalmente arribar al comunismo. Pero si en cambio América Latina ya es capitalista, en el sentido de estar vinculada a la mundialización de la ley del valor, aun cuando su capitalismo sea atrasado, periférico y dependiente, entonces la revolución socialista está a la orden del día.

Para quien quisiera verlo, la querella venía a mostrar que el concepto de modo de producción, largamente teorizado por Marx, da lugar a disimiles interpretaciones que producen no pocas y profundas confusiones, las cuales casi siempre parecen remitir al “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política” de 1859<sup>40</sup>. En su sentido más directo y concreto, Marx define al modo de producción como la estructura económica de la sociedad, caracterizada por el vínculo conflictivo entre las relaciones socia-

---

<sup>40</sup> Marx (1984).

les de producción y las fuerzas productivas materiales, cuya expresión es la contradicción entre explotadores y explotados. Sobre esa base real, escribía Marx en una de las metáforas más polémicas de su obra, “se alza un edificio jurídico y político” que garantiza un determinado régimen de propiedad de los medios de producción.

El asunto problemático de la cuestión estriba en que Marx acuña el concepto de modo de producción menos para hacer una teoría general de los modos de producción que para analizar el modo de producción capitalista. Marx explora entonces la especificidad propia del modo de producción capitalista, esa que Zavaleta define a partir de “la existencia de trabajadores que tienen la capacidad jurídica y practica de vender libremente su fuerza de trabajo”<sup>41</sup>, siendo la doble libertad del trabajador –libre de sujeción a un amo y libre de la propiedad de los medios de producción– la “fuerza productiva fundamental del capitalismo”. En ese sentido, Zavaleta define al concepto de modo de producción capitalista como un “modelo de regularidad” que se reitera en diferentes escenarios, convirtiéndose, por lo mismo, en elemento teórico comparable<sup>42</sup>, vale decir, en instrumento categorial aproximado a eso que Max Weber llamó “tipo ideal”.

Pero como decía Weber, el “tipo ideal” nunca aparece en estado puro. Es así que el modo de producción capitalista, ya sea en sociedades centrales o periféricas, convive, coexiste, se combina y se articula con otros modos de producción residuales, sea el esclavista, el feudal o el mercantil. El concepto de formación social o formación económico-social, que aparece apenas insinuado por Marx en obras como *La ideología alemana*, el ya mencionado “Prólogo...” de 1859 o en la tercera sección del segundo tomo de *El capital*, viene a dar cuenta de la impureza *real* del concepto para pasar a prestarle atención a los efectos que produce la articulación. Pero no es Marx sino Lenin quien se encarga de elaborar con mayor profundidad una categoría que intenta capturar la siempre singular combinatoria entre el modo de producción capitalista y los modos de producción pretéritos, a los que el modo de producción capitalista, en tanto que modo de producción dominante, subsume y somete dentro de su propia lógica de acumulación pero sin dejar nunca de estar condicionado por ellos.

En ¿Quiénes son los “amigos del pueblo”?, uno de sus textos más tempranos, Lenin sostiene que el punto de partida de todo análisis de la sociedad capitalista son las relaciones de producción, entendidas no en su acepción meramente técnica o como equivalente al modo de producción, sino

---

<sup>41</sup> Zavaleta (2011e, 729).

<sup>42</sup> Zavaleta (2011c, 407).

como el conjunto de las relaciones sociales de una sociedad. En un gesto organicista que parece propio de su época, Lenin metaforiza a la formación económico-social como un organismo vivo y único, hecho de esqueleto, carne y sangre, donde el “esqueleto” de la sociedad son las relaciones de producción y la carne y la sangre las formas político-jurídicas. Lenin busca eludir una mirada economicista para asumir otra que observe la totalidad de la vida social, entendida como un licuado compuesto

con los diversos aspectos de la vida cotidiana, con las manifestaciones sociales reales del antagonismo de clases propio de las relaciones de producción, con su superestructura política burguesa destinada a salvaguardar el dominio de la clase de los capitalistas, con sus ideas burguesas de libertad, igualdad, etc., con sus relaciones familiares burguesas.<sup>43</sup>

La ventaja del concepto de formación económico-social frente al de modo de producción capitalista es que logra expresar de una manera más apropiada las contradicciones de clase *reales* que se producen al interior de la sociedad, las cuales no se reducen, aun cuando partan de ahí, a la lucha entre capital y trabajo, entre capitalistas y proletarios, sino que se extienden a “las relaciones y tensiones que existen entre el conjunto de las clases sociales y el Estado”<sup>44</sup>. Con este concepto es posible advertir que cada sociedad produce historias y culturas particulares que hacen que las clases sociales sean distintas. Para Lenin es justamente allí donde el marxismo deja de ser una teoría subjetiva para convertirse en ciencia. Dice Aricó que dice Lenin que el marxismo es científico cuando es capaz de realizar un “estudio particularizado y minucioso de la realidad; es decir, el marxismo podía ser científico en la medida en que se mostrara capaz de descubrir toda la multiplicidad contradictoria de las formas de antagonismo social que se generaban en el interior de la sociedad capitalista”<sup>45</sup>. La condición científica del marxismo se reduce entonces a la posibilidad de captar esa “multiplicidad contradictoria” que, como decía Lenin, aparece “embrollada” y “encubierta”. Es el marxismo como ciencia el que viene a develarle a las clases explotadas una realidad que no pueden descubrir de manera espontánea.

A su modo, Zavaleta continúa la línea teórica planteada por Lenin cuestionando él también la distancia, y con ello las consecuencias políticas que de esa distancia se derivan, que existe entre el concepto de modo de producción capitalista y la realidad al momento de analizar sociedades con-

<sup>43</sup> Lenin (1978, 18).

<sup>44</sup> Aricó (2011, 165).

<sup>45</sup> *Ibidem* (2011, 155).

cretas. Porque “Una cosa es, por cierto, la especificidad científica del análisis científico (o sea su integración comprobada) en el estudio de la base económica o modo de producción así como en el de la superestructura y otra pensar que la realidad o sea el mundo de carne y hueso ocurren de esa manera”<sup>46</sup>. Pero a Zavaleta la metáfora edilicia no lo convence. Y quizá, por extensión, tampoco la del esqueleto y la carne y la sangre. Es que para Zavaleta las relaciones entre el modo de producción y sus formas superestructurales políticas y jurídicas nunca se producen de manera mecánica. Y mucho menos transparente. Puede suceder – y de hecho, es lo que sucede – que modos de producción idénticos tengan formas superestructurales distintas, aun cuando esa función superestructural siga siendo la de garantizar la reproducción de las relaciones de producción capitalistas. No solo no habría una correspondencia lineal entre base y superestructura (vale decir, entre el “aislamiento del acto primario” y su “fenómeno o aparición”), sino que esa relación se define mejor por la idea de simultaneidad, aunque advierte que la simultaneidad también puede devenir dogma si no se la enfrenta a realidades concretas. Y advierte también que su enunciación corre el riesgo de suprimir la autonomía de lo político, en el sentido de que la relación entre estructura y superestructura puede ser exitosa o “frustránea”.

Es ahí cuando es preciso recurrir al concepto de formación económico-social, articulándolo con las formas superestructurales, cuya morfología, emanaciones ideológicas y resultados político-jurídicos son siempre singulares. En Zavaleta la formación económico-social sería la totalidad particular que expresa tanto el despliegue “de un desarrollo desigual, combinado, híbrido o mixto de la base económica”<sup>47</sup> como una mezcla de diferentes fases históricas que están en el presente, pero que vienen del pasado y que incluyen modos de producción futuros. No habría entonces uniformidad entre las relaciones de producción y su lucha de clases, sino diversidad, la cual viene dada por las relaciones con sus formas estatales. En suma: si en Zavaleta el concepto de modo de producción expresa un modelo de regularidad y la unidad de la historia del mundo, el de formación económico-social alude a lo real en movimiento y a la diversidad de esa historia<sup>48</sup>. Cada formación económico-social tendría así una historia siempre propia.

Con todo, Zavaleta advierte que no alcanza con enunciar que una sociedad es desigual y combinada, porque en última instancia todas lo son, incluso las socialistas. Antes bien, de lo que se trata es de analizar las formas que asume esa desigualdad y esos modos de combinación, las cuales

<sup>46</sup> Zavaleta (2013c, 427).

<sup>47</sup> Zavaleta (2011c, 407).

<sup>48</sup> Zavaleta (2013c).

dependen del desarrollo interno de la lucha de clases y de las relaciones de esa lucha con las formas estatales<sup>49</sup>. Es que como enseñaba Lenin, no puede haber ciencia marxista si no se parte del “análisis concreto de las realidades concretas”. De ahí que el conocimiento científico-crítico sea siempre “una consecuencia de la manera en que ocurren las cosas”, por lo que es la “naturaleza de la materia” la que define “la línea de conocimiento”. Es así que “Cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a sí misma”<sup>50</sup>.

Es justo en este punto cuando Zavaleta comienza distanciarse de Marx y de Lenin, pero también del propio Zavaleta. Vale decir: es justo cuando se dedica al análisis del problema del Estado, de los modos de producción y de las clases sociales en sede latinoamericana que se produce el desplazamiento al interior de su obra, desplazamiento por el cual comienza a cuestionar el desdén científico hacia lo abigarrado en Marx y en Lenin<sup>51</sup>. La realidad concreta latinoamericana, pero también la de Bolivia, habría tenido un proceso distinto al del paradigma teórico clásico. A diferencia del caso Europeo –aunque habría que decir que ese caso es casi siempre el caso inglés–, en América Latina el capitalismo no se fundó *contra*, sino *junto a*, los sectores precapitalistas existentes. Esos sectores habrían actuado como elementos obturadores de su propio desarrollo. De modo que, a diferencia del planteo leniniano, en América Latina los modos de producción “resaca” ocupan un lugar todavía más preponderante que el del modo de producción que se ubica como centro articulador:

lo decisivo no es el modo de producción que se sitúa en la cúspide o punta, lo que en cualquier forma tenía que ocurrir en un mundo que se ha hecho mundial, sino cuál es el resabio o resaca o supervivencia que impide la plenitud o generalización del desarrollo de ese modo de producción dominante pero no generalizado.<sup>52</sup>

América Latina sería el caso en el que el modo de producción capitalista no se ha generalizado. Y no lo ha hecho porque aunque “el excedente producido por los esclavos puede ser llevado al mercado capitalista (...) la presencia del esclavo impide aquí que la producción sea realmente capitalista y, a la larga, esto es una imposibilidad u obstrucción del desarrollo de este modo de producción”<sup>53</sup>. En un mundo decididamente capitalista que ha

<sup>49</sup> Zavaleta, (2011f).

<sup>50</sup> Zavaleta (2013b, 107).

<sup>51</sup> Zavaleta (2013d).

<sup>52</sup> Zavaleta (2011f, 718).

<sup>53</sup> Zavaleta (2015, 739).

unificado a todas las formaciones económico-sociales en una misma historia mundial, todavía existirían zonas en las que el modo de producción capitalista no se ha propalado como modo principal, esto es, casos en los que el “foco” o “enclave” capitalista –las palabras son de Zavaleta y exhiben, con demasiada elocuencia, la jerga guevarista y dependentista de la época– no logra articularse a los demás modos de producción correspondientes a la formación económico-social.

Como es de suponerse, esto tiene importantes consecuencias teóricas, las cuales llevan a Zavaleta a cuestionar al concepto mismo de formación económico-social:

Quando se habla de formación social con un modo de producción dominante dentro de ella, parecería que se está describiendo una forma redonda y ya lograda de unidad interna de la sociedad. Es una descripción estática, pedagógica. En la articulación como es lógico, tanto el modo de producción dominante influye sobre los demás como los demás sobre el modo de producción dominante. De otra manera, si el modo de producción dominante lo fuera absolutamente, entonces la unidad ya se habría producido. Influyen unos en otros pero también luchan entre sí y se interparalizan.<sup>54</sup>

Incluso cuando las ventajas que ofrece la categoría de formación económico-social frente al concepto de modo de producción capitalista –conceptos que, en rigor, no son excluyentes sino mutuamente incluyentes– le parecen indudables, Zavaleta no se convence. Porque cuando mira América Latina, pero sobre todo a Bolivia, se encuentra con el ejemplo histórico de una sociedad que hace con la categoría de formación económico-social lo que Lenin, pero también el propio Zavaleta, había hecho con la de modo de producción: cuestionar la pretensión conclusiva y “universalizante” del concepto.

Será esa vía la que le permita producir, ahora sí, su particular aporte al problema de las temporalidades superpuestas. O mejor: al problema de unas temporalidades que no atinan a superponerse. Y lo hace a través de una noción ya aludida pero todavía no explicada: la noción de abigarramiento. A diferencia de la formación económico-social, las formaciones sociales abigarradas refieren a esas sociedades en las que se verifica una superposición inarticulada y no combinada de modos de producción, hecho que supone la presencia de varias formas de diferenciación social, visiones alternativas del mundo y estructuras locales de autoridad que compiten con la forma estatal. En el nombre del nuevo concepto parece habitar una sospecha del sesgo economicista que no se habría logrado desprender del

---

<sup>54</sup> Zavaleta (2011c: 454).

todo durante el pasaje del análisis del modo de producción al de la formación económico-social. Es así que en virtud de una mirada que incluye a elementos políticos, sociales y culturales, el vocablo “económica” resulta elidido. Y quizá por ello es que Zavaleta presta especial atención al problema de las formas estatales en tanto que elemento fundamental de la articulación de los modos de producción y de los tiempos históricos. Es en ese sentido que lee a Lenin como el teórico que señaló al Estado nacional como escenario ideal para el desarrollo del capitalismo. ¿Y si existieran sociedades dónde el Estado apenas ha cumplido la función de articular el acto político – y a veces ni siquiera – sin hacer lo propio con el acto productivo? ¿Cuál sería la pertinencia del concepto de formación económico-social allí? ¿Y cuál la del Estado moderno, que solo surge donde el modo de producción capitalista se ha impuesto con plenitud? Esas sociedades existen: son las latinoamericanas. Allí el Estado es un “Estado aparente”, una forma estatal que produce la unidad de lo no unificado, vale decir, que produce unificación territorial y política, pero no de la base económica. De ese modo, Zavaleta cuestiona la idea de una articulación que se produciría *per se* para pasar a pensar en la desarticulación, en la no superposición de temporalidades. Las formaciones sociales abigarradas serían aquellas en las que la superestructura no puede producir la unidad que es propia de las formaciones económico-sociales capitalistas. Y es por eso allí las cosas suceden “como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco”<sup>55</sup>.

Si Bolivia es una formación social abigarrada es porque las distintas épocas económicas no se han superpuesto ni se han combinado demasiado, esto es, una sociedad donde la agricultura andina y la producción minera, verdaderas densidades temporales, siguen teniendo el particularismo de cada región. Si allí “cada valle es una patria” es porque no hay articulación ni unidad, porque hay un alto grado de desconexión temporal y porque la forma aparente del Estado no logra articular orgánicamente a la sociedad civil, haciendo de ella una mera enumeración aritmética. En Bolivia hay muchas tierras de los padres porque es una sociedad que, en definitiva, no se ha convertido en nación. Para que haya nación, entendida como unos cantos y una vestimenta comunes, unos libros y una lengua universal, una bandera y una historia gastronómica, una psicología común

---

<sup>55</sup> Zavaleta (2013b, 105).

y una unidad territorial consciente es necesario el acto articulador clasista de la clase dominante.

Quizá ahora sí, luego de este largo recorrido, pueda empezar a desatarse el nudo que se había enredado a la frase que dice que en Bolivia “cada valle es una patria”. Y si desatarlo tal vez sea un acto constitutivamente imposible, al menos hemos podido acceder al hilo que lo cuece. A través del concepto de formación social abigarrada ese acceso podría estar anunciando la nada despreciable posibilidad de construir una teoría de la nación en jerga marxista y latinoamericana como un modo de conjurar ese tema siempre esquivo y problemático de la teoría fundada por un cerebro alemán en el siglo XIX.

## Bibliografía

- Aricó J. (1978), “Introducción”, in *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México: Pasado y Presente.
- (1985), “La producción de un marxismo latinoamericano”, in *Punto de Vista*, 7, 25: 7-12.
- (2011), *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, Ciudad de México: El Colegio de México.
- (1982), *Marx y América Latina*, Buenos Aires: Catálogos.
- Cortés M. (2015), *José Aricó. Editor, traductor, intelectual*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Flores Galindo A. (1980), *La agonía de Mariátegui. La polémica con la kominintern*, Lima: DESCO.
- Gramsci A. ([1975] 1984), “Guerra de posiciones y guerra de maniobras o frontal”, in *Cuadernos de la cárcel* (Tomo 3), Ciudad de México: ERA.
- Guevara Ernesto (1968), *El diario del Che en Bolivia*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lenin V.I. ([1894] 1978), *Quiénes son los “amigos del pueblo” y como luchan contra los socialdemócratas*, Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Mariátegui J.C. ([1929] 1986), “El exilio de Trotsky”, in *Figuras y aspectos de la vida mundial III*, Lima: Amauta.
- Marx K. ([1859] 1984), “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”, in *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Ciudad de México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Piglia R. ([2005] 2010), *El último lector*, Buenos Aires: Anagrama.
- Schwarz J. ([1972] 2014), “Las ideas fuera de lugar”, in *Meridional. Revista chilena de estudios latinoamericanos*, 3: 183-199.

- Zavaleta Mercado R. ([1964] 2011a), “La Revolución Boliviana y la cuestión del poder”, en *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 97-120.
- ([1967] 2011b), “Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional”, in *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 121-210.
- ([1973] 2011c), “El poder dual en América Latina”, in *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 367-513.
- ([1969] 2011d), “El Che en el Churo”, in *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 621-632.
- ([1974] 2011e), “Notas sobre la democracia burguesa, la crisis nacional y la guerra civil en Chile”, in *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 727-743.
- ([1974] 2011f), “Movimiento obrero y ciencia social. La revolución democrática de 1952 en Bolivia y las tendencias sociológicas emergentes”, in *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 691-726.
- ([1981] 2013a), “Cuatro conceptos de la democracia”, in *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural, 513-530.
- ([1983] 2013b), “Las masas en noviembre”, in *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural, 97-142.
- ([1978] 2013c), “Las formaciones aparentes en Marx”, in *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural, 425-458.
- ([1986] 2013d), “Lo nacional-popular en Bolivia”, in *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural, 143-379.
- ([1976] 2015), “La dictadura de Banzer: desacato de los obreros”, in *Obra Completa. Tomo III. Volumen I: Notas de prensa 1954-1984*, La Paz: Plural, 736-740.
- ([1980] 2018), “Mariátegui: ideólogo de la cuestión nacional”, in D. Giller (comp.), *7 ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)*, Buenos Aires: Caterva, 95-118.



# Contro l'idea di progresso

## Raúl Prebisch e la scuola *dependentista* latinoamericana

Maria Turchetto

*Against the Idea of Progress. Raúl Prebisch and the Latin American dependentista School*

**Abstract:** For two centuries we have thought about temporality and history with the category of progress: from the first formulations of the Enlightenment to the Rostow theory of development stages. An important criticism of the latter author comes from the Latin American *dependentista* school which – starting with Raúl Prebisch – explains the differences in economic development not in temporal terms (backwardness / modernity) but in spatial and geopolitical terms (center / periphery). This article reviews the various authors of the *dependentista* school, unfairly underestimated and now almost forgotten.

**Keywords:** Progress; Stages of Economic Development; Unequal Exchange; Center/Periphery.

Per due secoli buoni abbiamo pensato la temporalità e la storia attraverso l'idea di *progresso*. Forse siamo tuttora prigionieri di quest'idea, dura a morire, diventata luogo comune e automatismo del pensare – anche perché è un'idea consolatoria. Ma mi piace datarla così, sull'arco di due secoli: partendo dalle prime formulazioni illuministe della metà del XVIII secolo per arrivare alle prime critiche profonde e sistematiche nell'ambito della teoria economica che si devono in gran parte alla scuola *dependentista* latinoamericana della metà del XX secolo. Certo, i precursori esistono sempre e farò in proposito qualche accenno.

### 1. Le formulazioni illuministe

Quanto alle formulazioni illuministe, il pensiero corre subito a Condorcet e al suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), ma prima di lui l'idea è formulata già negli anni Cinquanta del secolo

---

\* Università "Ca' Foscari" di Venezia (mariaturchetto5@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4967-7103).

dagli *économistes* (la scuola di pensiero passata alla storia con il nome di “fisiocrazia), in particolare da Turgot. Per Turgot il progresso è la chiave di intelligibilità della storia:

I fenomeni della natura, assoggettati a leggi costanti, sono racchiusi in un cerchio di rivoluzioni che sono sempre le stesse. Tutto rinasce, tutto perisce; e, in queste successive generazioni per cui i vegetali e gli animali si riproducono, il tempo non fa che rendere ad ogni istante l'immagine di ciò che ha fatto scomparire. Il succedersi degli uomini, al contrario, offre di secolo in secolo uno spettacolo mutevole. La ragione, le passioni, la libertà producono incessantemente nuovi eventi [...]. Vediamo costituirsi delle società, formarsi delle nazioni che di volta in volta dominano e sono soggette ad altre nazioni. Gli imperi nascono e crollano. Le leggi, le forme di governo si succedono le une alle altre [...]. L'interesse, l'ambizione, la vanagloria cambiano ad ogni istante la scena del mondo, irrorano la terra di sangue. Tuttavia, nel mezzo delle devastazioni, i costumi s'ingentiliscono, l'intelletto umano si rischiarà, le nazioni isolate si riaccostano le une alle altre e il commercio e la politica ricongiungono infine tutte le parti del globo e l'intera umanità, attraverso alterni periodi di calma e di tensione, di benessere e di sventure, procede sempre, benché a passi lenti, verso una maggiore perfezione.<sup>1</sup>

E la storia, per Turgot, è eminentemente una *storia economica scandita a stadi*: dallo stadio della caccia e raccolta, alla pastorizia nomade, all'agricoltura e allevamento stanziali, all'industria. Di questa progressione – diciamoci la verità – siamo tuttora piuttosto convinti. In questa concezione le diverse nazioni si trovano a diversi stadi, più o meno avanti nella scala del progresso; ma prima o poi completeranno il percorso, anche grazie alla spinta che proviene dall'espandersi del *commercio internazionale*.

E di qui si va avanti, con qualche variazione ma decisamente nello stesso ordine di idee. Si va avanti con Adam Smith, che pone come principio del progresso la divisione del lavoro, la quale per altro rinvia a quell'“istinto al baratto” – al commercio – che secondo Smith ci distingue dagli animali. Si va avanti con David Ricardo, che teorizza l'effetto “buono per tutti” del commercio internazionale che spinge al progresso ancora grazie al principio smithiano della divisione del lavoro, intesa in questo caso come specializzazione dei diversi paesi in diverse produzioni. Si va avanti con Marx e soprattutto con il marxismo successivo che assimila i “modi di produzione” agli “stadi di sviluppo”. A partire da Engels che, nelle *Considerazioni supplementari* scritte in occasione della prima edizione del Libro III del *Capitale*, rispolvera – e purtroppo propone come “interpretazione autentica” del testo marxiano – una storia scandita dallo sviluppo delle forze produttive e dall'espansione degli scambi: un tracciato dallo “stato

<sup>1</sup> Turgot (1978, 5).

selvaggio” alla “civiltà” (per riprendere la terminologia derivata da L.H. Morgan e ripresa dallo stesso Engels in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*) o da un ipotetico “comunismo primitivo” al comunismo dispiegato culmine e “fine” della storia, attraverso una sequenza di modi di produzione interpretati e rimontati temporalmente come stadi di sviluppo: il mitico comunismo primitivo, appunto; il modo di produzione antico basato sullo schiavismo; il modo di produzione feudale; la poco probabile “società mercantile semplice” e il capitalismo – nella (certa) attesa del socialismo e del comunismo. Come è stato fatto notare, manca all'appello il “modo di produzione asiatico”, di cui Marx ha scritto ma che evidentemente era difficile collocare in questo schema.

E ancora avanti fino a Walt Rostow che nel 1952 propone la sua teoria dello sviluppo economico a stadi in *The Process of Economic Growth*, seguito nel 1959 da *The Stages of Economic Growth*.

## 2. Il marxismo

Prima di parlare di Rostow, due parole sul marxismo. Althusser ci ha insegnato che in Marx coesistono due concezioni della storia: un “materialismo dell'incontro e della contingenza” e un “materialismo della necessità teleologica”:

In Marx si trovano *due* concezioni del modo di produzione e della storia, che non hanno nulla a che vedere l'una con l'altra. La *prima* [...] si ritrova nel celebre capitolo dell'accumulazione originaria e in molte allusioni di dettaglio sulle quali ritornerò. La si può trovare anche nella teoria del modo di produzione asiatico. La *seconda* si trova nei passaggi del *Capitale* sull'essenza del capitalismo, così come del modo di produzione feudale e del modo di produzione socialista [...] e più in generale nella “teoria” della transizione o forma di passaggio da un modo di produzione ad un altro.<sup>2</sup>

Senza dubbio si deve ad Engels l'opzione per la seconda concezione, formulata, come abbiamo visto, nelle *Considerazioni supplementari* in una versione che, oltretutto, privilegia come motore del progresso l'*estensione degli scambi commerciali* più che lo *sviluppo delle forze produttive*, che diventerà invece il canone del marxismo ortodosso successivo.

Nell'ambito del marxismo dovrei citare la vistosa eccezione di Rosa Luxemburg, che riprende invece la concezione che “si ritrova nel celebre capitolo sull'accumulazione originaria”, ma per ragioni di spazio mi limito

---

<sup>2</sup> Althusser (2006, 45).

a rinviare alla mia *Introduzione* alla recente riedizione de *L'accumulazione del capitale*.

Faccio invece una breve digressione su un autore piuttosto dimenticato cui si deve, a mio avviso, la nozione di “forze produttive”: Friedrich List, assolutamente convinto che la civiltà procede per “stadi di sviluppo” ma anche del fatto che il commercio internazionale può ostacolare il conseguimento dell’ambito stadio industriale perché chi monopolizza il settore industriale inibisce, di fatto, il progresso altrui. L’ideale cosmopolita degli illuministi di un mondo pacificamente unificato dai commerci può essere perseguito da nazioni ricche e indipendenti e non imposto da una sola potenza:

Un’unione universale originata dalla potenza politica e dalla ricchezza preponderante di una sola nazione, basata cioè dalla sottomissione e dipendenza di tutte le altre, avrebbe come risultato l’annientamento di tutte le particolarità nazionali e dell’emulazione tra i popoli. Una unificazione su queste basi sarebbe contraria ai sentimenti e agli interessi di tutte quelle nazioni che si sentono chiamate all’indipendenza e al raggiungimento di un alto grado di ricchezza e di importanza politica; non sarebbe che la ripetizione di quanto già avvenuto nella storia con l’impero romano, con la differenza che questa volta accadrebbe con l’aiuto del commercio e dell’industria invece che delle armi; ciò non di meno, ricondurrebbe i popoli alla barbarie.<sup>3</sup>

### 3. La scuola *dependentista* latinoamericana

L’idea di List viene ripresa, a un secolo di distanza, dalla scuola *dependentista* latinoamericana. Ma andiamo con ordine. L’ordine ci impone innanzitutto di introdurre il concetto di *sottosviluppo*, enunciato, a quanto pare per la prima volta in un testo ufficiale<sup>4</sup>, nel *Discorso inaugurale del Presidente degli Stati Uniti* Harry Truman nel gennaio del 1949. Si tratta di un discorso importante per il nostro argomento. È il discorso che inaugura l’idea dei *tre mondi*: il primo mondo è il “mondo libero” basato sul mercato (gli Stati Uniti e i loro satelliti); il secondo mondo è quello del socialismo reale e della pianificazione, da combattere ideologicamente e militarmente; il terzo mondo comprende invece le “aree sottosviluppate”, che gli Stati Uniti si impegnano ad aiutare.

L’idea statunitense del sottosviluppo è quella espressa da Walt Rostow, che fu consulente per gli affari di sicurezza nazionale sotto le ammini-

<sup>3</sup> List (1967, 42-43).

<sup>4</sup> Cfr. Rist (1997, 9).

strazioni di Kennedy e Lyndon Johnson, convinto sostenitore della guerra del Vietnam, anticomunista feroce e fervente liberista: un uomo da guerra fredda, insomma. Considererò qui in particolare *The Stages of Economic Growth* del 1959, ripubblicata l'anno successivo con il significativo sottotitolo *A non-communist Manifesto*, l'opera su cui basò la sua carriera universitaria. Secondo Rostow i processi di crescita economica si sviluppano in ogni paese attraverso cinque stadi: lo stadio di partenza o “società tradizionale”, in cui la stragrande maggioranza della popolazione opera nel settore primario in un'economia di sussistenza o poco più; lo stadio preliminare al decollo, con una maggiore produttività in agricoltura e un parziale sviluppo della tecnica; il “decollo”, con investimenti nel settore secondario e un ulteriore progresso della tecnica; la maturità, che coincide con la piena industrializzazione e la formazione del settore terziario; infine, l'“età del consumismo e della produzione di massa” che garantiscono un alto livello di benessere. I diversi paesi sono più o meno avanti in questo percorso. Il *sottosviluppo* equivale all'arretratezza – alla permanenza nel primo o secondo stadio; l'accelerazione del processo deriva principalmente dal commercio estero, dagli scambi con paesi più avanzati che... danno il buon esempio. Come è stato osservato<sup>5</sup>, il successo della teoria di Rostow non si deve alla sua originalità ma, al contrario, alla ripresa di formulazioni tradizionali.

Ma negli stessi anni comincia a farsi strada un'idea diversa. Nel 1950 viene istituita la CEPAL (Comisión Económica para América Latina), organismo dell'ONU con sede a Santiago del Cile, presieduta fino al 1963 da Raúl Prebisch.

Abbiamo visto che Rostow raccomandava l'apertura al commercio internazionale come stimolo alla crescita economica, seguendo in questo la teoria dei vantaggi comparati di David Ricardo, considerata un pilastro della teoria economica che nessuno – con l'eccezione di Friedrich List cui ho accennato – aveva mai osato mettere in discussione, che affermava che nel commercio internazionale tutti traggono vantaggio. I primi studi della CEPAL dimostrano il contrario: mostrano che nel lungo periodo si verifica un deterioramento dei termini di scambio a svantaggio del settore primario. I paesi che esportano prodotti industriali (paesi avanzati, “centri” nel linguaggio della CEPAL) si avvantaggiano nel tempo rispetto ai paesi che esportano materie prime (paesi sottosviluppati, “periferie” nel linguaggio della CEPAL): dunque si verifica uno *scambio ineguale* tra centri e periferie. Se la teoria ricardiana era frutto di un ragionamento deduttivo, gli stu-

---

<sup>5</sup> Ivi, 35.

di della CEPAL – condotti soprattutto da Raúl Prebisch e Paul Singer – si basavano sullo studio di serie storiche dell’andamento dei prezzi che smentivano il ragionamento ricardiano. Come scrive André Gunder Frank:

Ricardo e i suoi seguaci dopo di lui hanno illustrato la loro presunta “legge dei vantaggi comparati” con l’esempio del commercio tra Inghilterra e Portogallo: il Portogallo produrrebbe vino, mentre l’Inghilterra produce tessuti [...]. Ma non tutti i prodotti sono gli stessi, specialmente nei loro effetti sulle risorse e sulla capacità produttiva. L’Inghilterra si industrializzò, il Portogallo no [...]. Io non so se l’Inghilterra producesse vino, ma il Portogallo produceva tessuti. Grazie alla tipica linea di Ricardo, inserita nel trattato di Metheun e in tre precedenti accordi commerciali anglo-portoghesi, il Portogallo si deindustrializzò, cioè diventò più sottosviluppato, mentre all’Inghilterra avvenne il contrario [...]. Io penso che si possa ragionevolmente affermare che il risultato non fu solo un livello comparativamente più basso dello sviluppo del Portogallo rispetto all’Inghilterra, ma la formazione di ciò che oggi chiamiamo la struttura del sottosviluppo.<sup>6</sup>

#### **4. Lo scambio ineguale**

Perché si verifica questo “scambio ineguale” che penalizza – penalizza sempre di più – i paesi sottosviluppati? Gli autori cepalisti danno diverse spiegazioni. Secondo Raúl Prebisch dipende dalla differenza tra settori primario e secondario: il settore primario presenta una domanda più rigida e beneficia in misura minore del progresso tecnico. Per Arghiri Emmanuel si tratta invece dell’effetto del movimento dei capitali che spostano i settori a bassa intensità di capitale alla ricerca di bassi salari<sup>7</sup> – una tesi interessante perché spiega tra l’altro i processi di delocalizzazione produttiva. Samir Amin sostiene che non si tratta semplicemente di *scambio* ineguale, ma di *sviluppo* ineguale tra paesi “autocentrati” (i centri), che godono di una crescita del mercato interno concomitante alla crescita economica, e paesi “extravertiti” (le periferie), la cui economia si basa quasi esclusivamente sulle esportazioni, con un mercato interno poverissimo.

Ci sono ovviamente molti altri autori che approfondiscono l’argomento, cui cercherò di fare qualche breve riferimento in seguito. Per ora mi preme sottolineare quelle che sono le novità teoriche e metodologiche in-

---

<sup>6</sup> Gunder Frank (1974, 56).

<sup>7</sup> Emmanuel ricorda che la teoria ricardiana dei vantaggi comparati formulata da Ricardo ha come esplicito presupposto che si spostino solo le merci e che lo stesso Ricardo aveva rilevato uno “scambio ineguale” tra settori a bassa intensità di capitale e settori ad alta intensità di capitale a vantaggio di questi ultimi.

trodotte dalla scuola *dependentista*, negli aspetti della *temporalità* e dell'*unità di analisi* assunta. Per quanto riguarda la temporalità, viene finalmente abbandonata l'idea di progresso e quella della storia economica scandita da stadi di sviluppo. Il sottosviluppo non è arretratezza, non è *ritardo temporale*, non è un "non ancora". È *collocazione in uno spazio geopolitico* gerarchico, strutturato in paesi dominanti e paesi dipendenti, in centri e periferie. Proprio per questo, quando si parla di sviluppo economico l'unità di analisi non può essere il singolo paese, la singola nazione<sup>8</sup>, ma la configurazione complessiva di centri e periferie, il "sistema mondo", diranno alcuni autori successivi – appartenenti alla cosiddetta scuola del sistema mondo, appunto, come Immanuel Wallerstein e Giovanni Arrighi – che tanto devono alla scuola *dependentista*.

Le ricette della CEPAL per uscire dalla situazione di dipendenza dei paesi periferici consistono, fundamentalmente, nella industrializzazione per sostituire le importazioni, un programma che richiede misure protezionistiche e interventi dello Stato per favorire il mercato interno (riforme agrarie) e raggiungere l'autonomia finanziaria necessaria per gli investimenti (banche nazionali). Sono ricette che non piacciono ai centri, in particolare non piacciono affatto agli Stati Uniti che avevano promesso di aiutare i paesi sottosviluppati. A parte poche gocce per le riforme agrarie, dagli USA arriveranno all'America Latina soprattutto soldi per armi, sostegno a governi di destra e a *golpe*.

## 5. Gli anni Settanta

Siamo negli anni Settanta, e la scuola *dependentista* si biforca: conosce da un lato una radicalizzazione in senso marxista e socialista, dall'altro l'approdo a un riformismo molto moderato. Annamaria Vitale definisce efficacemente queste due posizioni come "sviluppo del sottosviluppo" (le posizioni radicali) e "sviluppo dipendente"<sup>9</sup>.

L'espressione "sviluppo del sottosviluppo" si deve ad André Gunder Frank, che ho precedentemente citato: significa che senza una rottura, senza uno "sganciamento" dal sistema centri/periferie, il sottosviluppo non solo si riproduce, ma peggiora. Le analisi di questo autore, di formazione marxista, sono molto interessanti. Gunder Frank fa risalire la struttu-

---

<sup>8</sup> Possiamo dire che la nazione rappresenta il riferimento originario della teoria economica, a partire dalla *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith. Economia politica significa infatti, originariamente, economia della nazione.

<sup>9</sup> Cfr. Vitale (1998, 82).

ra socioeconomica della periferia al XVI secolo, definendola fin da allora “capitalistica”. Il latifondo caratteristico dell’America Latina non è affatto il retaggio di un “feudalesimo” spontaneo (in quanto stadio della progressiva catena dei modi di produzione) o di una “società tradizionale” (come avrebbe detto Rostow), ma un’imposizione del capitalismo commerciale europeo. Un altro elemento interessante è che lo schema centri/periferie (o metropoli/satelliti, per usare un’altra espressione di Gunder Frank) non esiste solo a livello internazionale ma si ripete, su scala più piccola, a livello nazionale e locale, come una sorta di frattale. Gunder Frank parla per la verità di “catena”:

Ad ogni anello di questa catena una minoranza dominante [...] esercita un potere monopolistico sulla maggioranza sottostante, espropriando una parte o la totalità del *surplus* economico da questa prodotto e appropriandosene [...] nella misura in cui non viene a sua volta espropriata da una minoranza sovrastante ancora più esigua. Così ad ogni anello il sistema capitalistico internazionale, nazionale e locale genera sviluppo economico per pochi e sottosviluppo per la maggioranza.<sup>10</sup>

L’idea di “sviluppo dipendente” rappresenta l’alternativa riformista al pensiero radicale. Secondo questa posizione lo sviluppo dipendente è comunque uno sviluppo, una “modernizzazione” che ha effetti positivi anche se è eterodiretta. L’economia di mercato – come sostiene Fernando Henrique Cardoso, che sarà presidente del Brasile dal 1995 al 2003 – è “una realtà sociale più forte degli schemi astratti”<sup>11</sup>. Peccato che nel frattempo sia scoppiato il grande problema dell’indebitamento dei paesi del terzo mondo. Il Brasile, insieme ad altri paesi indebitati, viene sottoposto alle tremende misure del Fondo Monetario Internazionale: tagli alla spesa pubblica, vastissimo programma di privatizzazioni, nuovi prestiti per pagare gli interessi di quelli già contratti e naturalmente apertura dei mercati.

È la fine della scuola *dependentista*? In un certo senso sì, nel senso che si è chiusa una stagione in cui gli studi sul sottosviluppo – studi di alto livello – prodotti nell’ambito del terzo mondo avevano autorevolezza a livello internazionale. I “piani di aggiustamento” del FMI – spesso formulati dall’ultimo ragazzotto laureato alla Vattelapesca Economic School che non sa nemmeno trovare sulla carta geografica il paese su cui relaziona – rappresentano l’ultima (in ordine di tempo) impresa imperialista dell’Occidente capitalistico.

---

<sup>10</sup> Gunder Frank (1974, 87).

<sup>11</sup> Cfr. Cardoso (1981).

## **Bibliografia**

- Althusser L. (2006), *Sul materialismo aleatorio*, Milano: Mimesis.
- Amin S. (1972), *Lo sviluppo ineguale. Saggio sulle formazioni sociali del capitalismo periferico*, Torino: Einaudi.
- Arrighi G. (1999), *I cicli sistemici di accumulazione*, Catanzaro: Rubbettino.
- (2014), *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Milano: Il Saggiatore.
- Condorcet (1989), *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Milano: Rizzoli.
- Cardoso F.H. (1981), *Una realtà sociale più forte degli schemi astratti*, in “Politica”, n. 10, 57-66.
- Emmanuel A. (1970), *Lo scambio ineguale*, Torino: Einaudi.
- Engels F. (1971), *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma: Editori Riuniti.
- (1975), *Considerazioni supplementari*, Torino: Einaudi.
- Gunder Frank A. (1974), *Sul sottosviluppo capitalista*, Milano: Jaka Book.
- (2005), *Per una storia orizzontale della globalizzazione*, Catanzaro: Rubbettino.
- Prebisch R. (1999), *La crisi dello sviluppo argentino*, Milano: Mimesis.
- Ricardo D. (1965), *Principi dell'economia politica e delle imposte*, Torino: UTET.
- Rist G. (1997), *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Torino: Bollati Boringhieri
- Rostow W.W. (1962), *Gli stadi dello sviluppo economico*, Torino: Einaudi.
- Smith A. (2008), *La ricchezza delle nazioni*, Milano: Newton Compton.
- Turchetto M. (2021), *Leggere L'accumulazione del capitale*, Milano: PGreco Edizioni.
- Turgot A.R.J. (1978), *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, Torino: Einaudi.
- Vitale A. (1998), *I paradigmi dello sviluppo*, Catanzaro: Rubbettino.



# José Aricó, la temporalidad plural y la cuestión de la nación: hacia el marxismo como teoría de la traducción

Martín Cortés

*José Aricó, Plural Temporality and the Question of the Nation: Towards Marxism as a Theory of Translation*

**Abstract:** This text intends to underline the centrality that the problem of plural temporality has in the work of José Aricó, especially in his reflection on the conditions of possibility of a Latin American Marxism. For this, his book *Marx and Latin America* is fundamentally analyzed together with a set of notes and drafts from his archive regarding it. It is argued that, in Aricó, the key to a reading of plural temporality lies in the consideration of the nation as a specific space for the knotting of capitalist universality, as well as in the postulation of *translation* as a characteristic critical procedure of Marxism.

**Keywords:** José Aricó; Marx; Plural temporality; Nation; Translation.

## 1. Una forma de trabajar en Marx

José Aricó (1931-1991) es una figura central del pensamiento político latinoamericano de las últimas décadas. Su trayectoria ha sido a la vez parte de un recorrido colectivo de numerosos intelectuales argentinos y también latinoamericanos, en un arco temporal que, caracterizado desde el mundo de las izquierdas, se inicia en el apogeo del poder soviético luego de la Segunda Guerra Mundial y tiene su ocaso con la caída, precisamente de la experiencia del llamado “socialismo real”. En el medio, las crisis de las izquierdas tradicionales y el surgimiento de la “Nueva Izquierda” en los sesenta, al calor de la cual surgen innumerables y virtuosos intentos por producir un pensamiento político y social latinoamericano; también la propia crisis del marxismo, que arriba en la década del setenta y que en la región se entronca con la crisis de los ensayos de transformación social, de modo que esa misma generación se ve discutiendo, ya en los años ochenta, con cierta

---

\* CONICET (martincortes@conicet.gov.ar; ORCID: 0000-0002-3338-5133).

distancia respecto del marxismo y más preocupada por la consolidación de las débiles democracias de la época.

Ese recorrido tuvo poco de voluntario, fue más bien el efecto de una serie de azares – algunos trágicos – que marcaron los grandes trazos de las tradiciones intelectuales que heredamos en este convulsionado siglo XXI. Si tuviéramos que buscar rápidamente una inspiración en esas tradiciones, diríamos que está en la búsqueda obsesiva por descifrar los problemas fundamentales de la vida política y social latinoamericana. José Aricó hace parte de esas búsquedas, en su caso con la sobresaliente particularidad de ser un profundo conocedor de la tradición marxista y de haber realizado denodados esfuerzos por difundirla en América Latina y, sobre todo, por tornarla productiva para pensar los dilemas de la región. Aún en su complejidad – o precisamente gracias a ella – la trayectoria intelectual de Aricó, que comienza con su militancia juvenil comunista en los años cuarenta y se cierra con su muerte, bien puede pensarse, tomando sus propias palabras, como una búsqueda inacabada<sup>1</sup>. En algún lugar<sup>2</sup> definimos esa trayectoria a partir de la figura de la *traducción*, en parte porque Aricó fue estrictamente hablando un traductor (y un gran editor), pero sobre todo por lo que esa figura permite pensar en términos teóricos: la traducción, evidentemente heredera de las reflexiones de Antonio Gramsci sobre la *traducibilidad de los lenguajes*<sup>3</sup>, pero no por eso menos próxima a las apuestas de Louis Althusser por la figura del *rodeo teórico*<sup>4</sup>, supone que el trabajo de desplazamiento geográfico de un cuerpo teórico (en este caso del marxismo *hacia* América Latina) no es el movimiento de un objeto que permanece igual a sí mismo, sino que constituye esencialmente un *proceso de producción* que transforma al objeto y que le añade una novedad. Si se lleva el razonamiento a fondo, no se trata tampoco de una suerte de “adaptación” del objeto a nuevas circunstancias históricas algo excéntricas (lo cual, por lo demás, dejaría inmovida la distinción entre un espacio central *productor* y un conjunto de periferias *receptoras*) sino de una lógica de la teoría, en virtud de la cual ella misma se transforma en cada proceso de traducción, y por ende las novedades añadidas en los viajes por la periferia no solo atañen a la periferia, sino al propio centro (o, en rigor, a la universalidad misma de la teoría). En el límite, ya no habría un texto primero – un marxismo

---

<sup>1</sup> Aricó (2005, [1988], 30).

<sup>2</sup> Cortés (2015).

<sup>3</sup> Ver especialmente Gramsci, A. (1975 [1932-1933], 1468-1473). Sobre la importancia de la cuestión de la “traducibilidad” en los *Quaderni*, ver Frosini (2010).

<sup>4</sup> Althusser (1977 [1975], 150).

*originario* – y luego segundas versiones, sino solo *traducciones*. Esperamos que el desarrollo que sigue sirva para reforzar esta posición.

Dicho esto, el recorrido intelectual de Aricó exige, asimismo, hacer una significativa aclaración acerca de lo que entenderemos por su *obra*. Dada la especificidad del autor tratado, no puede reducirse su producción a sus escritos. Aunque estos no son tan escasos como podría pensarse – aunque sí dispersos –<sup>5</sup>, sus aportes también anidan en las empresas intelectuales que animó, especialmente aquellas ligadas con la edición de libros, las tareas de traducción (coordinadas, como en el caso de la edición crítica de *El Capital*, o realizadas directamente por él, como en el caso de una sustantiva parte de los *Cuadernos de la Cárcel*) y la dirección de colecciones enteras de profunda relevancia para el pensamiento crítico latinoamericano. Asimismo, las revistas editadas por Aricó son parte sustantiva de su obra. No sólo la mítica *Pasado y Presente*, sino también *La Ciudad Futura*, *Controversia* y *Punto de Vista*. Quizá lo que es común a todas estas revistas es el modo en que interpretaron de manera singular el “espíritu” de sus respectivas épocas, lo que, a su vez, reafirma la agudeza que caracterizó a Aricó en cada uno de sus momentos de reflexión teórico-política<sup>6</sup>.

Si hubiera que sintetizar las múltiples contribuciones de José Aricó al mundo de la cultura argentina y latinoamericana, en particular al mundo de la cultura de izquierdas (en el sentido más amplio posible de esta noción), hay un hecho incontestable que parece poder resumirlas: la extensión y espesura de Marx y del marxismo en castellano presentan un evidente parteaguas en el trabajo de Aricó. En términos estrictamente cuantitativos, entre los 98 *Cuadernos de Pasado y Presente* – libros que recorren las zonas más singulares de la tradición marxista, publicados entre 1968 y 1983 – y las decenas de títulos de la Biblioteca del Pensamiento Socialista que dirigiera en sus años de exilio en México (sus dos iniciativas editoriales más importantes, aunque no las únicas), los contornos de aquello que los lectores de Marx y de su tradición conocen en nuestra lengua se modificaron sustantivamente. Observando la cuestión un poco más de cerca, la edición de *El Capital* de Siglo XXI es reconocida casi de manera unánime como la mejor en castellano, mientras que los *Grundrisse* – editados todavía antes que *El Capital* – incluyeron las notas del Instituto Marx-Engels de Moscú, haciendo de ella la edición más completa de las existentes en

---

<sup>5</sup> Además de sus libros y artículos publicados, es posible consultar muchos de sus materiales, también en línea, en la Antología que organicé para CLACSO en 2017 (Aricó, 2017).

<sup>6</sup> Algunos textos importantes para la reconstrucción del itinerario intelectual de Aricó son Crespo (2001), Burgos (2004) y De Ipola (2005).

el mundo en aquel momento, mediados de la década de 1970. A lo cual podrían añadirse, someramente, los textos de Marx y Engels sobre el colonialismo, sobre América Latina, sobre Irlanda y sobre Rusia (estos dos últimos nos interesan especialmente, como veremos en lo que sigue). También documentos de la Segunda y, en especial, de la Tercera Internacional, textos variados de personajes centrales de la tradición marxista como Rosa Luxemburgo, Trotsky, Lukacs, Althusser y, obviamente, Gramsci. Y de personajes no centrales sino periféricos, opacos y hasta rechazados: Korsch, Bujarin, Rubin, Pannekoek, Grossman, los austromarxistas Bauer y Adler, Kautsky, Bernstein. Y también figuras externas al marxismo como Weber, Kelsen y hasta Carl Schmitt.

De modo que Aricó pone a disposición del debate latinoamericano una inédita e interminable cantidad de textos. Fenomenal operación cultural, podríamos afirmar. Pero es precisa la precaución aquí. Una lectura apresurada de esta vasta empresa traductora se podría prestar a un equívoco empobrecedor: considerar a Aricó como un refinado e informado historiador de las ideas socialistas. Y esto opacaría una hipótesis política fuerte y compleja que parece operar detrás de sus emprendimientos editoriales: el ejercicio de convocar distintos y variados trazos de la tradición de izquierdas parece responder a una preocupación teórico-política de Aricó, que se sitúa en torno de la capacidad del marxismo de responder a los novedosos desafíos que la realidad no cesa de presentar y, al mismo tiempo, alrededor de la necesidad de un profundo trabajo crítico al interior de aquello que se ha ido consolidando con el nombre de “marxismo” y que va presentando más y más síntomas de crisis en los años en que avanza el trabajo editorial de Aricó. Aquí aparece en todo su espesor la *bibliofilia* de Aricó: pareciera que las soluciones para ese marxismo en crisis son alcanzables recorriendo una y otra vez las distintas torsiones de esa tradición, con un privilegio creciente por sus bordes menos explorados. La crisis es del marxismo, pero también es suya la solución, porque todo parece estar *en* el marxismo, si se lo entiende también en diálogo “laico” con otras tradiciones y corrientes.

Ahora bien, ¿qué aspiración de unidad podríamos asignar a esta búsqueda casi infinita? Es posible ensayar una respuesta acudiendo al *Marx y América Latina* de Aricó, un libro evidentemente fundamental del pensamiento político argentino, publicado por primera vez en Perú en 1980. La interrogación de Aricó consiste en un doble movimiento: sobrevuela al texto una pregunta eminentemente política: ¿por qué el desencuentro entre marxismo y movimiento popular en América Latina? El marxismo, auxilio teórico imprescindible para la crítica de la modernidad capitalista, no ha sabido ser productivo políticamente en la región, y lo ha sido menos

aun en la Argentina (y este es un drama evidentemente desgarrador en toda la trayectoria intelectual de Aricó). El segundo movimiento se apoya en la hipótesis de que este desacierto político tiene un fundamento teórico-filosófico muy preciso: aquello que se consolidó con el nombre de “marxismo” se parece más a una filosofía positiva de la historia y el progreso que a una teoría crítica que permita operar sobre una coyuntura a partir de sus contradicciones reales, mediatas e inmediatas.

Aricó explica en el epílogo de este libro (que agrega en la edición mexicana de 1982) que su intento consistía en revelar una forma particular de “trabajar en Marx”. El punto de partida era un balance centenario de la tradición emancipatoria, con la amarga y a la vez promisorio conclusión de “la pérdida del sentido de una historia en cuya prevista dirección ascendente se basó por largo tiempo la confianza en la futura liberación humana”<sup>7</sup>. El cuestionamiento a una razón histórica de la que el marxismo habría sido tributario venía acompañado de tragedias y derrotas políticas que producían el paradójico efecto de que la tradición marxista podía revisarse en un sentido profundo y creativo al tiempo que las políticas que se intentaban practicar inspiradas en ella – cualesquiera que fueran – no cesaban de perder eficacia. En ese marco Aricó se propone recorrer los fragmentos menos atendidos de la obra de Marx (y del marxismo), en lo que considera un modo de revelar una obra mucho más dispersa – y, por ello, polivalente – de lo que pretende el marxismo devenido *sistema filosófico*. Liberar a Marx de las “redes categoriales” en las que su pensamiento fue atrapado permitiría reencontrarlo con el profundo horizonte revulsivo que caracteriza su empresa crítica. En síntesis, nos dice Aricó en ese mismo epílogo: “Esta es la razón por la que creo que trabajar *en* Marx obliga siempre a criticar todo aquello que lo impulsaba muchas veces a ser ‘marxista’”<sup>8</sup>.

¿Qué implica, entonces, esta convocatoria incesante de fragmentos perdidos para pensar un presente esquivo? La subversión del marxismo como relato lineal tiene por objetivo colocar en su lugar una noción heterogénea de tiempo. Esa “forma de trabajar en Marx” parte de una consideración distinta del *objeto* Marx: ya no se trata de encontrar la filosofía que responda positivamente a las contradicciones generales del modo de producción capitalista, sino de leer las fisuras, los síntomas y los puntos de fuga, en una palabra – usada por Aricó –, la *asistematicidad* de la crítica marxiana y marxista. Pues ella permitiría abrir las diversas temporalidades que anidan en una coyuntura, rechazar las pretensiones de corresponden-

---

<sup>7</sup> Aricó (2010 [1982], 251).

<sup>8</sup> Ivi, 280.

cia y sincronía que ella ofrece, y mostrar de ese modo lecturas alternativas para la intervención política.

Recuperar fragmentos olvidados, autores postergados y momentos opacados de la tradición es un ejercicio que constituye en sí mismo un juego con los tiempos. Para decirlo rápido y de manera contundente, hay una evidente crítica de la linealidad del tiempo en la convicción de que un diálogo perdido entre Marx y un conjunto de militantes rusos de 1880 pueda tener efectos curativos sobre el desencuentro entre izquierdas y peronismo en la Argentina. Pero eso es lo que parece hacer Aricó: un *rodeo* a través de tenues ecos perdidos en los avatares del marxismo, para reescribir el propio marxismo, desanudarlo de sus deslizamientos como filosofía del progreso e ideología de Estado, y ponerlo a la altura de su crisis. Un juego con los tiempos para desarmar una teoría degradada a doctrina del tiempo lineal. Para no leer a su objeto (las relaciones sociales) con una lógica del progreso, y para no leerse a sí misma como una teoría acumulativa, sino como una rica diversidad sobre la que es preciso retornar una y otra vez.

Digamos algo más sobre esto: hay una fórmula de Marx que parece obsesionar a Aricó, la célebre frase latina presente en el prólogo de *El Capital: de te fabula narratur*. Con ella, un furioso Marx previene a los lectores, especialmente a los alemanes, acerca de una eventual tranquilidad que podría proveerles creer que las tragedias que se describen en ese libro corresponden tan solo a la realidad inglesa. Pero esta fábula también habla de ellos, porque, dice Marx, “las leyes naturales del sistema capitalista se imponen con férrea necesidad”<sup>9</sup>.

En *Marx y América Latina* – pero también en las *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, curso que dicta en 1977 en El Colegio de México –, Aricó se ocupa especialmente de esta fórmula marxiana. En ambos casos, para plantear la hipótesis de que Marx utiliza una metáfora equívoca en sus consecuencias teóricas y políticas, y al mismo tiempo demasiado conveniente para el “marxismo” que entonces apenas comenzaba a dar sus primeros pasos. El equívoco consistiría en que Marx pretendía subrayar el hecho incontestable de la capacidad del capitalismo de universalizarse, de unificar el mundo bajo el dominio de las relaciones sociales burguesas. Pero, aclara Aricó, “de ninguna manera implica la uniformidad material de toda la variada gama de la existencia social”<sup>10</sup>. Con esto pretende subrayar la distinción entre ese impulso universalizador del capitalismo y los modos específicos y singulares en que aquel se condensa en cada terri-

---

<sup>9</sup> Marx (2008 [1867], 7).

<sup>10</sup> Aricó (2011 [1977], 144).

torio, siempre entremezclado con la dinámica histórica local. La alternativa es epistemológica: o se prescribe la universalidad homogénea, y con ella se comprende todo tiempo y lugar, o se acepta su carácter constitutivamente heterogéneo, a partir de lo cual se torna preciso atender las características particulares de cada territorio.

De modo que diversas temporalidades conviven en un mismo entramado global. Este es el centro del “gran viraje” de Marx que Aricó señala especialmente en *Marx y América Latina*. El Marx atento a la periferia capitalista es el que habilita una rica lectura de la cuestión de las temporalidades. Lo cual supone una potente crítica filosófica y, al mismo tiempo, una renovada posibilidad de intervención política. El caso irlandés permite a Marx despejar cualquier confianza en que la revolución social (inglesa) incluye y supera a la revolución nacional (irlandesa). Por el contrario, una lectura aguda de las temporalidades superpuestas de la explotación económica y la dominación colonial indican la necesidad de que la emancipación irlandesa sea una condición necesaria para revolución en Inglaterra. Con Rusia sucede algo similar: Marx argumenta explícitamente en contra de quienes habían hecho de su teoría una filosofía de la historia (que se hacían llamar “marxistas”), para decir junto a los populistas que la comuna rural rusa, presunta supervivencia arcaica de “precapitalismo” podía ser el punto de partida para el socialismo en Rusia. Socialismo que, entonces, no precisaría pasar por las tragedias descritas en el capítulo XXIV de *El Capital*. ¿Por qué es posible esto? Aricó se detiene una y otra vez en el centro de la argumentación de Marx: es la *contemporaneidad* de las distintas formas de producción la que permitirá que la comuna rusa se apropie de las conquistas del capitalismo sin pasar “a través de sus terribles peripecias”<sup>11</sup>.

Es preciso subrayar que esta posibilidad de hacer saltar el *continuum* del tiempo está presidido por una lectura política. Tanto Irlanda como Rusia interesan a Marx porque existen movimientos reales capaces de poner el problema de la revolución a la orden del día. Interesan más que la Inglaterra que heredaría la revolución del desarrollo ascendente de las fuerzas productivas. Lectura de la coyuntura y sus puntos de ruptura o deducción de una filosofía de la historia: esas parecen ser las alternativas posibles, y Aricó elige la primera como modulación de la obra de Marx que podría devolver al marxismo su potencia crítica. Y que tiene sus promisorias consecuencias en el análisis de las realidades periféricas y en la consideración de los

---

<sup>11</sup> En este punto, el capítulo de *Marx y América Latina* que lleva por título “¿De te fabula narratur?” debe necesariamente ser leído junto con los borradores y cartas sobre Rusia de Marx que el propio Aricó publica como *Cuaderno de Pasado y Presente* número 90 (Marx y Engels, 1980).

dramas del marxismo latinoamericano. El marxismo, entonces, como colección de fragmentos para romper con el marxismo como sistema filosófico. El marxismo como mirada sobre las temporalidades superpuestas para romper con la noción de tiempo lineal que tantos perjuicios le ha traído.

## 2. Tiempo y espacio de la traducción (elogio de los *borradores*, de Marx a Aricó)

*Marx y América Latina* es quizá uno de los libros más relevantes en términos de reflexión acerca de las condiciones de posibilidad y los alcances teóricos y epistemológicos de un marxismo latinoamericano. Y por eso mismo, no es sólo un libro de marxismo *latinoamericano*, sino una guía para repensar algunos elementos teóricos fuertes del marxismo, fundamentalmente su teoría de la historia y su modo de concebir la universalidad capitalista. Sus traducciones recientes al inglés (en 2013 por la editorial Brill) y al francés (en 2020 por Delgas) dan cuenta no solo de cierta relevancia que la figura de Aricó está tomando a nivel internacional sino también de la creciente centralidad que va asumiendo la cuestión de la periferia capitalista en los estudios sobre Marx (prueba de ello es el éxito del libro de Kevin Anderson en 2010 que guarda una interesante afinidad con lo planteado por Aricó – aunque sin referencias, posiblemente por razones de geopolítica del conocimiento de las cuales el marxismo, lamentablemente, no está excluido – u otros textos recientes sobre el último Marx<sup>12</sup>).

Lo que *Marx y América Latina* nos provee, en una primera lectura, es un doble rodeo que busca desenlazar a Marx de las filosofías positivas de la historia que amenazaban, una y otra vez, con apropiarse de su legado. Por un lado un rodeo por la periferia capitalista, esto es, un énfasis en el pasaje de Marx por el análisis de las sociedades que no constituyen el centro del capitalismo europeo, con el objetivo preciso de transformar en legado teórico aquello que emerge de esos análisis: como dijimos, el marxismo no puede ser una filosofía de la historia que asigna a la política un lugar subsidiario respecto del desarrollo de las fuerzas productivas, sino una teoría capaz de leer las potencialidades revolucionarias de cada coyuntura (y, a la inversa, subordinar a esas condiciones el problema de las fuerzas productivas). El segundo rodeo es también por la periferia, pero por la periferia de las obras de Marx. La atención que podría concitar *El Capital*, o incluso los *Grundrisse* en su carácter inacabado, para interrogar una teoría de la histo-

---

<sup>12</sup> Entre otros, ver: Anderson (2010), Musto (2016), Lindner (2019).

ria es desplazada hacia cartas, notas, borradores, apuntes de lectura. 1867 como año sintomático: allí donde la edición del primer volumen de *El Capital* podría sugerir una suerte de cenit de la producción marxiana, Aricó presta atención a las cartas que en ese mismo año Marx intercambia con sus corresponsales irlandeses, a su correspondencia con los populistas rusos – las cartas que se envían pero, especialmente, lo que permanece como borrador-, a las notas sobre la economía campesina rusa o a los apuntes etnológicos. No solo el año 1867 es sintomático: como sugería Oscar del Barco en un texto cercano a las preocupaciones de Aricó<sup>13</sup>, todo el “desvío ruso” de Marx, entendido como aquello que le impide *terminar* de redactar *El Capital* – lo cual, se dice, tenía muy enojado a Engels – constituye un síntoma de que es el *objeto* el que rehúye. Que no puede ser capturado en un sistema filosófico, que reclama más bien una lógica del *rastreo*. Es la idea misma de totalidad la que está puesta en juego, no necesariamente para rechazarla, pero sí para poner las alertas sobre el idealismo que la acecha.

La periferia, entonces, ocupa ahora el centro del problema. Y esto, que podría limitarse a una indagación en torno de la atención de Marx sobre algunos objetos a los que antes no había observado, es en realidad planteado como un profundo desplazamiento en las coordenadas teóricas de su pensamiento. La apuesta de Aricó es la de hallar allí los elementos para una interrogación general en torno de los presupuestos filosóficos de la tradición marxista. El problema de la temporalidad estará en el corazón de la cuestión. Si *Marx y América Latina* no es solamente un libro sobre una serie de curiosidades en torno de la relación de Marx con América Latina (por ejemplo, sobre su desafortunado texto sobre Simón Bolívar<sup>14</sup>), quizá tampoco sea suficiente con pensarlo como un libro acerca de las complejidades que, a partir del “caso Marx”, envuelven la relación entre el marxismo y la realidad latinoamericana. Para avanzar en el asunto, como Aricó hace con Marx, también nosotros elegimos pasar a la trastienda de la escritura de Aricó. Dentro de los materiales que reposan en su Biblioteca y Fondo documental, a resguardo en la Universidad Nacional de Córdoba<sup>15</sup>, se encuentra la suculenta “Caja 27”, que lleva por título “Karl Marx” y nos acompañará hasta el final de este texto. Allí conviven reflexiones sueltas de relectura – y eventual reescritura – del libro en cuestión, así como debates con otras figuras sobre esos temas y, muy especialmente, notas de lectura de diversos textos y autores alrededor del tiempo, de la cuestión nacional,

<sup>13</sup> Del Barco (2008 [1982]).

<sup>14</sup> Marx (2010 [1858]).

<sup>15</sup> Los materiales y libros disponibles en la Biblioteca se pueden consultar en: <http://www.arico.unc.edu.ar>

y del lugar de América Latina en Marx y en Engels. Todo esto nos permite configurar una hipótesis de ordenamiento de esos materiales: luego de la primera edición de *Marx y América Latina*, Aricó subraya cada vez más la necesidad de colocar en el centro del planteo el problema de la temporalidad. Tanto es así que, arriesgamos, toda reflexión sobre las geografías heterogéneas que caracterizan al capitalismo solo sería pensable – de un modo interesante, es decir, no como un vector de progreso donde algunos espacios están “más adelante” que otros – si se opera antes una ruptura teórica en el modo de concebir la temporalidad. En el inicio de las notas intituladas “Proyecto de nueva edición de Marx y América Latina” (*Folio 8* de la mentada caja 27), Aricó se pregunta “rehacer el material?”, y lo hace frente a la necesidad de “precisar el sentido del no-europeísmo de Marx”, lo cual emerge del cuestionamiento del “paradigma de una sucesión unilineal de transformaciones históricas, asentando *la posibilidad de la diferencia, del paralelismo, es decir, de la discontinuidad temporal*” (aquí la cursiva es nuestra, porque acaso en esa serie de palabras se concentra todo lo que nos interesa decir en este artículo). Según Aricó, Marx abandona definitivamente el paradigma de la historia unilineal cuando se topa con la cuestión de la periferia, pero esto no significa que abandone la perspectiva universalista o, como el propio Aricó dice allí, “la idea de una unificación ecuménica del género humano”. Como adelantamos en el apartado anterior, el punto es que ahora esa universalidad no solo admite sino que *requiere* de ser pensada en su *heterogeneidad interna*. Aricó intenta aquí introducir una distinción entre la tendencia universalizadora del capitalismo en términos de subsunción del mundo bajo su órbita y la forma interna de esa tendencia, que no se realiza de manera *uniforme*, sino desigual. Esto no supone una desviación ni una anomalía, sino una característica inherente al desarrollo capitalista. En una nota con lapicera al costado de la hoja, leemos: “tiempo del capital y tiempo de las sociedades”. Expresión que podemos reencontrar en el epílogo a *Marx y América Latina*, de 1982:

La energía disolvente de las fuerzas productivas encuentra formas de neutralización, o barreras que tornan exasperadamente lento su avance, en sólidos tejidos sociales que sustentan a poderes capaces de intervenir de manera catastrófica en el contexto mundial. El “tiempo del capital” evidencia ser distinto y no superponerse al “tiempo de las sociedades” concretas, por lo que la explicación de la lentitud y de la complejidad que adopta la difusión del modo capitalista de producción deberá ser buscado en el terreno de la política y de las relaciones internacionales.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Aricó (2010, 283-284).

Existe una diferencia cualitativa entre un postulado de orden teórico que da cuenta de una tendencia histórica y el modo concreto en que esta se despliega. Diferencia que, dado que es necesaria y no contingente, refuta de inmediato toda posibilidad de deducción entre estos dos órdenes, y actualiza el problema del análisis específico de las diferencias que constituyen una configuración histórica determinada. El propio Aricó afirma, en su introducción a la correspondencia entre Marx, Engels y Nikolai Danielson, traductor ruso – populista – de *El Capital*, que la periferia capitalista le permite a Marx esbozar “*avant la lettre*, la primera tentativa de plantear teóricamente y de resolver en la práctica los problemas del desarrollo desigual y del ‘atraso’ que motivarían en la segunda posguerra el surgimiento de la problemática del subdesarrollo y de la dependencia”<sup>17</sup>. De este modo, la tendencia del capitalismo a la universalización se sitúa en el orden de una indicación teórica que, como tal, no revela el modo concreto en que sucede.

La posibilidad del “paralelismo, es decir, de la discontinuidad temporal” tiene, entonces, un efecto que nos desplaza del tiempo al espacio: el corazón de la *cuestión nacional* como problema del marxismo que interesa especialmente a Aricó. La nación funciona no como trama cultural o esencia inmutable, sino como el *locus* desde el cual se debe pensar. Si la subsunción del mundo bajo el orden capitalista no supone la uniformidad de las formas de existencia social, estas devienen el foco principal de análisis, sobre todo si lo que importa, finalmente, es descifrar, en la singularidad de la coyuntura, las potencias políticas susceptibles de ser activadas. Finalmente, el modo en el cual aparece aquí el problema de la nación es un efecto del tipo de teoría de la historia en la que se inscriba. Y esto es así porque las teorías de la historia tienen implicancias estratégicas, y, por decirlo de algún modo, sociológicas. Si se lee en Marx una teoría del progreso sin más, a partir de la formalización teórica de la experiencia de Europa Occidental, al resto de las naciones les queda no solamente el compás de espera para ponerse a la altura, sino también la necesaria adecuación al tipo de sujeto revolucionario que esa experiencia produjo (o, mejor, habría producido, o debería haber producido). Por el contrario, si la historia es admitida en su complejidad, discontinuidad y paralelismo, lo que importa no es el vector de progreso que rige los tiempos del desarrollo, sino la *relación* entre las partes, dando así legitimidad a los problemas, acontecimientos y sujetos de cada una de esas partes. Dice Aricó en un pasaje de *Marx y América Latina*:

---

<sup>17</sup> Aricó (1981, xviii).

Si para Marx la unidad teórico-analítica del sujeto “proletariado” no puede ser confundida con el proletariado “concreto” de las distintas naciones de Europa occidental, si sus atributos no pueden ser transformados teoricistamente en atributos de la multiplicidad de determinaciones de las fuerzas sociales revolucionarias, si es el concepto fundamental de una matriz teórica a partir de la cual puede ser explicable el modo de producción burgués y la posibilidad de su transformación, entre dicha matriz y la realidad media una distancia que Marx se esforzó por recorrer en su elaboración teórica y en su práctica política. Es lógico, por tanto, que se haya manifestado en él permanentemente – aunque con mucha mayor claridad desde 1864 en adelante – el rechazo a todo tipo de generalización que condujera a incluir sin los suficientes recaudos teóricos y políticos la dinámica nacional en la teoría de la revolución. Todo lo cual permite afirmar la presencia en sus análisis de un reconocimiento – no siempre explícito, claro está – de la “autonomía” del campo nacional, desde la cual, *y sólo desde la cual*, puede pensarse el problema de la revolución social en términos concretos, o, dicho de otro modo, el problema de las posibilidades concretas de conjunción del combate por la emancipación nacional con el proceso de la lucha de clases.<sup>18</sup>

La distinción entre el proletariado como concepto (o “unidad teórico-analítica”) y el proletariado como sujeto histórico – en este caso de Europa occidental – es la clave para explicar que el problema de la nación no es, como decíamos, el de una esencia a la que retornar, sino el de un *lugar* desde el cual pensar. En ese sentido, podría también tomar otro nombre u otra forma, y de hecho en el caso del propio Aricó lo hace. En las ya mencionadas *Nueve lecciones* dedica una, la quinta, especialmente a las contribuciones de Lenin al problema de lo político en el marxismo, en particular a través del concepto de *Formación económico-social*<sup>19</sup>. Lenin, según Aricó, habría desarrollado este concepto a partir de un tipo de aproximación a Marx muy singular para su época: es su carácter de lector “precoz” de los tres tomos de *El Capital* lo que lo distingue de un marxismo más bien lector del *Anti-Duhring*. Es sobre todo el tomo II, que aborda el problema de la reproducción del capital atendiendo a las formas desiguales en que ella se despliega, el que permite a Lenin despegarse de las interpretaciones fatalistas: el problema nacional, el problema agrario, el imperialismo e incluso la cuestión de la organización, todos ellos dilemas que la Segunda Internacional subsumía bajo la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas, son para Lenin cuestiones clave de elucidación de la naturaleza específica de la realidad rusa y las posibilidades de la revolución. En esa cisura se encuentra su vía de escape de la positivización del marxismo, y su relación más directa con las enseñanzas marxianas: “Negándose sistemáticamente a convertir la doctrina de Marx en una filosofía general de la historia y de la sociedad,

<sup>18</sup> Aricó (2010 [1980], 132).

<sup>19</sup> Aricó (2011, [1977], Lección 5).

Lenin redescubre la estructura científica del sistema marxiano tal como se explicita en *El Capital*<sup>20</sup>.

Basándose en la lectura de los “escritos económicos” de Lenin, y en una mirada original del ¿Qué Hacer?, Aricó destaca las virtudes del concepto de *Formación Económico-social* de Lenin, enlazadas directamente con la pregunta por la nación como *locus* desde el cual el marxismo constituye una reflexión crítica:

[...] su característica esencial consiste en concebir todos los fenómenos relativos a la producción material como mediaciones de las relaciones sociales humanas. En este caso – ya lo hemos recordado – Lenin utiliza el término de *esqueleto*: la *formación económico-social* es el esqueleto en torno al cual se articula toda la sociedad. A partir de esta visión el marxismo ya no es una teoría dedicada a analizar *la vida económica*, sino *la totalidad de la vida social*. Además, planteando esta categoría de formación económico social como eje interpretativo de la sociedad, Lenin se colocaba fuera de la concepción del materialismo histórico que había caracterizado las posiciones anteriores y que planteaba la cuestión en términos de relación infraestructura / superestructura.<sup>21</sup>

Este concepto desplegado a partir de la reflexión de Lenin constituye prácticamente una *clave de lectura* de la realidad, es decir, una pregunta por los modos de descifrar una realidad considerada siempre como una madeja de relaciones superpuestas e irreductibles unas a otras. Lenin comprende que el proceso de desarrollo capitalista no solamente asume una forma desigual, sino también profundamente contradictoria, produciendo permanentes crisis y movimientos que le son inmanentes. Si la socialdemocracia alemana tomaba esas contradicciones como signos de la imposibilidad de subsistencia del capitalismo, Lenin entendía allí la necesidad de develar en cada coyuntura las formas específicas que asumía esa contradicción, y las energías revolucionarias que de allí podrían desplegarse:

Lenin contrapone a lo que él llama “sociólogo objetivista” el “sociólogo materialista”: mientras el primero habla de la necesidad del desarrollo del sistema capitalista, el verdadero materialista debe tratar de comprender las particularidades de una formación económico-social determinada, esto es, descubrir las contradicciones de clase que se generan en el interior de esta formación económico-social.<sup>22</sup>

Es en este análisis global de la sociedad capitalista, articulado por el problema teórico-político de las contradicciones de clase, donde se encuentra

---

<sup>20</sup> Ivi, 135.

<sup>21</sup> Ivi, 146.

<sup>22</sup> Ivi, 153.

la productividad del concepto de *formación económico-social*. Éste articula la crítica de la filosofía de la historia con el *locus* nacional como terreno de validación de la teoría. La historia ya no será un espacio de mera realización de la teoría, sino el campo complejo y contradictorio donde aquélla se prueba y se renueva. Si nación y formación económico social pueden funcionar casi como conceptos equivalentes es también porque se cruzan en el tipo de preocupación presidida por lo que podríamos llamar – si se nos permite decir: “althusserianamente” – una problemática de la *coyuntura*. Coyuntura entendida como una complejidad de temporalidades que se cruzan, se encuentran en un espacio determinado. Y que demandan en esa singularidad una operación teórica de desciframiento<sup>23</sup>. Por eso la ruptura con una teoría lineal de la historia es también el elogio del trabajo teórico que reúne una pretensión universal con la singularidad histórica. En lo que sigue, para concluir, seguiremos algunas pistas que Aricó deja a este respecto.

### 3. “Leer a Marx desde la perspectiva gramsciana-benjaminiana”

En una entrevista de 1980 Aricó afirma que la cuestión nacional es el *via crucis* del marxismo. La define de ese modo porque parece estar dominada por una reducción: como si se tratara del problema específico de las naciones dependientes o de las minorías oprimidas al interior de determinados Estados. Así, las tesis leninistas de la autodeterminación de los pueblos resolverían el asunto. Pero, como venimos diciendo, el problema es de otra naturaleza:

El problema nacional fue visto como un caso particular de la propuesta socialista, como la política que había que llevar hacia los países dependientes o hacia ciertas minorías existentes en cada uno de estos países. Ustedes recuerdan que en el Perú apareció la cuestión nacional discutida por Mariátegui y otros, pero fue resuelta por la Internacional Comunista y el partido comunista como la autonomía, la creación del estado quechua y del estado aymara por los años '30. *No existe un problema nacional, por lo menos en cada uno de estos países, sino que lo que existe es la necesidad de un reconocimiento nacional de la política socialista, una instalación nacional de la política*

---

<sup>23</sup> A este respecto, reenviamos a un texto que Juan Carlos Portantiero, amigo y compañero de ruta de José Aricó escribe en el mismo período: “Gramsci y el análisis de coyuntura” (Portantiero, 1981, 177-193). Allí se encuentran, precisamente, Gramsci con Althusser para pensar el problema de la temporalidad plural, la singularidad de su encuentro y el análisis de la trama que de ello resulta. Nos ahorramos un mayor desarrollo de esto porque en el presente dossier el artículo de Vittorio Morfino analiza con rigor las implicancias de este texto.

*socialista*. Por tanto, no se puede concebir una acción socialista, si no aparece como continuadora de las formaciones ideológicas y culturales avanzadas de esta sociedad, si no aparece como manifestación, como prolongación interna de todo el pensamiento democrático de cada uno de esos países, si no hereda las tradiciones nacionales de cada uno de ellos.<sup>24</sup>

El asunto es, una vez más, el del *locus*. Pensar la nación es pensar de manera situada, reconociendo las temporalidades largas que configuran el fondo de toda coyuntura: por eso el marxismo aquí es *traducción* y no mera trasposición de ideas cerradas, porque es capaz de enraizarse en las tradiciones de lucha que constituyen los pliegues, no siempre visibles, de toda nación. Y es precisamente porque no son visibles que la cuestión del “reconocimiento nacional” es un problema *político*, esto es, es el efecto de una intervención sobre esa historia. Como no podía ser de otro modo, Aricó lleva adelante una profunda revisión del problema de la nación en Marx y en el marxismo, con el fin de habilitar una relectura que no la someta a una concepción lineal y empobrecida del tiempo histórico. La revisión de la relación de Marx con Irlanda que atraviesa *Marx y América Latina* está acompañada, en las tareas de Aricó como editor, por la publicación de una serie importante de diversos materiales en torno del problema de la nación (a todo lo cual habría que agregarle, aunque escapa a las intenciones estrictas de este trabajo, el intenso trabajo que realiza de recuperación y debate de las contribuciones de Mariátegui). Así, habría que mencionar en primer lugar dos volúmenes de la colección de Pasado y Presente: el número 69, de 1980, *La cuestión nacional y la formación de los Estados*, reúne textos de Marx y Engels y está encabezado por el estudio “Marx y Engels frente al problema de las naciones”, de Georges Haupt y Claudie Weill; y el número 72, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, de 1979, en el cual los materiales de Marx y Engels están precedidos por el estudio de Renato Levrero que lleva por título “Marx, Engels y la cuestión nacional”. Los dos conjuntos de textos, en especial los estudios que acompañan los fragmentos de Marx y Engels, tienen una presencia especial entre los papeles de la mencionada “Caja 27”: son escrutados por Aricó por lo que contribuyen a subrayar la ruptura teórica que implica la atención de Marx por la cuestión nacional. Lo central, anota Aricó a propósito de Levrero, es que Irlanda viene a mostrar que la “tendencia histórica” a la creación del mercado mundial registrada en el *Manifiesto* no es incompatible con la existencia de un *desarrollo desigual del mercado mundial*. Por el contrario, es bajo la forma de la desigualdad que se produce la unidad – heterogénea – del

---

<sup>24</sup> Aricó (1999 [1974-1991], 153-154).

mundo capitalista. Y por esa razón el movimiento irlandés que persigue la emancipación nacional tiene mucho para decir no solo acerca de sí mismo, sino, fundamentalmente, acerca de la revolución social en Inglaterra. En la misma caja, a propósito de Haupt y Weill, Aricó se muestra interesado por la ambivalencia de la cuestión de las “naciones históricas” en Marx y Engels. Entremedio de reflexiones sobre los Estados que se constituyeron y los que no, sobre las nacionalidades oprimidas y las grandes naciones europeas y sobre las clases sociales predominantes en cada espacio nacional, entre otros asuntos, la figura de las “naciones históricas” (a veces pueden ser naciones “vitales” o incluso “revolucionarias”) aparece insistentemente en los papeles de Marx y Engels de los años cincuenta y sesenta. Muestran Haupt y Weil, y Aricó subraya con entusiasmo, que al interior de esa ambivalencia tiende a sobresalir en Marx el interés por la capacidad política de los pueblos de reclamar su condición nacional – esto es, de poner la revolución a la orden del día –. De allí que, sobre esto hay que insistir, lo que atrae a Marx tanto a Irlanda como a Rusia es la existencia efectiva de movimientos políticos subversivos.

También en la Caja 27 existen una serie de hojas, manuscritas, a propósito de “Marx y el mundo no europeo. Resumen de sus posiciones”. Aricó recorre algunas lecturas de Marx, especialmente sobre Asia y se muestra inquieto allí donde aquel continente parece estar colocado fuera de la historia: “chocante similitud con la teoría de la historia de Hegel”, leemos. Llegamos así a un nombre fundamental para todo esto, porque todo lo que dijimos hasta ahora quizá podría resumirse en la siguiente pregunta, que podría ser otro modo de reconstruir los argumentos *Marx y América*: ¿qué tipo de presencia tiene en Marx y en el marxismo la noción hegeliana de “pueblos sin historia”? El rodeo que da el libro – el doble rodeo al que nos referimos – podría leerse en ese sentido como un intento de rescatar un Marx que se aleje de esa noción, aceptando a la vez que existe un Marx que está parcialmente tomado por ella. Asimismo, tanto Aricó como incluso Levrero, Haupt y Weill y tantos otros, acuden al recurso de aproximar más a Engels que a Marx a aquella fórmula que anularía la potencialidad política de las periferias (vale en este sentido también la edición, al interior de la colección de *Pasado y Presente*, del Cuaderno 88, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*, de Roman Rosdolsky, también en 1980). En cualquier caso, se trata de la necesidad de confrontarse con lo que se entiende como una teoría hegeliana de la historia, intentando desmarcar a Marx de ella. Por cierto, en la misma caja reposan notas de lectura de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, que insisten sobre el carácter del “viejo mundo” como “teatro de la historia

universal”. Solo una ruptura con esa aproximación habilitaría una mirada políticamente potente del problema nacional.

Pues bien, si la estrategia que despliega Aricó en *Marx y América Latina* para llevar esto adelante está ligada con el rescate de las periferias de Marx, en las notas de la Caja 27, aquellas destinadas a la “nueva edición” del libro, nos deja otra pista, sumamente sugerente, sobre la que podemos decir algo para cerrar esta reflexión. Una enigmática frase dice por allí: “Leer a Marx desde la perspectiva gramsciana-benjaminiana”. La frase proviene de una serie de anotaciones que la preceden, en las cuales Aricó aborda el viejo problema de la relación entre estructura y superestructura, pero tomado esta vez de un recorrido de Marx por la periferia capitalista. En este caso, de sus análisis de la revolución española de 1808-1814. Aricó resalta aquí, a través de análisis previos realizados por Michael Löwy y especialmente por Manuel Sacristán, el hecho de que Marx concentra su análisis en los elementos “superestructurales”, desplegando a fondo su papel en el proceso histórico, dejando las instancias económicas como límite. Lo cual supone “un principio epistemológico que podría formularse así: *el orden del análisis en la investigación es inverso del orden de fundamentación real admitido por el método*”<sup>25</sup>. En el epílogo del libro, Aricó insiste sobre este punto y lo lleva a fondo: cuando Marx trabaja sobre la periferia capitalista, el problema de lo político y de lo estatal no solo no funcionan como mero escenario de un conflicto fundamental que se jugaría en otra parte (en la “estructura”) sino que ocupan de hecho un rol, estrictamente hablando, *determinante*, de modo que la relación clásica que fundaba la vieja metáfora del edificio, quedaba subvertida<sup>26</sup>.

Queda instalada entonces la pregunta por el estatuto de la relación entre estructura y superestructura. ¿Podríamos volver sobre esta pregunta desde la problemática de la temporalidad? René Zavaleta Mercado sostenía la tesis de la *simultaneidad* de la base y la superestructura, para subrayar la dimensión temporal de la discusión sobre la determinación (finalmente la determinación entraña una temporalidad sucesiva)<sup>27</sup>. Es allí, en la relación entre estructura y superestructura cuando aparece – seguimos en las notas de la Caja 27– la curiosa referencia a Walter Benjamin. En rigor, Aricó reenvía a un artículo de Giorgio Agamben: “Il principe e il ranocchio”, publicado en la revista “Aut Aut” en 1978 y luego en el libro *Infanzia e*

---

<sup>25</sup> Sacristán, cit. en Aricó (2010 [1980], 218).

<sup>26</sup> Ivi, 284.

<sup>27</sup> En este mismo dossier puede consultarse el artículo de Diego Giller a propósito de Zavaleta.

*storia*<sup>28</sup>. El texto, como marca su subtítulo, trata del “problema del método” en Benjamin y Adorno. Y lo hace a través de un pasaje de la correspondencia entre ellos, donde el asunto en discusión es, de algún modo, el problema de la dialéctica. No podemos obviamente reproducir aquí todo el debate, ni tampoco las apreciaciones de Agamben al respecto. Sí adelantar que, como lo hace Agamben, es más que atendible suponer que Aricó tomaría por bueno el lado de Benjamin.

Sintetizado a grandes trazos, a partir de la lectura de sus textos sobre Baudelaire, Adorno critica en Benjamin un procedimiento que no atiende a la cuestión de la *mediación*. Es que Benjamin incurriría al procedimiento de “referir los contenidos pragmáticos de Baudelaire directamente a los rasgos *inmediatos* de la historia social de su tiempo, y en lo posible a aquellos de tipo económico”<sup>29</sup>. Adorno manifiesta su rechazo, por cuanto considera “metodológicamente desafortunado el empleo de manera ‘materialista’ de algunos rasgos sensibles del ámbito de la superestructura, poniéndolos de manera directa e incluso causal en relación con rasgos correspondientes en la estructura. La determinación materialista de caracteres culturales sólo es posible cuando resulta mediada por el *proceso global*”<sup>30</sup>. Se entiende que estamos aquí también hablando de la estructura y la superestructura, cuya relación, según Adorno, debe ser abordada a través de la mediación por el “proceso global”. Por eso el de Benjamin sería un materialismo inmediato y casi antropológico, dice Adorno en la misma carta, un poco más adelante. Benjamin acepta el reto, en el sentido de que admite su fascinación por la singularidad, que emparenta con la actitud filológica que “fija mágicamente al lector” a las particularidades de un texto<sup>31</sup>. Existe allí un “elemento mágico”, un “encantamiento”, que en todo caso la filosofía “exorciza” o la investigación histórica desvanece.

El rechazo de Benjamin por la figura hegeliana de la mediación universal (y aquí para Adorno Hegel y Marx no presentarían diferencias) traería consigo su consabida pasión por el poder de “iluminación” del fragmento. Alejado del fantasma finalista que acecha el recurso a Hegel como fundamento filosófico de una dialéctica marxista, Benjamin opta por la “mónada”, esto es, por la singularidad en la cual, continuando con las imágenes filológicas “se torna vivo lo que yacía con mítica rigidez como pieza tex-

---

<sup>28</sup> Utilizamos aquí la traducción en castellano publicada por la editorial argentina Adriana Hidalgo (Agamben, 2007).

<sup>29</sup> Adorno en Agamben, p. 163. La cursiva es nuestra, para subrayar que estamos discutiendo acerca de lo mediato y lo inmediato.

<sup>30</sup> Ivi, 164.

<sup>31</sup> Ivi, 169.

tual”<sup>32</sup>. Es en virtud de aquella “iluminación” que la mónada deja ver – de manera oblicua o relampagueante, nunca como “expresión” – un perfil de los dramas universales. Recordemos que estábamos hablando de la estructura y la superestructura, que entonces en Benjamin asumen precisamente la forma unitaria de la mónada, evitando así la disquisición acerca de la determinación y la mediación que explicaría su relación. Y aquí encontramos, en las mismas notas de Aricó, una cita directa al último párrafo del texto de Agamben:

La afirmación “la estructura es la superestructura” no sólo no es una tesis determinista en sentido causal, sino que tampoco es una tesis dialéctica en sentido corriente, en la cual, en lugar del predicado, se debe poner el lento proceso de la negación y de la *Aufhebung*: ella es una tesis especulativa, es decir inmóvil e inmediata. Este es el sentido de la “dialéctica inmóvil” que Benjamin deja en herencia al materialismo histórico y con el cual él deberá primero o después ajustar cuentas. Pues ha llegado el momento de cesar de identificar la historia con una concepción del tiempo como proceso lineal continuo y, por esto mismo, de comprender que la dialéctica bien puede ser una categoría histórica sin por esto caer en el tiempo lineal. No es la dialéctica la que debe ser adecuada a una concepción pre-existente y vulgar del tiempo, sino, precisamente lo contrario, es esta concepción del tiempo la que debe ser adecuada a una dialéctica que se haya verdaderamente liberado de todo carácter “abstracto”.<sup>33</sup>

La estructura *es* la superestructura, dice aquí Aricó a través de Agamben (y Agamben lo dice a través de Benjamin), de modo que no se trata tanto de una controversia teórica sobre la relación entre las dos instancias, sino de una indagación de otra naturaleza. Si se rechaza la tesis de Adorno sobre un Marx hegeliano interesado por la mediación del proceso global, y se pone en su lugar un Marx que trabaja sobre la potencia de coyunturas singulares, la pregunta por la universalidad queda abierta. Aricó se apoya aquí en una fórmula de Marx a propósito del método científico, definido como aquel que desarrolla, a partir “de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada caso sus formas uranizadas. Este último – continúa Marx – es el único método materialista y, por lo tanto, científico”<sup>34</sup>. Un poco más abajo, Aricó continúa:

---

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ivi*, 187.

<sup>34</sup> En este pasaje, también del Folio 8 de la Caja 27, Aricó parece sacar la referencia de la edición española de obras de Marx y Engels, muy posiblemente porque lee este fragmento en los textos de Manuel Sacristán. Aclara Aricó entre paréntesis que en la edición Siglo XXI se trata de la página 453 del Volumen II, donde el fragmento presenta una redacción ligeramente diferente.

Pero si la estructura es la superestructura, el único método materialista (y por lo tanto científico) es partir, arrancar siempre, de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada caso para desarrollar sus formas uranizadas. ¿Pero qué significa arrancar de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada cosa? El problema ya está instalado aquí, porque; ¿qué debe ser privilegiado de lo que “aparece”? Es por esto que arrancar de la política, vale decir de lo que puede ser modificado en un sentido previamente deseado a condición de que..., es el único modo en que la investigación puede proceder en un sentido marxiano. Desarrollar todo este tema de política como historia, vinculado al tema de la previsión marxiana. *Leer a Marx desde la perspectiva gramsciana-benjaminiana.*<sup>35</sup>

Tenemos aquí un párrafo sumamente denso, cuyo estado de borrador no debe de todas formas desdeñarse. Transcribimos incluso los subrayados de Aricó y los sugerentes puntos suspensivos que dejan abierto el problema de las “condiciones”. Lo que nos interesa de aquí, para cerrar, es cómo llegamos a la frase enigmática que dejamos en cursivas al final del párrafo y que da título a este apartado. Si la unidad estructura-superestructura le da sentido al *caso* (o a la mónada o, podríamos decir, a la nación) como unidad sobre la que interviene el marxismo, queda abierto el problema de qué de todo aquello que “aparece” o que se percibe del caso puede ser pensado como sus “reales relaciones”, es decir, como el punto de partida del análisis. Y aquí Benjamin da lugar a Gramsci, para completar la fórmula. La centralidad es de la *política* – se entiende ahora por qué Aricó insiste, en *Marx y América Latina* en que la *política* (y no la mediación del proceso global) es la clave de la atención de Marx por las “mónadas” Irlanda y Rusia –, y por política se entiende, si debiéramos sintetizar, la posibilidad de la revolución. La “política como historia”, fórmula gramsciana si las hay, invita a la lectura del proceso histórico no como el despliegue de una serie de leyes, sino como el intento hegemónico por rutinizar la dominación. Allí donde esa iniciativa fracasa, donde la revolución se pone a la orden del día, estamos frente a la mónada, a la coyuntura que reclama la atención de Marx. La universalidad está dada, entonces, por lo que cada uno de esos ejercicios deja como legado, teórico y político, para continuar discutiendo el sentido pacificador de la Historia, e intentando que emerja la potencia de la política que la interrumpe. Si el marxismo es algo así como el trabajo teórico que pulsa por la emancipación en cada uno de esos ejercicios y que se expande hilvanando lo que cada uno de ellos tiene de potencia crítica, podría ser justo definirlo, “gramsciana-benjaminianamente”, como una *teoría de la traducción*.

---

<sup>35</sup> El pasaje pertenece, una vez más, al mismo folio. Las cursivas son nuestras.

## **Bibliografía**

- Agamben G. (2007 [1977]), “El príncipe y la rana. El problema del método en Benjamin y en Adorno”, en *Infancia e Historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Althusser L. (1977 [1975]), *Tesis de Amiens*, “Dialéctica”, 3: 149-197.
- Anderson K. (2010), *Marx at the Margins : On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago: University of Chicago Press.
- Aricó J. (1981), “Presentación”, en Marx, Engels y Danielson, *Correspondencia 1868-1895*, México: Siglo XXI.
- (1999 [1974-1991]), “Nación y democracia: en la raíz del movimiento socialista”, entrevista realizada por Bruno Podestá, en *José Aricó. Entrevistas, 1974-1991*, selección de H. Crespo. Córdoba: CEA.
- (2005, [1988]), *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2010 [1982]), *Marx y América Latina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2011 [1977]), *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, México: El Colegio de México.
- (2017), *Dilemas del marxismo en América Latina*, Antología preparada por Martín Cortés. Buenos Aires: CLACSO, [https://www.clacso.org.ar/antologias/detalle.php?id\\_libro=1312](https://www.clacso.org.ar/antologias/detalle.php?id_libro=1312).
- Burgos R. (2004), *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cortés M. (2015), *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Crespo H. (2001), *José Aricó*, Córdoba: Agencia Córdoba Cultura.
- De Ípola E. (2005), “Para ponerle la cola al diablo”, presentación de Aricó J., *La Cola del diablo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Del Barco O. (2008 [1982]), “Hacia el otro Marx”, en *El Otro Marx*, Buenos Aires: Milena Caserola.
- Frosini F. (2010), *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.
- Gramsci A. (1975 [1932-1933]), *Quaderni del Carcere*, vol. II, Torino: Einaudi.
- Lindner K. (dir.) (2019), *Le dernier Marx*, Toulouse: L'Asymétrie
- Marx K. (2008 [1867]), *El Capital*, vol. 1, México: Siglo XXI.
- (2010 [1858]), *Bolívar y Ponte*, publicado como apéndice en Aricó J. (2010), *Marx y América Latina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Marx K., Engels F. (1980), *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*, México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Musto M. (2016). *L'ultimo Marx 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Roma: Donzelli.
- Portantiero J.C. (1981), “Gramsci y el análisis de coyuntura”, en *Los usos de Gramsci*, México: Folios.

# Il Gramsci teorico della congiuntura di Juan Carlos Portantiero

Vittorio Morfino

## *Gramsci Theorist of the Conjuncture according to Juan Carlos Portantiero*

**Abstract:** The article shows the reading of Gramsci offered by Portantiero, a reading that not only enhances aspects of Gramsci's work on which later critics will dwell extensively, but also connects them, subterraneously, without making it explicit, with the theory of differential temporality, the theoretical heart of Reading Capital. This extraordinary theoretical operation, carried out from Mexican exile during the dictatorship, makes it possible to read not only a "new" Gramsci, but also a "new" Althusser, when not even the treasures hidden in his archive were yet suspected. Beyond Gramsci's historicism and Althusser's structuralism, Portantiero leads us down a path where the dialogue between the two theorists becomes extremely fruitful: the theory of the conjuncture and the concepts necessary to develop its analysis.

**Keywords:** Structure; Superstructure; Conjuncture; Historical Materialism; Politics.

*Los usos di Gramsci* di Juan Carlos Portantiero apparso nel 1981 nella collana diretta dall'amico José Aricó, in esilio come lui a Città del Messico dopo il colpo di stato militare del 1976. Il libro consiste di 4 articoli pubblicati nella seconda metà degli anni Settanta: I *Estado y crisis en el debate de entreguerras*, II *Los usos de Gramsci*, III *Notas sobre crisis y producción de acción hegemónica*, IV *Gramsci y el análisis de la coyuntura*. Si tratta di un testo di estrema originalità in cui vengono valorizzati aspetti del pensiero di Gramsci fino ad allora trascurati: per esempio, fu uno dei primi autori a mettere in luce l'importanza del concetto di "rapporti di forza" nella scrittura marxiana del materialismo storico<sup>1</sup>.

Mi limiterò in quest'intervento a prendere in considerazione l'ultimo tra questi testi, quello in cui tutti gli elementi della nuova lettura di Gramsci di Portantiero sono concentrati in modo estremamente chiari: *Gramsci y el análisis de la coyuntura (algunas notas)*. Si tratta della rielaborazione di

---

\* Università degli Studi di Milano-Bicocca (vittorio.morfino@unimib.it; ORCID: 0000-0003-4512-9759).

<sup>1</sup> Frosini (2015).

una conferenza tenutasi a Lima nel gennaio del 1977 pubblicata poi per la prima volta nella “Revista Mexicana de Sociología”.

L'*incipit* è particolarmente significativo e pone in gioco un riferimento fondamentale della sua lettura:

Cercando una definizione capace di individuare il carattere del suo contributo fondamentale al marxismo, Gramsci è stato chiamato “teorico delle sovrastrutture”. Di più: lo stesso Althusser, critico tenace del presunto “storicismo” gramsciano, in uno dei suoi testi migliori (impensabile, d'altra parte, senza lo stimolo diretto delle idee di Gramsci) dice che non conosce altro autore se non lui ad aver prodotto (all'infuori di Mao e Lenin) un discorso teorico riferito al tema chiave dell'“efficacia specifica delle sovrastrutture” e di aver generato, oltre a “visioni assolutamente originali” sul problema, concetti nuovi come quello di egemonia, “esempio notevole di un abbozzo di soluzione teorica ai problemi dell'interpretazione dell'economico e del politico”.<sup>2</sup>

Portantiero apre sottolineando un'interessante tensione, o, meglio, un'ambivalenza nella lettura althusseriana di Gramsci. Facciamo un breve *détour* attraverso questa ambivalenza per meglio misurare gli apporti di Portantiero.

## 1. L'ambivalenza althusseriana

Quando Portantiero si riferisce alla critica althusseriana dello storicismo gramsciano, si riferisce a un luogo ben noto, il capitolo 5 dell'*Oggetto del Capitale*, intitolato “Il marxismo non è uno storicismo”. Il contesto è la questione filosofica fondamentale circa l'oggetto della teoria di Marx e della sua differenza specifica rispetto all'economia politica: non si tratta di concepire il marxismo come una dialettizzazione delle categorie dell'economia politica attraverso l'assunzione di un concetto hegeliano di tempo, ma pensare “i fenomeni economici non nell'infinità di uno spazio piano e omogeneo, ma in una *regione* determinata da una struttura regionale e iscritta essa stessa in un luogo definito di una strutturale globale: dunque come uno spazio complesso e profondo, iscritto esso stesso in un altro spazio complesso e profondo”<sup>3</sup>. Per far questo è necessario un concetto complesso di tempo storico, si tratta di pensare il ritmo proprio di ogni livello della struttura, relativamente autonomo rispetto agli altri, benché dipendente dal tutto sociale, la cui efficacia sui suoi elementi può essere pensata, a sua volta, solo forgiando un nuovo concetto filosofico di cau-

<sup>2</sup> Portantiero (1981, 177).

<sup>3</sup> Althusser (1996, 396-397 / 253).

salità. In questo quadro Gramsci è convocato al centro della scena come paradigma dello storicismo marxista. Certo, la mossa è fatta non senza timori e cautele metodologiche e tuttavia con estrema decisione: Althusser ritiene che il celebre passo in cui Gramsci afferma che “*la filosofia della prassi è lo “storicismo assoluto”, la mondanizzazione e la “terrestrità” assolute del pensiero, un umanismo assoluto della storia*”<sup>4</sup> non abbia un semplice significato polemico contro Croce, né si limiti ad indicare il ruolo pratico del marxismo, l’unità di teoria e movimento operaio. Vi è in Gramsci una vera e propria “*interpretazione teorica* che verte sul contenuto stesso del pensiero di Marx”: una concezione storicistica del rapporto della teoria di Marx alla storia reale, fondata sulla teoria crociana della religione come concezione del mondo sotto la cui categoria sussume il marxismo. Per questa ragione Gramsci “*identifica così facilmente religione, ideologia, filosofia e teoria marxista, senza rilevare che ciò che identificherebbe anche aisément religion, idéologie, philosophie et théorie marxiste, senza notare che ciò che distingue il marxismo da queste “visioni del mondo” ideologiche non è tanto la (importante) differenza formale di porre fine a qualsiasi “al di là” sovranaturale, quanto la forma distintiva di questa immanenza assoluta (la sua “terrestrità”): la forma di scientificità*”<sup>5</sup>.

Per questo Gramsci tende a riunire sotto uno stesso termine la teoria scientifica di Marx e la sua filosofia, pensando questa unità nella forma di una concezione del mondo, ed a pensare il rapporto tra scienza marxista e storia reale “*sul modello del rapporto d’una ideologia “organica” [...] con la storia reale*”<sup>6</sup>. A partire da ciò Althusser costruisce un paradigma, una forma limite, della lettura storicistica, il cui nucleo fondamentale è la storicizzazione del sapere assoluto hegeliano, mossa che produce lo schiacciamento della totalità marxista su quella hegeliana: cogliendo nei differenti livelli o istanze uno stesso tempo, si escludono “*questi effetti di distorsione e di scarto [dècalages], che contraddicono, nell’autentica concezione marxista, questa lettura ideologica della contemporaneità*” riducendo o omettendo “*le differenze reali che separano i livelli*”<sup>7</sup>.

Il punto sintomatico in cui emerge questa riduzione di livelli è, da un lato, la fusione di scienza e ideologia, dall’altro, di filosofia e storia, fusione che si produce attraverso una serie di *glissements conceptuels* che hanno come effetto di ridurre la distanza tra i livelli: da una parte la riduzione della scienza alla storia, facendo della “*scienza una sovrastruttura, [...] una*

<sup>4</sup> Althusser (1996, 321 / 208).

<sup>5</sup> Althusser (1996, 326 / 211).

<sup>6</sup> Althusser (1996 327 / 212).

<sup>7</sup> Althusser (1996, 328 / *ibidem*).

delle ideologie “organiche” che fanno così bene “blocco” con la struttura da avere la sua stessa “storia”!<sup>8</sup>; dall’altra la riduzione della filosofia alla politica dato che “la filosofia è il prodotto diretto (soggetto a tutte le “mediazioni necessarie”) dell’attività e dell’esperienza delle masse, della prassi economico-politica”<sup>9</sup>.

Non è sufficiente però a Gramsci ridurre al minimo la distanza che nella struttura sociale separa il luogo specifico delle formazioni teoriche, filosofiche e scientifiche (il luogo della pratica teorica), dal luogo della pratica politica. Gli serve una concezione della pratica teorica che mostri e consacri l’identità di filosofia e politica, esigenza latente che spiega dei “slittamenti concettuali, anche in questo caso che hanno l’effetto di *ridurre* la distinzione tra i livelli”:

In questa interpretazione, la pratica teorica tende a perdere ogni specificità, a essere ridotta alla *pratica storica* in generale, categoria sotto la quale vengono pensate forme di produzione tanto diverse quanto la pratica economica, la pratica politica, la pratica ideologica e la pratica scientifica.<sup>10</sup>

Gramsci troverebbe questo modello nella “*pratica sperimentale* mutuata non tanto dalla realtà della scienza moderna, quanto da una certa ideologia della scienza moderna”<sup>11</sup>. E qui di nuovo vi è una riduzione dei livelli l’uno all’altro:

È, ad esempio, a condizione di ridurre ogni pratica alla pratica sperimentale, o “*praxis*” in generale, e di assimilare poi questa pratica madre alla pratica politica, che tutte le pratiche possono essere pensate come appartenenti alla “reale” pratica storica, che la filosofia, e persino la scienza, e quindi anche il marxismo, possono essere pensati come “espressione” della storia reale.<sup>12</sup>

In questo modo scompare anche la distinzione tra scienza della storia e filosofia marxista: la filosofia marxista diviene nulla più che “una semplice “metodologia storica”, vale a dire [...] la semplice autocoscienza della storicità della storia, [...] la riflessione sulla presenza della storia reale in tutte le sue manifestazioni”<sup>13</sup>.

Certo, Gramsci riprende queste formule da Croce, nell’intento di capovolverlo, ma restandone in realtà prigioniero: tutte le riduzioni teoriche

<sup>8</sup> Althusser (1996, 329 / 213).

<sup>9</sup> Althusser (1996, 331 / 214).

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Althusser (1996, 332 / 215).

<sup>12</sup> Althusser (1996, 334 / 216).

<sup>13</sup> Althusser (1996, 335 / *ibidem*).

necessarie alla lettura storicistica fanno emergere la struttura fondamentale di ogni storicismo: “la contemporaneità che permette una lettura in sezione di essenza”<sup>14</sup>, che si impone alla struttura della totalità marxista, la trasforma e ne riduce la distanza reale tra i differenti livelli, facendo ricadere la storia marxista nel concetto ideologico di storia attraverso le categorie di presenza e di continuità temporale, e, esito paradossale, “nella pratica economico-politica della storia reale, attraverso l’appiattimento della scienza, della filosofia e delle ideologie sull’unità dei rapporti di produzione e delle forze produttive”<sup>15</sup>.

Questa l’interpretazione di Althusser all’altezza di *Leggere il Capitale*. Tuttavia, come fa notare giustamente Portantiero, solo tre anni prima, in *Contraddizione e surdeterminazione*, Gramsci viene indicato come uno dei pochi teorici marxisti della sovrastruttura. Vediamo il contesto di questa affermazione althusseriana.

In *Contraddizione e surdeterminazione* Althusser sostiene la tesi secondo cui la filosofia marxista non può essere il prodotto di un *renversement* né l’oggetto di un’estrazione: si tratta invece di pensare la “*trasformazione delle sue strutture*”<sup>16</sup>. In questo quadro la rivoluzione non può essere pensata attraverso la categoria di contraddizione semplice: essa è il prodotto di un’accumulazione di contraddizioni in parte eterogenee “che non hanno tutti la stessa origine, né lo stesso significato, né lo stesso livello e luogo di applicazione, e che tuttavia “si fondono” in un’unità di rottura”<sup>17</sup>. Il concetto di surdeterminazione permette precisamente di pensare la rivoluzione russa non come l’eccezione alla regola della contraddizione semplice, ma come la regola della regola:

L’idea fondamentale è che la *contraddizione Capitale-Lavoro non è mai semplice, ma è sempre specificata dalle forme e dalle circostanze storiche concrete in cui si esercita*. Specificata dalle forme della *sovrastruttura* [...]; specificata dalla *situazione storica interna ed esterna* che la determina, in funzione dello stesso passato nazionale da un lato [...] e del *contesto mondiale* esistente dall’altro [...].<sup>18</sup>

Il riferimento a Gramsci qui è ancora implicito, si esplicherà nella necessità di fondare il concetto di contraddizione surdeterminata in una concezione marxista della storia che non sia il semplice *renversement* di quella hegeliana, ma una sua trasformazione radicale. I concetti di modo di pro-

<sup>14</sup> Althusser (1996, 336 / 217).

<sup>15</sup> Althusser (1996, 337 / *ibidem*).

<sup>16</sup> Althusser (1965, 91 / 85).

<sup>17</sup> Althusser (1965, 99 / 91).

<sup>18</sup> Althusser (1965, 104-105 / 97).

duzione e di classe sociale modificano infatti i concetti di società civile e Stato e la loro relazione, che non può più consistere in un’“identità tacita (fenomeno-essenza-verità di...) dell’economico e del politico”, bensì in un’“la relazione delle *istanze determinanti* nel complesso struttura-sovrastuttura che costituisce l’essenza di ogni formazione sociale”<sup>19</sup>.

Gramsci è fatto intervenire da Althusser proprio a proposito della teoria dell’efficacia specifica degli elementi della sovrastruttura e della loro essenza:

Questa teoria rimane, come la carta dell’Africa prima delle grandi esplorazioni, un territorio noto nei suoi contorni, nelle sue grandi catene montuose e nei suoi grandi fiumi, ma il più delle volte, a parte alcune regioni ben disegnate, sconosciuto nei suoi dettagli. Chi, dopo Marx e Lenin, ha davvero cercato di esplorarlo? Non conosco che Gramsci.<sup>20</sup>

E nella nota aggiunge:

Gramsci ha una dimensione diversa [rispetto a Lukács]. Gli sviluppi e gli appunti dei Quaderni del carcere toccano tutti i problemi fondamentali della storia italiana ed europea: economici, sociali, politici, culturali. Esistono punti di vista assolutamente originali e talvolta geniali su questo problema, oggi fondamentale, delle sovrastrutture. Vi si trovano anche, come dovrebbe essere nel caso di vere e proprie scoperte, nuovi concetti, ad esempio il concetto di egemonia, un notevole esempio di abbozzo di soluzione teorica ai problemi di interpenetrazione dell’economico e del politico. Purtroppo, chi ha ripreso ed esteso, almeno in Francia, lo sforzo teorico di Gramsci?<sup>21</sup>

Dunque nel 1962 Gramsci è considerato il solo autore nella tradizione marxista che ha aperto la via di una teoria della sovrastruttura; in particolare il concetto di egemonia permette di *pensare rigorosamente* (Althusser usa qui l’espressione forte “*esquisse de solution théorique*”) la relazione dell’economico e del politico non schiacciandola sulla relazione essenza-fenomeno.

---

<sup>19</sup> Althusser (1965, 111 / 102).

<sup>20</sup> Althusser (1965, 114 / 104).

<sup>21</sup> Althusser (1965, *ibidem* / 104-105).

## **2. La relazione di Portantiero con Althusser**

Rileggiamo il passaggio d'apertura:

Cercando una definizione capace di individuare il carattere del suo contributo fondamentale al marxismo, Gramsci è stato chiamato "teorico delle sovrastrutture". Di più: lo stesso Althusser, critico tenace del presunto "storicismo" gramsciano, in uno dei suoi testi migliori (impensabile, d'altra parte, senza lo stimolo diretto delle idee di Gramsci) dice che non conosce altro autore se non lui ad aver prodotto (all'infuori di Mao e Lenin) un discorso teorico riferito al tema chiave dell'"efficacia specifica delle sovrastrutture" e di aver generato, oltre a "visioni assolutamente originali" sul problema, concetti nuovi come quello di egemonia, "esempio notevole di un abbozzo di soluzione teorica ai problemi dell'interpretazione dell'economico e del politico".<sup>22</sup>

Chiariti i riferimenti ad Althusser, si potrebbe aggiungere una piccola nota pedante, sottolineando due piccole imprecisioni: in primo luogo nel testo del 1962 Althusser cita come punti di riferimento per una teoria delle sovrastrutture, oltre a Gramsci, Marx e Lenin, mentre in Portantiero il riferimento è a Lenin e Mao, che in realtà, nel percorso di Althusser, entra in scena nell'anno successivo, nell'articolo sulla *Dialettica materialista* e tuttavia non si aggiunge a Gramsci, si sostituisce; in secondo luogo, laddove Althusser parla di "esquisses de solution théorique aux problèmes de l'interpénétration de l'économique et du politique" Portantiero, riferendosi alla traduzione di Martha Harnecker del *Pour Marx* parla di "interpretación de lo económico y lo político"<sup>23</sup>, non esattamente lo stesso problema.

Facciamo ora un passo oltre. Se il primo passaggio gioca con l'ambivalenza althusseriana nei confronti di Gramsci, il secondo capoverso è ancora più interessante nella relazione che istituisce con Althusser. Leggiamolo:

"Teorico delle sovrastrutture"; produttore, a un livello eminente, di un abbozzo sistematico riguardo all'efficacia specifica con cui le determinazioni emerse dalla sovrastruttura condizionano la determinazione "in ultima istanza" dell'economia, per il quale ha elaborato non solo "immagini" empiriche ma anche il primo sviluppo di una batteria di concetti pertinenti. Perché non chiamare Gramsci, se si desidera qualificare il suo contributo, come principale "teorico della congiuntura".<sup>24</sup>

Come avviene questa traduzione dell'epiteto forgiato da Althusser, teorico della sovrastruttura, con quello di Portantiero, "teorico della congiuntura"? Su questo piano avremo una sorpresa.

---

<sup>22</sup> Portantiero (1981, 177).

<sup>23</sup> Althusser (1967, 94).

<sup>24</sup> Portantiero (1981, 177-178).

Ma seguiamo in primo luogo Portantiero. La questione che viene posta al centro della scena è quella del rapporto struttura-evento. Che ci dice il marxismo su questo tema, il marxismo che si autodefinisce come “analisi concreta della situazione concreta”? Secondo Portantiero è possibile tratteggiare una linea nella tradizione marxista attraverso alcune elaborazioni parziali: dall’*Introduzione del ’57*, ai testi di Lenin sulla dialettica del 1914, al corpus filosofico-politico di Mao fino all’opera “fragmentaria, dispersa, pero assolutamente coerente” di Antonio Gramsci. Si tratta delle linee essenziali di un discorso epistemologico ricco, anche se non sistematico. Aggiunge Portantiero:

Al suo lato convivono altri frammenti [...] dove la storia del pensiero si interseca con la storia delle pratiche rivoluzionarie: riflessioni polemiche presenti nella corrispondenza tra Marx ed Engels; studi storici in cui la complessità dell’analisi della situazione è descritta ma non teorizzata (*Il 18 Brumaio*, come classico esempio); infine il processo stesso delle grandi rivoluzioni in cui l’interazione di teoria e pratica dà origine a lezioni “aperte” che possono essere codificate.<sup>25</sup>

Ora, di questa linea tracciata da Portantiero Gramsci è un nodo fondamentale: il suo pensiero fornisce infatti un canone metodologico per l’analisi della congiuntura, per mettere in relazione struttura e attualità:

L’analisi della congiuntura non è altro, in Gramsci, che l’esame di un fascio di relazioni contraddittorie (relazioni di forza) nella cui combinazione particolare un livello di esse – le “economiche” – opera come limite di variazione, “ossia permette di controllare il grado di realismo e di possibilità di realizzazione delle diverse ideologie che nacquero [...] sul terreno delle contraddizioni che ha generato durante il suo sviluppo”. Incontro di temporalità specifiche che sfociano [*desembocan*] in un “evento”, la congiuntura implica la conoscenza dello sviluppo ineguale in ciascuno dei livelli che, in modo articolato, compongono *il sociale* come oggetto reale e come concetto.<sup>26</sup>

Portantiero fa riferimento alla marxiana *Introduzione del 1857* secondo cui il sociale è sintesi di molteplici determinazioni, unità del molteplice, dove ciascuna determinazione altro non è che una relazione sociale.

Questo, secondo Portantiero, intende Gramsci quando parla del materialismo storico come “historicismo integral”. L’espressione, riconosce, è infelice ed è portatrice di equivoci: in realtà Gramsci intende con essa la sintesi di molteplici determinazioni, ciascuna delle quali esprime il ritmo della sua propria storia. Con ciò è respinto il quadro interpretativo in cui Althusser aveva inserito Gramsci, lo storicismo che della “contemporaneità

<sup>25</sup> Portantiero (1981, 178).

<sup>26</sup> Portantiero (1981, 178-179).

dei presenti” in cui viene relativizzato il presente eterno del sapere assoluto. Ed è respinto attraverso il riferimento all'*Introduzione del 1857* in cui Marx scrive:

Il risultato al quale perveniamo non è che produzione, distribuzione, scambio, consumo siano identici, ma che essi rappresentino tutti dei membri [*Glieder*] di una totalità [*Totalität*], differenze nell'ambito di un'unità. La produzione abbraccia e supera tanto se stessa, nella determinazione antitetica della produzione, quanto gli altri momenti [*Momente*]. Da essa il processo [*Prozeß*] ricomincia sempre di nuovo. Che lo scambio e il consumo non possano essere l'elemento che abbraccia e supera gli altri, è cosa che va da sé. Altrettanto si dica della distribuzione in quanto distribuzione dei prodotti. Come distribuzione degli agenti della produzione, poi, essa stessa è un momento della produzione. Una produzione determinata determina quindi un consumo, una distribuzione, uno scambio determinati, nonché *i determinati rapporti tra questi diversi momenti*. Indubbiamente, anche la produzione, nella sua forma *unilaterale*, è da parte sua determinata dagli altri momenti. Quando per es. il mercato, e cioè la sfera dello scambio, si estende, la produzione cresce in estensione e si divide più profondamente. Se muta la distribuzione, la produzione si modifica; per es., quando si verifica una concentrazione del capitale, una diversa distribuzione della popolazione tra città e campagna, ecc. Infine, i bisogni del consumo determinano la produzione. Tra i diversi momenti si esercita un'interazione [*Es findet Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momentet statt*]. E questo avviene in ogni insieme organico [*bei jedem organischen Ganz*].<sup>27</sup>

Il termine “insieme organico”, “cojunto organico” nella lingua di Portantiero, avrà una grande importanza nella sua rilettura. Quello che tuttavia rimane celato in questo riferimento a Marx è la fondamentale mediazione di Althusser che parla espressamente del concetto di *Gliederung* in Marx come articolazioni di differenti temporalità: la rilettura che Portantiero propone di Marx è profondamente permeata dei concetti elaborati nel quarto capitolo dell'*Oggetto del Capitale*, “I difetti dell'economia classica. Abbozzo di concetto del tempo storico”, ed in particolare del concetto che ne è la chiave di volta, il concetto di temporalità differenziale. È precisamente perché la struttura è un intreccio di temporalità, una congiunzione (*Verbindung*) complessa di elementi che si struttura in una *Gliederung* di relazioni con una determinata articolazione, che essa ha in realtà la natura di una congiuntura:

[...] è nell'unità specifica della struttura complessa del tutto – scrive Althusser – che dobbiamo pensare il concetto di questi cosiddetti ritardi, anticipi, residui, disuguaglianze di sviluppo, che *co-esistono* nella struttura del presente storico reale: il presente della *congiuntura*. [...] Parlare di temporalità storica differenziale significa,

<sup>27</sup> Marx, Engels (1983, 34 / 187-188).

dunque, obbligarsi assolutamente a situare il luogo e a pensare, nella sua specifica articolazione, la *funzione* di un certo elemento o livello nella configurazione attuale del tutto; significa determinare il rapporto di articolazione di questo elemento in funzione degli altri elementi, di questa struttura in funzione di altre strutture, cioè obbligarsi a definire che ciò che è stato chiamato la sua *surdeterminazione* o la sua *sottodeterminazione*, in funzione della struttura di determinazione del tutto; significa obbligarsi a definire ciò che in un altro linguaggio potremmo chiamare l'*indice di determinazione*, l'*indice d'efficacia* da cui l'elemento o la struttura in questione sono attualmente caratterizzati nella struttura d'insieme del tutto. Per *indice d'efficacia*, possiamo intendere il carattere di determinazione più o meno dominante o subordinato, dunque sempre più o meno "paradossale", di un elemento o di una struttura data all'interno del meccanismo attuale del tutto. E questo non è altro che la teoria della congiuntura indispensabile alla teoria della storia.<sup>28</sup>

### 3. Gramsci teorico della congiuntura

Riprendiamo ora il filo dell'interpretazione di Portantiero: egli intende lo storicismo integrale di Gramsci alla luce della temporalità differenziale althusseriana. La storia in questo quadro è la condizione di possibilità della ricostruzione dell'articolazione delle determinazioni, lo strumento "che permette di leggere tanto "l'evento" quanto la "struttura", nella sua forma congiunturale, cioè come "momento attuale" delle contraddizioni sociali, come "dialettica della totalità concreta", con le parole di Kosik"<sup>29</sup>. Non si tratta di offrire una lettura ingenua della congiuntura, una lettura semplicemente descrittiva: si tratta, attraverso il ricorso a Gramsci, di approfondire la questione del rapporto tra struttura ed evento. Portantiero cita Pierre Vilar secondo cui manca la teoria dell'articolazione tra funzionamento globale della società e incubazione degli eventi: il ricorso al contributo di Gramsci non deve farci cadere nella "creencia ingenua en resolverlo"<sup>30</sup>, deve piuttosto servire a porre il problema nei termini corretti.

L'argomentazione di Portantiero si sviluppa attraverso due punti decisivi:

- 1) la ricostruzione delle linee generali dell'apparato concettuale di Gramsci a proposito dell'articolazione di base e sovrastruttura;
- 2) il suo possibile uso per la costruzione di una scienza politica.

---

<sup>28</sup> Althusser (1996, 293).

<sup>29</sup> Portantiero (1981, 179).

<sup>30</sup> *Ibidem.*

### **3.1. La ridefinizione gramsciana del materialismo storico**

Il secondo paragrafo del saggio di Portantiero approfondisce precisamente la rielaborazione gramsciana del materialismo storico a partire dall'individuazione di tre temi centrali del suo discorso:

1) la preoccupazione, nel campo dell'analisi della situazione, per le *condizioni sufficienti* che la producono, al di là della "determinazione in ultima istanza che la contiene";

2) la comprensione di ogni società come un *concreto* storico, come un prodotto complesso che si condensa come sistema egemonico e non semplicemente come "modo di produzione" o come "formazione sociale", intendendo quest'ultima come "intreccio [*entrelazamiento*] di più modi di produzione";

3) infine come nota metodologica, l'insistenza su ciò che "weberianamente" potremmo qualificare come lo spostamento da una problematica che cerca di "dedurre" gli eventi particolari da leggi generali a un'altra che pretende di catturare "connessioni causali concrete", che rinviano sì a leggi generali, ma intese come limiti di variazione possibile dei fenomeni presi in considerazione.<sup>31</sup>

Nello sviluppo di questi temi Gramsci elabora, secondo Portantiero, "una batteria di concetti pertinenti"<sup>32</sup>, che tuttavia non sono stati sufficientemente sviluppati perché si possano articolare in un "sistema di proposizioni" e dunque funzionano da "indicazioni per la ricerca, regole euristiche"<sup>33</sup>. Questi concetti non emergono tanto nelle analisi particolari, come quelle sulla Questione meridionale o sul Risorgimento, ma nella misura in cui il nucleo del suo discorso pone "la questione delle relazioni – organiche e anche analitiche – tra struttura e sovrastruttura"<sup>34</sup>. Punto cruciale attorno a cui si snoda tutta la riflessione gramsciana, critica del riduzionismo economicista, scrive Portantiero citando Gramsci, "non solo nella teoria della storiografia ma anche e specialmente nella teoria e nella pratica politica"<sup>35</sup>.

L'analisi delle congiunture, nel linguaggio di Gramsci, l'"analisi delle situazioni", come "incrocio [*cruce*] di temporalità specifiche, come risultato del grado ineguale dello sviluppo delle distinte "relazioni di forze" si presenta come

l'analisi, all'interno dell'"evento", dei limiti posti dai dati [*por los datos*] della "struttura" combinati con l'efficacia specifica attraverso cui agisce – come accelerazione o come blocco – l'articolazione complessa delle sovrastrutture.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> Portantiero (1981, 180).

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> Ivi, 180-181.

<sup>36</sup> Ivi, 181.

Gramsci “teorico della congiuntura” è dunque, secondo Portantiero, un antidoto contro una certa lettura della *Prefazione del '59* in cui la struttura è l'essenza della società civile e le sovrastrutture come fenomeno, lettura che ha avuto sia una variante socialdemocratica che stalinista: è il concetto di “blocco storico”, espressione che Gramsci riprende da Sorel, che gli permette di “rendere conto del rapporto organico tra queste due aree di relazioni come chiave della dialettica sociale”<sup>37</sup>. Aggiunge Portantiero:

vi è un rifiuto espresso di alcune “metafore” marxiane utilizzate [*vertidas*] nella prefazione citata che sono state la base metodologica del riduzionismo, incapace di superare la causalità meccanica o la sua correzione inadeguata [*retoque inadecuado*]: la causalità funzionalista dell’“azione reciproca”.<sup>38</sup>

Gramsci sottolinea espressamente l'insufficienza del passaggio marxiano sull'economia come anatomia della società civile, sottolineando il fatto che si tratta di una semplice metafora volta a costruire un parallelo tra le scienze naturali e il marxismo, popolare certo, ma che finisce per rendere impensabile il cambiamento se non sotto forma di un evolucionismo volgare. Portantiero ritiene che sia proprio questa critica che colloca di fatto Gramsci di fronte alla possibilità di ridefinire completamente una problematica teorica che è stata fonte permanente di equivoci, da una parte nel senso di una riduzione economicista dall'altra nel senso della confusa dialettizzazione engelsiana del “larvato sostanzialismo che presiede alla metafora architettonica”<sup>39</sup>.

Scrive Portantiero:

La proposta di Gramsci – molto più un programma che un sistema [*desarrollo*] si inserisce [...] dal punto di vista logico nelle note metodologiche della *Introduzione del '57* alla *Critica dell'economia politica* (testo marxiano che tuttavia Gramsci non cita nei *Quaderni*), in cui la metafora “spaziale” non appare e la realtà sociale è vista come una “totalità organica” la cui conoscenza implica una elaborazione a spirale verso cerchi sempre più “concreti”, cioè più complessi di determinazioni multiple [*más complejos de determinaciones múltiples*].<sup>40</sup>

Nell'*Introduzione del '57* Marx che, come ricorda Portantiero, aveva appena riletto la *Logica* di Hegel, definisce con precisione il modo in cui in

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> Ivi, 182. Portantiero si riferisce ad una serie di lettere del vecchio Engels in cui si parla di *Wechselwirkung* tra struttura e sovrastruttura, benché sia tenuta ferma la “determinazione in ultima istanza” della struttura. Cfr. Morfino (2018, 129-157).

<sup>40</sup> Portantiero (1981, 182).

una totalità si articolano i differenti livelli del reale, ed in particolare sulla relazione nella sfera economica tra i differenti livelli della produzione, distribuzione, commercio e consumo, in cui Marx parla dell'azione reciproca che ha luogo sempre negli insiemi organici [*conjuntos orgánicos*]<sup>41</sup>. Secondo Portantiero la tematizzazione gramsciana delle relazioni tra struttura e sovrastruttura si installa in questo spazio:

[struttura e sovrastruttura] costituiscono una "unità organica" ("unità dei contrari e dei distinti") da cui si può astrarre solo metodologicamente. Il concetto di "blocco storico" comprende [*aprehende*] pienamente questa unità "in quanto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, benché questa distinzione di contenuto e forma sia puramente didascalica, posto che le forze materiali non sarebbero concepibili senza forma e le ideologie sarebbero capricci individuali senza forze materiali" (M.S. 58). Se in quanto concetto il blocco storico implica l'unità (come sviluppo "interrelativo e reciproco", M.S. 228) tra struttura e sovrastruttura, quando allude a una realtà storica concreta [*cuando alude a la realidad historica que recorta en el tiempo*], un "blocco storico" è il risultato di un gioco di relazioni di forze sociali, articolato sistematicamente attraverso l'egemonia che il gruppo sociale esercita sull'insieme [*conjunto*].<sup>42</sup>

Riprendendo le parole della *Prefazione del '59* Portantiero afferma che la struttura pone due limitazioni al movimento sociale:

- 1) Nessuna società si propone compiti per la cui soluzione non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti o non stiano, almeno, in via di apparizione e sviluppo.
- 2) Nessuna società sparisce [*desaparece*] e può essere sostituita se prima non si sono sviluppate tutte le forme di vita che sono implicite nelle sue relazioni (Mach 67).<sup>43</sup>

E aggiunge:

tuttavia questa definizione come elemento duraturo, misurabile, che determina limiti, non sembra esaurire la presentazione che Gramsci fa del concetto. La struttura, nella concezione marxista, non è come crede Croce un "dio occulto", un noumeno (Mach 34). E in un'altra nota aggiunge: "se il concetto di struttura è concepito in

<sup>41</sup> Ivi, 182-183.

<sup>42</sup> Ivi, 183.

<sup>43</sup> Ivi, 184. Si tratta della riscrittura gramsciana di questo passaggio di Marx: "Una formazione sociale non perisce finché non siano sviluppate tutte le forze produttive per la quale essa offra spazio sufficiente; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Pertanto l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione" (Marx, Engels 1961, 9 / 131).

modo speculativo, si trasforma certamente in un 'dio occulto'; ma la verità è che non deve essere concepito speculativamente ma storicamente, *come l'insieme* [conjunto] *delle relazioni sociali in cui si muovono e operano gli uomini reali*, come un insieme [conjunto] che può e deve essere studiate con il metodo della 'filologia' e non della 'speculazione'" (M.S. 190). La struttura non è "qualcosa di immobile e assoluto", ma "la realtà stessa in movimento" (M.S. 229). E nello stesso paragrafo aggiunge: "l'affermazione delle *Tesi su Feuerbach* sull'educatore che deve essere educato' non concepisce una relazione necessaria di reazione attiva dell'uomo sulla struttura, affermando l'unità del processo reale?"<sup>44</sup>

La chiave teorica dell'articolazione di struttura e sovrastruttura, articolazione che si esprime in un blocco storico, è secondo Portantiero il concetto di egemonia. Il concetto di blocco storico permette di pensare come unitario ciò che nella tradizione marxista è stato pensato in modo dualistico, finendo nell'economicismo o nell'ideologismo, a seconda di quale dei due elementi viene privilegiato. In questo senso è decisiva, e Portantiero lo sottolinea, la risemmatizzazione gramsciana del concetto di "società civile":

integrano lo Stato capitalista, come "trincee" che lo proteggono dall'irruzione dell'elemento economico immediato, l'insieme [conjunto] di istituzioni chiamate "private", raggruppate nel concetto di società civile e che corrispondono alla funzione dell'egemonia che il gruppo dominante esercita sulla società. Famiglia, chiesa, scuola, sindacati, partiti, mezzi di comunicazione di massa, sono alcuni di questi organismi definiti come lo spazio in cui si struttura l'egemonia di una classe, ma anche dove si esprime il conflitto sociale. Sono le strutture della società civile, *lo scenario della lotta politica di classi*.<sup>45</sup>

In altre parole, la politica non deve essere pensata come essenza ma come momento superiore della totalità dei rapporti di forza sociali:

Se – aggiunge Portantiero – per analizzare le condizioni di funzionamento di un sistema egemonico si deve prendere in considerazione l'economia come sua "determinazione in ultima istanza", per operare la sua destrutturazione il cammino è inverso: l'elemento dominante sono i conflitti sul piano della politica.<sup>46</sup>

Vi è dunque in Gramsci una definizione ampia di Stato che identifica quest'ultimo con la sovrastruttura. L'egemonia si esprime in apparati egemonici che articolano il sistema egemonico:

---

<sup>44</sup> Portantiero (1981, 184).

<sup>45</sup> Ivi, 186.

<sup>46</sup> Ivi, 186.

L'egemonia si esprime come esistenza "reale", storica, a partire da apparati egemonici (le istituzioni della società civile) che nel loro insieme [*en conjunto*] articolano, come particolarità, ogni società e ognuna delle sue tappe come "sistema egemonico"<sup>47</sup>.

### **3.2 Una scienza della politica?**

Come unità di analisi per la teoria e la pratica politica una società storica non è, secondo Portantiero, né un modo di produzione né una formazione sociale (come articolazione di modi di produzione), bensì un sistema egemonico, cioè una totalità concreta i cui elementi costitutivi sono ordinati in una combinazione specifica di cui il potere politico costituisce il fattore di coesione. Tuttavia, l'analisi della congiuntura all'interno del sistema egemonico presuppone un passo ulteriore, ossia la determinazione "del livello specifico di sviluppo (ineguale) delle relazioni di forza nei distinti livelli che compongono la totalità sociale"<sup>48</sup>. Per suffragare la sua lettura Portantiero cita questo importante passaggio di Gramsci:

Uno studio sulla forma in cui si devono analizzare le "situazioni", ossia la forma in cui si devono stabilire i diversi gradi di relazioni di forza, può prestarsi ad una esposizione elementare di scienza e arte politica, intesa come un insieme [*conjunto*] di canoni pratici di ricerca e di osservazioni particolari, utili per sottolineare l'interesse per la realtà effettiva e suscitare intuizioni politiche più rigorose e vigorose.<sup>49</sup>

Portantiero fa notare che questa frase precede gli appunti sulle "Analisi di situazioni" in cui Gramsci distingue tra i differenti momenti o gradi di queste:

1) relazioni di forze sociali (rinviate al concetto di struttura: relazioni di produzione; gruppi sociali);

2) relazioni di forze politiche (omogeneità e organizzazione dei gruppi) che può essere divisa in livelli: economico-corporativo, economico-sociale e politico. Quest'ultimo marca il "netto passaggio dalla struttura alla sfera delle sovrastrutture complesse", il momento dell'egemonia.<sup>50</sup>

Questi momenti, nota ancora Portantiero, sono articolati attraverso una duplice combinazione: orizzontale secondo classi, verticale secondo

---

<sup>47</sup> Ivi, 187.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Ivi, 187.

<sup>50</sup> Ivi, 187-188.

regioni. E ancora, queste relazioni interne allo Stato-nazione si combinano in un modello ancora più complesso.

Tuttavia, è dalle relazioni sociali nazionali che deve prendere avvio l'analisi. Portantiero cita nuovamente Gramsci:

“In realtà la relazione ‘nazionale’ è il risultato di una combinazione originale, unica (in certo senso) che deve essere concepita nella sua originalità e unicità se si desidera dominarla e dirigerla [...] La classe dirigente merita questo nome solo in quanto interpreta esattamente questa combinazione, della quale essa stessa è una componente. [...] Il concetto di egemonia è quello in cui si annodano le esigenze di carattere nazionale [...]” (Mach 148-149).<sup>51</sup>

Passaggio fondamentale che Portantiero commenta in questi termini:

Articolazione complessa di relazioni sociali diverse con temporalità proprie, una congiuntura all'interno di un sistema egemonico contiene, dialetticamente, gli elementi della sua destrutturazione. L'altra faccia della teoria gramsciana della società come sistema egemonico è la sua teoria della crisi come lotta controegemonica. Quando si può dire che un sistema è entrato in crisi? Solo quando questa crisi è sociale, politica, “organica”. Solo, infine, quando si presenta una crisi di egemonia, “crisi dello Stato nel suo insieme” (Mach. 77).<sup>52</sup>

Portantiero precisa che la crisi di egemonia non necessariamente è innescata da una crisi economica, anche se quest'ultima può creare un terreno più favorevole. Tuttavia la rottura dell'equilibrio delle forze non è mai l'effetto di cause meccaniche immediate, ma va pensata sempre attraverso il filtro di conflitti che riguardano rapporti di forze politici.

Dato questo quadro, Portantiero conclude affrontando il possibile rischio di storicismo che affetterebbe il pensiero gramsciano:

La considerazione di questo tema ci conduce ad un punto centrale della polemica di gramsciana contro l'unilateralità economicista: quella della sua attitudine di fronte al problema della previsione in politica e in generale di fronte alla categoria di legge nelle scienze sociali. [...] Prevedere significa “agire” sulla realtà con un programma ed è quest'aspetto “soggettivo” della previsione che la rende forte [*la hace fuerte*]. Una determinata concezione del mondo (e questo vale anche per il materialismo storico) può identificare meglio di altre gli elementi fondamentali della congiuntura analizzata ma “non contiene in se stessa un potere superiore nella capacità di previsione”.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Ivi, 188.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Ivi, 188-189.

E aggiunge, citando un celebre passaggio gramsciano:

In realtà si può prevedere “scientificamente” la lotta ma non i suoi momenti concreti, i quali possono essere solo il risultato di forze contrastanti, in continuo movimento, mai riducibili a quantità fisse, posto che in esse la quantità diventa qualità (M. S. 139).<sup>54</sup>

Portantiero che sarebbe erroneo identificare il pensiero gramsciano con uno storicismo nella misura in quest’ultimo postula l’impossibilità di scoprire delle regolarità nei fatti sociali. Portantiero cita nuovamente Gramsci:

Certamente la filosofia della prassi si realizza nello studio concreto della storia passata e nell’attuale attività di creazione di nuova storia. *Tuttavia, si può fare teoria della storia e della politica, posto che certo i fatti sono sempre individuali e mutevoli nel flusso del movimento storico, ma i concetti possono essere teorizzati. Altrimenti non si potrebbe nemmeno sapere che cos’è il movimento o la dialettica e si cadrebbe in una nuova forma di nominalismo* (M. S. 129).<sup>55</sup>

Vi è di certo il rifiuto di schemi preordinati di lettura della realtà, ma anche di un nominalismo radicale che la individualizza al punto da rendere del tutto imprevedibile il suo flusso. Precisamente tra questi due estremi si trova quella che Portantiero chiama *análisis de coyuntura*: un’analisi della congiuntura permette di formulare una previsione e Gramsci fornisce una sorta di canone metodologico, di strumenti concettuali necessari per produrre questa analisi, strumenti che Portantiero individua in specifico nei paragrafi dedicati alle situazioni e ai rapporti di forze:

Ciò che Gramsci propone alla fine è un quadro di riferimento teorico per salvare [*rescatar*] le relazioni tra “base” e “sovrastruttura” come momenti articolati di una “totalità organica”, per cui la congiuntura appare come un prodotto complesso di molteplici determinazioni di origine diversa, in cui le relazioni sociali oggettive acquistano, come punto di partenza, un peso maggiore ma non il carattere di determinazione immediata. Non esiste necessità aprioristica per l’esito di una congiuntura, al di fuori della prassi storica.<sup>56</sup>

E conclude con le parole di Gramsci:

L’osservazione più importante da formulare [*plantear*] a proposito di ogni analisi concreta di relazioni di forza è la seguente: che tali analisi non possano e non debbano convertirsi in fini in se stesso (a meno che non si scriva un capitolo di storia del pas-

---

<sup>54</sup> Ivi, 190.

<sup>55</sup> Ivi, 190.

<sup>56</sup> Ivi, 192.

sato) e che acquistino significato soltanto in quanto servano per giustificare un'azione pratica, una iniziativa di volontà. Essi mostrano quali sono i punti di minor resistenza in cui la forza della volontà può essere applicata nel modo più fruttifero (*Mach.* 75).<sup>57</sup>

#### 4. Conclusione

La lettura che Portantiero offre della teoria gramsciana in questo breve testo è davvero sorprendente. Non solo valorizza aspetti dell'opera di Gramsci su cui la critica successiva si soffermerà ampiamente, ma li mette in connessione, sotterraneamente, senza esplicitarlo, con la teoria della temporalità differenziale, cuore teorico di *Leggere il Capitale*. Straordinaria operazione teorica, condotta dall'esilio messicano durante la dittatura, consente di leggere non solo un "nuovo" Gramsci, ben prima che la diffusione dell'edizione critica di Gerratana<sup>58</sup> e gli studi filologici successivi cominciassero a renderlo visibile per tutti, ma anche un "nuovo" Althusser, quando ancora nemmeno si sospettava quali tesori nascondesse il suo archivio. Oltre la lettura storicistica di Gramsci e quella strutturalista di Althusser, letture che evidentemente non sono puri fraintendimenti ma sono ben radicate nella materialità dei testi, Portantiero ci conduce su una strada in cui il dialogo tra i due teorici diventa estremamente proficuo: la teoria della congiuntura ed i concetti necessari per svilupparne l'analisi.

#### Bibliografia

- Althusser L. (1965), *Pour Marx*, Paris: Maspero; tr. it. *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Milano: Mimesis, 2008.
- (1967), *La revolución teórica de Marx*, tr. sp. di M. Harnecker, México: Siglo XXI editores.
- (1996), *L'objet du Capital*, in Id. et al., *Lire le Capital*, Paris: PUF; tr. it. *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Milano: Mimesis, 2006.
- Engels F., Marx K. (1983), *Einleitung zu den Grundrissen*, in Engels F., Marx K., *Werke*, Bd. 42, Berlin: Dietz Verlag; tr. it. in Marx K., *Per la critica dell'economia politica*, di E. Cantimori Mezzomonti, Roma: Editori Riuniti, 1969.

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> L'edizione Gerratana è del 1975, Portantiero la conosce e la utilizza nel corso del volume, ma non nell'ultimo articolo, per il quale fa riferimento solo alla traduzione in castigliano dei due volumi curati da Togliatti-Platone su Machiavelli e sul materialismo storico entrambe del 1975.

*Il Gramsci teorico della congiuntura di Juan Carlos Portantiero*

- (1961) *Vorwort*, a *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, in Marx K., Engels F., *Werke*, Berlin: Dietz; tr. it. in Engels F., Marx K., *La concezione materialistica della storia*, a cura di N. Merker, Roma: Editori Riuniti, 1988.
- Frosini F. (2015), *Surdeterminazione, egemonia e storia: il Gramsci "althusseriano" di Juan Carlos Portantiero ("Los usos de Gramsci")*, in "Décálogos", 2, 1: 1-19.
- Morfino V. (2018), *La Wechselwirkung in Marx ed Engels*, in "Quaderni materialisti", 17: 129-157.
- Portantiero J.C. (1981), *Los usos de Gramsci*, México: Folios Ediciones.



# El problema de la temporalidad plural en Álvaro García Linera

Ramiro Parodi

## *The Problem of the Plural Temporality in Álvaro García Linera*

**Abstract:** The article aims to introduce the problem of plural temporality in the work of Álvaro García Linera as a contribution to 21st century Marxism. The proposal is to define plural temporality as a problem of materialist tradition based on the reflections of Vittorio Morfino and Natalia Romé. We mention four characteristics that seem fundamental to us since they return in the work of García Linera: 1) the repositioning of a theory of time as non-contemporary; 2) it is a materialist tendency in philosophy that does not seek to “disprove” the myths but to produce a critique that, pointing out their ideological character, thinks the form of their unity as a problem in itself; 3) the possibility of thinking of a story as a “process without a subject or ends”; 4) a reflection on the way in which the capitalist mode of production affects time through its own complex temporality. The place that this question has in the Marxist tradition is specified from the review of some texts of Marx in order to show that it is an ever-present problem but that requires a reading operation. Having made this detour, we introduce ourselves into the work of García Linera, following the coordinates, features and examples mentioned and locating how the introduction to the Kovalevsky notebook and the presentation of the book *Community, nationalism and capital* are texts in which the problem of plural temporality as “multilinear” temporality appear as a contribution that allows developing the Marxist theory at the same time as placing a reading of the historical present in political terms.

**Keywords:** Plural Temporality; Marx; García Linera; Latin American Marxism; Kovalevsky Notebook.

## 1. Introducción

“La cuestión de la temporalidad plural ha sido un tema decididamente marginal en la tradición marxista, dominada en gran medida por una filosofía de la historia universal y por la hegemonía de un tiempo único”<sup>1</sup>. De este modo, Vittorio Morfino introduce una cuestión subterránea de la

---

\* IIGG-CONICET (ramiro.parodi@hotmail.com; ORCID: 0000-0002-8331-1343).

<sup>1</sup> Morfino (2013, 14).

tradición marxista: ¿hay otro tiempo que el tiempo progresivo, sucesivo y lineal que diversos pasajes de la obra de Marx reponen?

La temporalidad plural es el nombre a partir del cual se recupera una problemática del tiempo histórico a través de una lectura de la propia tradición marxista. Estamos ante un ejercicio de lectura autocrítica de una teoría cuya condición vital radica en su capacidad de lidiar con su presente de un modo que reponga la complejidad de los procesos sociales, ideológicos, económicos, políticos y culturales que lo producen como su efecto.

El problema de la temporalidad plural en el marxismo convoca entonces a una revisión del canon marxista y marxiano con el fin de ubicar esta problemática allí donde aparece bajo otros nombres. Si enfatizamos en que se trata de un proceso de revisión es porque queremos distanciarnos de la idea de “descubrimiento”. La temporalidad plural no ha sido “descubierta” en los últimos años sino que lo que se ha hecho fue volver a determinados escritos con otras preguntas y posiciones teóricas las cuales han configurado una coyuntura teórica distinta. Como una nueva versión de la carta robada, la pregunta por la temporalidad plural o compleja siempre estuvo presente pero sin ser vista ya que estaba bajo otros nombres o, más importante aún, bajo condiciones coyunturales teóricas y políticas que impedían su surgimiento.

Si nos ubicamos al interior de la tradición del marxismo latinoamericano podemos encontrar una serie de preguntas que insisten tales como la de la “nación”<sup>2</sup>, la “dependencia”<sup>3</sup> o las “formaciones sociales”<sup>4</sup>. De distintos modos, estos conceptos traían aparejada una reflexión en torno a la teoría del tiempo histórico que es posible leer en el marxismo. En algunos casos aparecían bajo la crítica a la teleología, en otros a través de la impugnación de teorías economicistas que pensaban el subdesarrollo a través de un tiempo lineal y sucesivo y en otros por intermedio de la necesidad de reflexionar sobre la complejidad de modos de producción que se articulaban en una sociedad en particular sin respetar el ejemplo del caso inglés.

El objetivo de este escrito es presentar pasajes de la obra de Álvaro García donde la problemática de la temporalidad plural se hace presente. Creemos que a través del punto de vista de la temporalidad plural es posible precisar la ambivalencia del aporte lineriano al marxismo universal la cual radica en un ejercicio que es teórico y político al mismo tiempo. Para ello primero presentaremos una descripción del tiempo plural como temporalidad materialista intentando reconstruir el planteo de Morfino quien ubica este

<sup>2</sup> Aricó (1980).

<sup>3</sup> Lechner (1977).

<sup>4</sup> Ver: Zavaleta Mercado (2013 [1984]; 2013 [1982]).

problema en una serie de filósofos. Posteriormente nos concentraremos en el modo en el que la temporalidad plural puede ser leída en la obra de Marx para, bajo esas coordenadas teóricas, presentar la lectura de García Linera sobre Marx como un proceso de reflexión sobre el tiempo histórico.

## **2. Temporalidad materialista**

El modo en el que Morfino describe a la temporalidad plural comienza por la distinción de esta con el tiempo griego (representado en la figura del círculo) y el tiempo cristiano (representado en la figura de la línea). En el primero de los modelos estamos frente a una eterna repetición de lo mismo que funciona tanto para el tiempo cosmológico como para el tiempo histórico. En el segundo de los modelos se repone un tiempo unidimensional y sucesivo a partir de la novedad que implica el nacimiento de Cristo y la promesa del advenimiento de su reino. Lo relevante para nuestro planteo es que ambos paradigmas presentan al tiempo como un tiempo único. Ante estos dos paradigmas Morfino introduce, retomando el texto de Althusser, a “la única tradición materialista”<sup>5</sup>, una serie integrada por los pasajes en los que Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo<sup>6</sup>, Spinoza<sup>7</sup> y Darwin<sup>8</sup> pueden ser leídos como teóricos que otorgan las tesis filosóficas para desarrollar una teoría de la pluralidad de tiempos debido a que piensan a partir de la destitución de un tiempo único.

A través de la filosofía atomística de Epicuro es posible pensar la relación entre tiempo y movimiento a partir de una multiplicidad de movimientos. “La compleja tesitura de las cosas, la *textura rerum*, no es reducible a un tiempo único”<sup>9</sup>, señala Morfino leyendo a Lucrecio en clave materialista donde el tiempo no es otra cosa que el síntoma de la pluralidad de ritmos cuyo infinito entrelazamiento no otorga un fundamento absoluto.

Por su parte, Maquiavelo es susceptible de ser inscripto en esta serie debido a que su análisis de Roma privilegia el caso y el conflicto por sobre la forma que ha dado lugar o, dicho de otro modo, es un análisis de la forma que parte de la pluralidad de fuerzas que sostienen su unidad. Hay acá un énfasis por subrayar la reposición de una complejidad allí donde se imponen determinadas evidencias. También encuentra en la concepción misma

---

<sup>5</sup> Morfino (2013, 10).

<sup>6</sup> Ver: Morfino (2015; 2017).

<sup>7</sup> Ver: Morfino (2009).

<sup>8</sup> Ver: Morfino (2007).

<sup>9</sup> Morfino (2013, 11).

de la política maquiaveliana una reflexión sobre el horizonte histórico en tanto variaciones de tiempos entrelazados a partir de una pluralidad de ritmos.

Spinoza es otro de los nombres de esta tradición materialista que opera como sostén teórico de la pluralidad de tiempos. En principio por su crítica bíblica que da cuenta del estatuto imaginario de la temporalidad lineal en la narración del Libro. El concepto de sustancia aparece como el orden de las conexiones de la duración, entrelazamiento de ritmos que permiten conocer el tejido material de la historia del pueblo hebreo.

Darwin también es inscripto en esta tradición debido a que en su teoría del “tiempo es plural porque corresponde a la multiplicidad de fuerzas que se enfrentan en la lucha por la existencia”<sup>10</sup>. El principio de la evolución darwiniana es siempre ya plural debido a que interviene un complejo de relaciones. Darwin señala que la selección de una especie es producto de “muchas causas que operan en diferentes períodos de la vida y en diversas estaciones o en el curso de los años”<sup>11</sup>. La clave para Morfino está en que la selección no es la elección de un sujeto (la Naturaleza) ni la representación lineal de una totalidad sino el funcionamiento de una red de relaciones complejas.

Para el objetivo de este texto, la presencia de Darwin en esta corriente materialista donde se halla una posición a favor de una reposición compleja de la temporalidad histórica a partir de una teoría evolucionista es particularmente oportuno debido a que García Linera se interesa en varias publicaciones por los cuadernos etnológicos de Marx (como veremos a lo largo del texto) y, de hecho, fueron publicados durante su gestión en la vicepresidencia de Bolivia<sup>12</sup>. Se trata de un conjunto de anotaciones que Marx hizo sobre Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Henry Summer Maine y John Lubbock. Basta decir por ahora que se trata de cuatro etnólogos de corriente evolucionista darwinista. Volveremos sobre ello.

### 3. El tiempo plural y complejo en Marx: cuatro ejemplos

Como señalamos al principio, la tradición marxista no se destaca por reponer una forma de la temporalidad plural. Son diversos los textos de Marx donde una concepción del tiempo único, el tiempo de la historia universal,

---

<sup>10</sup> Morfino (2013, 13).

<sup>11</sup> Darwin (1859 cit. Morfino 2010, 181).

<sup>12</sup> Ver: Marx (2015).

es visible<sup>13</sup>. Sin embargo, no toda aparición del problema del tiempo histórico en Marx es reducible a la forma de la línea sucesiva.

Morfino retoma cuatro ejemplos que nos interesan presentar. El primero es la Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) donde la temporalidad plural es leída como el distinto desarrollo histórico en Francia, Alemania e Inglaterra. Es decir, a través de la presencia de casos de análisis concretos que demuestran variaciones.

El ejemplo da cuenta de la complejidad del problema. Por empezar, el texto comienza y desarrolla una crítica a la religión ya que “la crítica de la religión es la condición preliminar de toda crítica”<sup>14</sup>. Si seguimos el razonamiento de Morfino ya tenemos ahí un primer elemento de la temporalidad plural: la crítica a la religión como crítica al tiempo histórico lineal que repone. Pero el asunto adquiere mayor tesitura cuando el texto apunta a pensar las condiciones de la revolución en Alemania bajo la conjetura de un doble desfasaje entre su filosofía y su política. El presente político alemán es “anacrónico”<sup>15</sup> respecto a los “pueblos modernos”<sup>16</sup> o “avanzados”<sup>17</sup> (primer desfasaje) pero es también anacrónico respecto al desarrollo de su propia práctica filosófica (segundo desfasaje).

El primer desfasaje da cuenta de una complejidad temporal porque comprueba que no todos los presentes son contemporáneos. Es decir, que no todas las naciones avanzan al mismo ritmo. El segundo desfasaje muestra una temporalidad plural en el orden de las prácticas. Dicho de otro modo, el desarrollo de la práctica política no va a la par ni es un reflejo del desarrollo de la práctica filosófica. Ambos desfasajes aparecen abordados bajo la idea de cómo “plantearse problemas modernos”<sup>18</sup>. Lo que los une es la relación entre la práctica filosófica y lo externo a la nación alemana: “La filosofía jurídica y política de Alemania es la única historia alemana que está *a pari* con el moderno presente oficial”<sup>19</sup>. El diagnóstico parecería ser que la práctica filosófica alemana responde a un presente que no le es propio. Para Marx esto es un problema político ya que “el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas; la fuerza material debe ser aba-

---

<sup>13</sup> *El prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859), *El manifiesto del partido comunista* (1848) o incluso el *Anti-Dühring* (1877) de Engels.

<sup>14</sup> Marx (2016 [1844], 91).

<sup>15</sup> Ivi, 93.

<sup>16</sup> Ivi, 95.

<sup>17</sup> Ivi, 97.

<sup>18</sup> Ivi, 96.

<sup>19</sup> Ivi, 97.

tida por la fuerza material; pero también la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas”<sup>20</sup>.

En este fragmento de Marx la teoría de la temporalidad plural aparece bajo la forma de la multiplicidad de prácticas relacionadas de un modo complejo, “anacrónico”. Sin embargo, el texto parecería conservar la idea de un tiempo único con fases que se suceden mediante mayores o menores niveles de desarrollo. La práctica filosófica alemana descoloca el presente político de su nación. La Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) plantea la reposición de dos no contemporaneidades: la del primer desfase (Alemania no va al mismo ritmo que los pueblos modernos) y la del segundo desfase (la filosofía alemana está adelantada respecto a su práctica política). *Tenemos entonces un rasgo clave de la temporalidad plural: la reposición de una teoría del tiempo como no contemporáneo consigo mismo donde coexisten prácticas distintas con ritmos singulares.*

El segundo ejemplo que destaca Morfino como un pasaje donde el problema de la temporalidad plural puede ser ya leído en Marx es en el capítulo XXIV de *El Capital* (1867) donde la problematización de la “llamada” acumulación originaria aparece bajo el prisma de una multiplicidad de violencias que son procesos reales. Es decir, una multiplicidad de causas que nunca pueden ser reducidas a una “causalidad simple y transitiva”<sup>21</sup>.

Acá resulta pertinente destacar que la temporalidad compleja es una operación de lectura que se opone a una tendencia idealista o religiosa en la filosofía. Recordemos que en este capítulo Marx presenta un contrincante explícito:

Todo el proceso, pues, parece suponer una acumulación “*originaria*” previa a la *acumulación capitalista* (“*previous accumulation*”, como la llama Adam Smith), una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*. Esta *acumulación originaria* desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el *pecado original* en la teología.<sup>22</sup>

La reposición de la complejidad de procesos violentos (expropiaciones, despojos, leyes sanguinarias) y otros que no lo fueron pero que se relacionaron estrechamente con estos como el surgimiento del arrendatario capitalista, la revolución agrícola y el descubrimiento de nuevos mercados y mercancías produce una lectura histórica del caso inglés imposible de reducir al mito smithiano de una “elite diligente” y una “pandilla de vagos y

<sup>20</sup> Ivi, 99.

<sup>21</sup> Morfino (2013, 16).

<sup>22</sup> Marx (2004 [1867], 891), destacados del original.

holgazanes”<sup>23</sup>. Para Smith la “acumulación originaria” puede reducirse a un origen donde hay un “estado primitivo” con escasos procesos de intercambio, inexistente división del trabajo y en el que cada persona se autoabastece. Ese estado ideal sufre una ruptura cuando algunos, los “sobrios ahorradores”, comienzan a acopiar y otros, los “ociosos perezosos”, derrochan y no dejan nada tras de sí. El mito se concluye con una promesa redentora: el trabajo productivo y el gasto durable producirá la riqueza de las naciones.

La reposición de la complejidad temporal requiere de una lectura

contra-mítica que se afirma en una suerte de exterioridad ‘material’ que no es un afuera del espacio ideológico propiamente ni demanda una inversión del mito y la consecuente restauración de una autenticidad negada, sino la asunción del conflicto inherente a su unidad.<sup>24</sup>

Siguiendo a Romé, la crítica de Marx a Smith en el capítulo XXIV puede ser leída también como una crítica de la “simplificación temporal”<sup>25</sup> ya que repone acercamientos estructurales y coyunturales a la vez y evita la incorporación de una teoría del tiempo como “presente absoluto”<sup>26</sup> propia del mito idealista<sup>27</sup>. De este segundo ejemplo extraemos *otro rasgo de la temporalidad plural: es una tendencia materialista en la filosofía que no busca “desmentir” a los mitos sino producir una crítica que señalando su carácter ideológico piense la forma de su unidad como un problema en sí mismo a través de un movimiento de reposición histórica en tanto procesos conflictivos.*

Morfino presenta a los cuadernos etnológicos y el epistolario entre Marx y Vera Zasúlich como el tercer ejemplo de problematización del tiempo histórico en los textos de Marx. En este caso, la clave radica en el

---

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> Collazo y Romé (2021, 79).

<sup>25</sup> Ivi, 52.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> Romé recupera la distinción de Althusser (2015) entre la filosofía idealista y la materialista como tendencias para pensar operaciones de simplificación o complejización del tiempo histórico. Es precisamente en su lectura del capítulo XXIV donde algunas coordenadas teóricas de una teoría del tiempo histórico plural en clave marxista puede ser hallada: “La posición materialista entendida en clave althusseriana (cf. Romé, 2015), hunde sus raíces en la novedad teórica freudiana que expone el vínculo entre fantasía y represión inconsciente y en la novedad teórica marxista, que rompe con el mito del pequeño productor/ahorrista, al desarrollar su teoría de la acumulación originaria y rompe también con la noción teleológica del tiempo histórico, a partir de una concepción de la totalidad social como todo complejo sobredeterminado. En ambos casos, una conceptualización compleja, plural y no contemporánea de la temporalidad se pone en marcha” (Romé 2019, 210).

concepto de “comunidad primitiva” el cual expone un tiempo distinto al lineal sucesivo ya que

es cierto que la historia es sucesión pero también es estratificación de tiempos donde la Obshchina (comuna) no representa simplemente lo arcaico, y como tal un residuo del pasado condenado a perecer, sino un estrato temporal presente y activo, en este sentido, entonces, es la posibilidad real de una vía alternativa a la modernización capitalista occidental.<sup>28</sup>

Morfino apunta a que en estos textos es posible ver la intención de Marx por complejizar la idea de estadios o épocas de la historia para pensar a través de la categoría de “capas geológicas”<sup>29</sup>. Lawrence Krader, quien ha producido uno de los trabajos más valiosos sobre la obra tardía de Marx piensa la selección de los autores en clave de una problematización de la línea temporal.

Todos los etnólogos de que se ocupa Marx en estos cuadernos de apuntes eran evolucionistas. Ahora bien, no todos los etnólogos de entonces eran evolucionistas; de modo que la elección por Marx de a quién leer y extraer era por sí misma significativa. Marx tomó ideas evolucionistas, también a veces se opuso enérgicamente a ellas; en ambos casos el marco de referencias era para él evolucionista.<sup>30</sup>

Es pertinente aclarar acá que evolucionismo es una reposición temporal lineal que da cuenta de un movimiento. Por lo tanto, no estamos en el campo de la temporalidad plural en tanto multiplicidad de tiempos pero sí en el de la complejidad temporal. Esto por dos motivos: el primero es que se problematiza la idea misma de la línea y el segundo es que es un tiempo que para su análisis no parte de los elementos o los individuos sino de las relaciones o de los conjuntos. Señala Krader que

la evolución era para ellos un movimiento en el tiempo, que traza una línea de desarrollo. Para unos esta línea era una trayectoria, para otros una espiral, otros veían en ella la transición de un estado a otro; pero todos compartían la idea de que la evolución es un movimiento a lo largo de un lapso de tiempo. En vez de hablar de la evolución y de los individuos, lo hicieron de fenómenos generales, por ejemplo, las especies biológicas o la corteza terrestre.<sup>31</sup>

Estos extractos de Marx nos aportan una complejidad de la idea misma de tiempo ya que agregan que el tiempo de la evolución es “lo contrario de

---

<sup>28</sup> Morfino (2013, 17).

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Krader (2015, 247).

<sup>31</sup> Ivi, 248.

una evolución teleológica” aunque tampoco implica un control por parte del hombre. El desarrollo evolucionista concebido por estos etnólogos es “inconsciente, indeterminado y se halla fuera de nuestro control”<sup>32</sup>.

Como señalamos, esta concepción evolucionista aún arrastra el problema de concebir al tiempo como un tiempo único a través de la imagen de la línea. Sin embargo, el trabajo parte del análisis de casos de comunidades concretas lo cual permite pensar en distintos ritmos o cadencias introduciendo una complejidad en esa línea. Lo que fundamentalmente añade este ejemplo presentado por Morfino, *y este es el tercer rasgo de la temporalidad plural o compleja, es la posibilidad de pensar en una historia como un “proceso sin sujeto no fines”*<sup>33</sup>. *Es decir que no es el “hombre” o el “animal” la categoría para pensar la evolución, pero tampoco lo es un fin externo a esa historia. La teoría de la evolución biológica que estos autores retoman implica una primacía de las relaciones entre especies antes que un énfasis en estas.*

Podemos ver ahora con más claridad que los cuadernos etnológicos funcionan como puntos de encuentro entre la teoría de la temporalidad compleja y la obra de García Linera quien, como ya mencionamos retoma y publica los extractos ya mencionados sobre los etnólogos evolucionistas Morgan, Phear, Maine y Lubbock<sup>34</sup>.

El cuarto y último ejemplo que encuentra Morfino de la temporalidad plural en los textos de Marx es el de *El Capital*. Leyendo a Althusser señala que el tiempo de la producción económica no puede ser reducido al tiempo de la vida o de los relojes. “Se trata en cambio de un tiempo complejo y no lineal, tiempo de tiempos que debe ser construido a partir de la estructura propia de la producción, a través de sus diversos ritmos que marcan la producción, la distribución y la circulación”<sup>35</sup>.

Según Althusser, el tiempo marxista se opone al hegeliano el cual está fundado en la contemporaneidad y las sucesiones. El tiempo marxista permite pensar a la sociedad como “un todo complejo estructurado”. Es decir, a través de

---

<sup>32</sup> Ivi, 250.

<sup>33</sup> Althusser (1974, 73).

<sup>34</sup> De hecho, esta última publicación puede ser considerada un trabajo de archivo en torno al problema de la temporalidad plural ya que un sentido que aglutina fuertemente la selección de escritos es la problematización del tiempo como un tiempo único. Es posible ver esto también en otros extractos que no son los cuadernos etnológicos tales como los que menciona Morfino sobre el porvenir de la comuna rusa o los pasajes del Cuaderno Kovalevsky (que también aparecen en una publicación que García Linera hace en su militancia en el Ejército Guerrillero Tupak Katari).

<sup>35</sup> Morfino (2013, 17).

una no-contemporaneidad estructural, en donde por estructural entendemos el rechazo de un tiempo fundamental frente al cual los otros tiempos estarían adelantados o atrasados, pero junto con una precisa articulación de los tiempos en una determinada formación social (es decir, la autonomía de los niveles es relativa, pero no absoluta).<sup>36</sup>

El tiempo en *El Capital* resulta una combinatoria compleja de tiempos en el que se yuxtaponen el tiempo especializado y lineal de la producción y el tiempo cíclico del capital dinerario, mercantil y productivo. Estos tiempos coexisten de forma contradictoria produciendo un tiempo desequilibrado<sup>37</sup> o fuera de quicio (*out of joint*).

El cuarto ejemplo nos trae *otro rasgo de la temporalidad plural ya que produce una reflexión ya no sobre la historia sino sobre la forma en el que el modo de producción capitalista afecta al tiempo a través de su propia temporalidad compleja. Esto se debe a que en el capitalismo se dan de forma simultánea y no necesariamente armoniosa tiempos lineales, tiempos cíclicos y tiempos mixtos.*

Para finalizar esta primera parte podemos sintetizar la problemática de la temporalidad plural del siguiente modo: se trata de un campo de posiciones materialistas en la filosofía que complejizan las figuras del tiempo histórico como la del círculo o la línea. Al interior de la tradición marxista discute con la comprensión del tiempo hegemónica que es la del tiempo de la historia universal el cual es único, sucesivo y teleológico. Distintas regiones de los textos de Marx permiten adentrarse a esta problemática a través de un proceso de lectura.

La Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) permite ubicar la pregunta por la singularización del tiempo de los casos (Alemania, Francia e Inglaterra) a la vez que introduce el problema del tiempo de las distintas prácticas y la relación anacrónica entre ellas. Mientras que el capítulo XXIV señala la necesidad de producir una “lectura contra-mítica” que reponga la conflictividad de los procesos históricos al mismo tiempo que problematice la forma ideológica que produjeron como efecto. Los cuadernos etnológicos, a través del concepto de “comunidad primitiva” enriquecen la teoría de la temporalidad plural marxista porque aportan la pregunta por la duración del pasado en el presente como la de un tiempo sobre otro. La “comunidad primitiva” persiste en las comunidades analizadas por los etnólogos evolucionistas y muestra de qué modo esas relaciones de producción y procesos de trabajo se articulan con los propios del modo de producción capitalista. Los cuadernos etnoló-

---

<sup>36</sup> Ivi, 21.

<sup>37</sup> Morfino sugiere ver: Tombazos (1994).

gicos son también la inclusión de una teoría, la evolucionista darwiniana, para pensar a la historia como proceso sin sujeto ni fin sino a partir del conjunto de relaciones que le dan forma. Finalmente, *El Capital* introduce el problema de pensar en el modo en el que distintos tiempos, como los de la producción (la línea) y la circulación (el círculo), conviven de forma yuxtapuesta.

#### **4. El concepto de la complejidad: la sobredeterminación**

Morfino rescata a Althusser (junto a Ernst Bloch, Antonio Gramsci y Jacques Derrida) como a uno de los autores claves para pensar el desarrollo de una teoría de la pluralidad de tiempos en el marxismo. El concepto althusseriano de “sobredeterminación”, leído en la obra de Sigmund Freud (1991 [1900])<sup>38</sup>, permite desarticular la idea de un tiempo sucesivo al introducir la multideterminación jerarquizada que producen un efecto determinado.

“Sobredeterminación” es el nombre a partir del cual Althusser intenta discutir “la tentación mecanicista-fatalista en la historia del marxismo del siglo XIX”<sup>39</sup>. Se trata de un problema de orden teórico y político al mismo tiempo ya que una lectura simplificada del tiempo histórico del marxismo era condición necesaria para la composición de una racionalidad histórica “de finalismo apasionado”<sup>40</sup>. Esta posición reponía una lectura de la temporalidad bajo la determinación mecanicista de la economía como una regla de la historia universal. Así, la práctica teórica y la práctica política quedaban presas de este esquema que empobrecía la comprensión de los procesos históricos concretos al mismo tiempo que apaciguaba la organización política bajo la esperanza de que el desarrollo de la contradicción fuerzas productivas-relaciones de producción actúe por decantación a favor de la revolución. Queremos resaltar este aspecto de la complejidad que trae el concepto de sobredeterminación también porque García Linera observa un problema de índole similar cuando comienza a producir su crítica a la izquierda ortodoxa boliviana (Partido Comunista Boliviano -PCB- y Partido Obrero Revolucionario -POR-):

Que la universalización del trabajo, creada por primera vez en la historia humana por el capitalismo, abra las posibilidades materiales de una acción conjunta de las capacidades y necesidades humanas, no significa ni que el capital ha producido esta interdependencia social deliberadamente ni que la sola presencia de esa univer-

<sup>38</sup> Ver: Freud (1991 [1900]).

<sup>39</sup> Althusser (2011 [1962], 85).

<sup>40</sup> *Ibidem.*

salización vaya a crear la inminencia del comunismo. De hecho, estas malinterpretaciones están en el fondo de las actitudes de numerosos partidos e intelectuales que se proclaman marxistas y que se han desempeñado como fervientes aduladores del ‘progreso capitalista’ pues, según ellos, eso prepararía las condiciones para el tránsito al socialismo.<sup>41</sup>

Althusser señala la necesidad de pensar en “excepciones” y no en reglas. Las excepciones serían, en última instancia, la regla de la regla. Esto nos remite al señalamiento de Morfino, a propósito de la Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), donde destacaba la importancia de que una reposición compleja del tiempo histórico debe comenzar por los casos. Casos y excepciones funcionan como categorías que dan cuenta de la imposibilidad de establecer una regla universal al desarrollo de la historia. En este sentido, un pensamiento de la regla es un pensamiento religioso que reduce la complejidad del tiempo histórico en favor de un esquema simplificador.

La sobredeterminación es el nombre de la contradicción propiamente marxista, heredera esta de Hegel pero ni idéntica ni invertida. La contradicción sobredeterminada que Althusser propone leer en Marx es aquella que repone la relación Capital-Trabajo (fuerzas productivas-relaciones de producción) “siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce”<sup>42</sup>.

Romé y Collazo ha desarrollado la relación entre sobredeterminación y temporalidad del siguiente modo: “la categoría de sobredeterminación es la dimensión que permite establecer una relación compleja entre contradicción y temporalidad o, dicho en otros términos, recuperar una concepción materialista de la dialéctica”<sup>43</sup>. El concepto indica la complejidad que señalamos en el primer apartado en referencia a la lectura contra-mítica. Es decir, no se trata solamente de una multiplicidad de historias (no es posible reducir la complejidad temporal al problema de los casos solamente) sino de las intensidades propias de las prácticas de los procesos históricos y las relaciones que establecen entre sí, sumado a la crítica que a partir de esa reposición se establece sobre las operaciones ideológicas de simplificación de un tiempo puro o de inmediata inteligibilidad.

Nos interesaba destacar el aporte althusseriano<sup>44</sup> al problema de la temporalidad plural precisamente porque en la elaboración del concepto de

---

<sup>41</sup> García Linera (2008 [1999], 59).

<sup>42</sup> Althusser (2011 [1962], 86).

<sup>43</sup> Collazo y Romé (2020, 14).

<sup>44</sup> Ver: Romé (2021).

sobredeterminación se encuentran una serie de claves para pensar el modo en el que se presenta esta problemática en García Linera tales como: la imbricación o conjunción de teoría y política, la reposición de una contradicción sobredeterminada como clave de inteligibilidad de los procesos históricos concretos y la presencia de un adversario teórico que permite situar las coordenadas ideológicas de una coyuntura.

## **5. La temporalidad plural en García Linera**

Si por temporalidad plural entendemos también un modo de (re)leer a Marx es preciso delimitarnos a algunos de los textos de García Linera en particular. En otro escrito<sup>45</sup> hemos establecido cómo aparecía esta problemática a partir de la lectura del ex vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia sobre los textos de *El porvenir de la comuna rural rusa*<sup>46</sup>. Es necesario recordar que en la obra de García Linera la problemática de la temporalidad plural no aparece explicitada como tal (como en los casos de Morfino y Romé) sino mediadas por la problematización de ciertas lecturas y conceptos de Marx. En esta oportunidad nos detendremos en la Introducción al *Cuaderno Kovalevsky* (2015 [1989]) que escribe en el marco de su militancia en el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK)<sup>47</sup> y en la presentación del libro *Comunidad, nacionalismo y capital. Textos inéditos de Karl Marx* (2022 [2018]).

El núcleo de la crítica que convoca a la introducción y a la publicación de fragmentos del Cuadernos Kovalevsky en 1989 es de carácter político y busca situar una controversia con los partidos comunistas y socialistas en Bolivia. Radica en que los “marxistas” no habían entendido la cuestión nacional: la trayectoria de las comunidades agrarias, la formación de las clases agrarias, la fuerza de la identidad nacional en la elaboración de los imaginarios de las clases populares y las imprescindibles articulaciones entre las luchas obreras y las luchas indígenas para enfrentar la dominación capitalista y apuntalar la emancipación social. La conjetura de García Linera se funda en que una simplificadora lectura de la obra de Marx (condensada en la interpretación del Manifiesto comunista de 1848) asumió que antes del capitalismo europeo había existido un régimen feudal y que esta era la regla de todo proceso histórico. Este equívoco sobredeterminó la práctica política de muchos marxistas y militantes latinoamericanos quienes fueron

<sup>45</sup> Parodi (2022).

<sup>46</sup> Marx y Engels (1980).

<sup>47</sup> Ver: Iturri Salmón (1992).

a la búsqueda de señores feudales, siervos y pequeñas burguesías<sup>48</sup> en la colonia y la republica temprana. De este modo, “una teleología histórica sustituía el análisis concreto de la realidad concreta, y una teología política reemplazaba la comprensión de las contingencias de las luchas sociales”<sup>49</sup>.

Si bien el Cuaderno Kovalevsky no es uno de los cuadernos etnológicos de Marx porque, sencillamente, se trata de un historiador y no un etnólogo evolucionista como Morgan, Phear, Maine y Lubbock, sí es posible establecer una continuidad en dos sentidos. El primero es cronológico<sup>50</sup>. Este cuaderno se realiza en 1879, tres años antes de la redacción del prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto Comunista*, dos años antes del epistolario con Vera Zasúlich (comienza en 1881) y un año antes de la redacción de los cuadernos etnológicos (comienza en 1880). Es decir, son los textos del tercer ejemplo de Morfino donde aparece en Marx un interés por estudiar el desarrollo de las naciones periféricas y las comunidad (y observa distintos modos en los que el desarrollo convive con otras formas de organización del trabajo) mientras que explicita que no toda vía al comunismo debe seguir los pasos de Inglaterra. El segundo motivo es que en todos estos textos hay una continuidad del orden del sentido. Hay concep-

---

<sup>48</sup> “Las lecturas prevalecientes en las distintas corrientes izquierdistas de entonces reducían la existencia social de las colectividades a meras manifestaciones de clases sociales, en este caso campesinas. Y se ubicaba a los campesinos como un sector de la ‘pequeña burguesía’, históricamente condenada a desaparecer por el mismo desarrollo del capitalismo (...) y que debía supeditarse al mando obrero para asumir algún rol relevante en la sociedad. Esta ideología engeguecedora iba a contramarcha de la realidad del desempeño de los trabajadores del campo en las revoluciones sociales del siglo XX (Rusia, China, Vietnam...); era impotente para comprender el poderosísimo papel movilizador y unificador de las estructuras culturales de las clases subalternas (en este caso, de la identidad indígena aymara), y además, carecía de herramientas cognitivas para entender las formas de construcción de lo común desde la sociedad, las luchas en torno a lo común, como la comuna rural, presente aún de manera extendida en Bolivia y otras partes del mundo” (García Linera 2022 [2018], 115).

<sup>49</sup> Ivi, 118.

<sup>50</sup> Este argumento no debe producir una reducción cronológica de dicha problemática en la obra de Marx. El problema de la temporalidad plural no es una cuestión del “Marx tardío” o “último Marx”. El propio García Linera señala que los problemas trabajados en ese período, tales como la propiedad comunal y estatal, ya estaban en los *Grundrisse* que fueron escritos entre 1857 y 1858 y en *El Capital*: “esta concepción marxista de la diversidad del desarrollo histórico de los pueblos del mundo y su oposición trazar caminos progresivos y obligados de historia, ciertamente es ya una continuación de las ideas expresadas por Marx en la redacción de *El Capital* sobre las sociedades agrarias antiguas y, en particular, de los razonamientos desarrollados en los *Grundrisse* sobre las diversas sociedades que se desarrollaron con base en la comunidad originaria, como la formación económico social eslava, germánica, asiática, etc.” (García Linera 2015 [1989], 108).

tos, preguntas y problemas que insisten y uno de ellos es el de “comunidad primitiva”. El propio Krader señala que

tenemos en cuenta que el trabajo de Kovalevski sobre posesión comunitaria del suelo, extractado por Marx en 1879, debe ser considerado junto a estos materiales más tardíos [los cuadernos etnológicos]; así lo aconsejan tanto su contenido como su cercanía temporal con ellos<sup>51</sup>.

García Linera comienza subrayando el carácter crítico de la lectura de Marx sobre Kovalevsky. Es decir que Kovalevsky no funciona como un proveedor de datos o evidencias sino que se lo retoma críticamente con el fin de señalar sus equívocos y rescatar sus aciertos. Los equívocos versan sobre los pasajes en los que el historiador ruso suspende su investigación y avanza sobre supuestos que Marx considera que reducen la complejidad del problema en cuestión.

Estas observaciones de García Linera pueden ser identificadas en una serie de ejemplos: 1) “Marx rechaza las apreciaciones de Kovalevsky sobre unas supuestas ‘tendencias’ a la individualización de la propiedad y de la tierra comunal”, 2) “la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de ‘propiedad’ usado para Europa, para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser ‘alienada’”, 3) “Marx preferirá hablar de la comunidad como ‘dueña’ de las tierras y de los individuos trabajadores como ‘poseedores’ de ella”, 4) “el rechazo continuo de Marx al intento de Kovalevsky de aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de la India”, 5) “[Marx] se opondrá a sus intentos [los de Kovalevsky] de aplicar fácilmente los esquemas interpretativos válidos para Europa Occidental a una sociedad totalmente distinta y marcará la necesidad de entender, a partir de categorías ‘indias’, el desarrollo histórico de esa sociedad”<sup>52</sup>.

En esta reposición crítica de la lectura de Marx podemos ya ver trazos de una problemática sobre la temporalidad funcionando. Hay dos operaciones que están en juego. Una es la singularización de los procesos históricos (visible fundamentalmente en la crítica 2, 3 y 5 y en la división de los apuntes a partir de los casos de “las indias orientales inglesas”, “Argelia”) y la segunda es el rechazo a la “sucesión” temporal (visible fundamentalmente en la crítica 4 que se esgrime en contra de la tesis de Kovalevsky del “proceso de feudalización de la propiedad de la tierra en la India”). En todas ellas es posible ver la intención por pensar en otra forma del pasado (no todo pasado es feudal) y en otras formas de relación con la tierra (la tierra comunal no es “propiedad” sino “posesión” de las comunidades agrarias).

---

<sup>51</sup> Krader (2015, 236).

<sup>52</sup> García Linera (2015 [1989], 106).

Si tomamos a la temporalidad plural como una operación de lectura crítica de la ideología (tal como señala Romé al proponer una lectura contra-mítica) este último punto resulta ilustrativo. Distinguir “propiedad” de “posesión” es separar aquello que la ideología unifica. Es decir, la categoría de “propiedad” forma parte constitutiva del sentido de la formación ideológica jurídico-moral que es, al decir de Althusser<sup>53</sup>, una región fundamental de la Ideología de Estado Capitalista. Al operar una distinción terminológica entre “propiedad” y “posesión” lo que se hace es separar, en la práctica teórica, también la relación de esas comunidades de la línea temporal de la formación social capitalista y mostrar que allí está operando otro tiempo, el de las sociedades agrarias o comunales, cuyo vínculo con la tierra no responde estrictamente a la forma de “propiedad” del derecho liberal burgués.

Por otro lado, es visible el interés de Marx por las descripciones de Kovalevsky en torno a la “propiedad comunal”, “propiedad común”, la “explotación comunal del suelo” y la “comunidad familiar”. Se trata de distintos nombres que mencionan formas de organización del trabajo no capitalistas que tenderán a ser, en palabras de García Linera, “subsumidas” por distintos procesos históricos como la colonización.

Son sucesivas las menciones a lo que “se mantiene en propiedad común”<sup>54</sup> o a la “coexistencia”<sup>55</sup> como aquello que comienza a convivir de forma marginal con la propiedad privada. Cada caso de colonización permite pensar en una temporalidad compleja en la medida en la que son momentos donde más claramente se producen las tensiones entre aquello que existía en el orden de la propiedad y la organización del trabajo y aquello que comienza a imponerse.

La colonización puede ser pensada como otro momento de acumulación originaria porque reactiva el componente violento (represivo o jurídico) del capital. Las anotaciones al cuaderno Kovalevsky añaden una cuota de complejidad porque no permiten pensar en el reemplazo inmediato de un tipo de propiedad por otro sino en una transición que es singular (no se da igual en cada caso) y diversamente violenta.

---

<sup>53</sup> “El Derecho regula formalmente el juego de las relaciones de producción capitalistas, pues define a los propietarios, su propiedad (bienes), su derecho a ‘usar’ y a ‘abusar’ de su propiedad, su derecho a enajenar su propiedad con toda libertad, o el derecho recíproco a adquirir una propiedad. Como tal, el derecho tiene por objeto concreto las relaciones de producción capitalistas en la medida en que hace expresa abstracción de ellas” (Althusser 2015, 205).

<sup>54</sup> Marx (2015, 130).

<sup>55</sup> Ivi, 133.

Para el caso de la India, Marx retoma a Kovalevsky donde precisa el modo en el que las “tierras que no pertenecen a nadie”<sup>56</sup> comienzan a formar parte de la propiedad privada. Menciona cómo “la ley musulmana”<sup>57</sup> sobredetermina la propiedad de la tierra a través de la imposición del Islam. Enfatiza Marx que “el Imán, de acuerdo con el mismo ‘Hedaya’, tiene derecho después de la conquista de una tierra, a dividirla entre los musulmanes o sino a dejarla en las manos de sus dueños previos o de imponer un Kharadj sobre la última”<sup>58</sup>. Y, en el mismo intento de singularizar los procesos de conquista, refuta a Kovalevsky cuando este intenta señalar al período de dominación musulmana como parte de un “proceso de feudalización”<sup>59</sup>. Afirma Marx que “Kovalevsky encuentra feudalismo en el sentido de Europa Occidental. Kovalevsky olvida, dentro de otras cosas la servidumbre, que no hay en India, y que es un momento esencial”. Marx señala, y García Linera es un continuador en este sentido, que la evidencia de lo “feudal” anula la precisión del caso. Entre otras cosas, no permite distinguir entre campesinos no libres y libres, el carácter noble de la tierra y la ausencia de jurisdicción patrimonial. Lo “feudal” aquí es un síntoma de anulación de estas distintas capas temporales que son constitutivas del modo de desarrollo del capitalismo en la India.

El análisis del desarrollo de la propiedad privada se presenta como un conjunto complejo de procesos sobre la propiedad comunal de los campesinos quienes produjeron “toda una serie de levantamientos locales en contra de los ‘terratenientes’”<sup>60</sup>. En una suerte de reescritura del capítulo XXIV pero ahora desde el punto de vista de la periferia india, Marx observa que este desarrollo implicó “dar préstamos a campesinos a tarifas usurarias”<sup>61</sup>, impuestos, apropiación de tierras que no estaban siendo utilizadas, usura, la división y parcelación de las tierras comunes e imposiciones de leyes que acotaban la posibilidad de compra a los miembros de las comunidades.

Una aclaración, pertinente para el modo en el que García Linera lee estos apuntes, es que Marx señala que en la transición de la propiedad comunal a la propiedad privada, el proceso de trabajo sobre la tierra también presentó sus ambivalencias: “el sistema en el cual, la tierra cultivada en su

---

<sup>56</sup> Ivi, 136.

<sup>57</sup> Ivi, 139.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Ivi, 141.

<sup>60</sup> Ivi, 146. Marx, leyendo a Kovalevsky, recupera que “estas transformaciones de los propietarios comunales previos en cultivadores precarios de tierras gubernamentales, no quedó sin protestas” (ivi, 148).

<sup>61</sup> Ivi, 147.

conjunto es dividida dentro de sus miembros se llama ‘putidaree perfecto’, e ‘imperfecto’ a aquel en el cual la parte de las tierras cultivadas permanece en uso comunal”<sup>62</sup>. A esto se refiere García Linera cuando lee que la tendencia a unificar todos los tiempos preexistentes en la temporalidad del modo de producción capitalista se da en el proceso de trabajo inmediato que puede desarrollarse a través de la subsunción formal o real.

El otro caso que aparece en los cuadernos Kovalevsky es el de Argelia que se presenta como el ejemplo donde la forma arcaica de la propiedad de la tierra más ha durado. Las formas de propiedad son múltiples y responden a distintos períodos históricos. La propiedad individual encuentra en la ley romana una de sus principales influencias mientras que la propiedad colectiva se vincula con la presencia árabe.

La duración de la forma arcaica de propiedad de la tierra implica la extensión de un tipo específico de organización del proceso de trabajo. La conquista turca de fines del siglo XVI se presenta como el momento de interrupción o transición hacia otro modo de organización. Se produce una apropiación de las tierras comunales a través de la implementación de colonias militares que combatían los motines de la milicia local, surgen terratenientes privados que concentran la propiedad y se acrecientan los impuestos.

La economía francesa, bajo la ideología del progreso, consolida el régimen de propiedad privada, grava la tierra que no está cultivada y la de uso comunal y lanza decretos de apropiación estatal de la tierra. Se produce una “fiebre de especulación”<sup>63</sup> en torno a la compra de territorios por parte de inversionistas franceses privados cuyo efecto es el despojo de los clanes de la posesión de las tierras lo que posteriormente llevó a la disolución misma de los clanes.

Este trabajo sobre el caso indio y el argelino muestran continuidades y excepciones al caso inglés descrito en el capítulo XXIV sobre la “llamada” acumulación originaria. Al situarse desde el punto de vista periférico es posible complejizar aquel tratamiento que aparece en *El Capital* ya que lo que principalmente se observa es que el desarrollo del modo de producción capitalista requiere de la imbricación con otros modos de producción, formas de organización del trabajo y posesión de la tierra para avanzar por fuera del centro occidental. Esa imbricación es siempre ya compleja o sobredeterminada porque no supone esquemas previos al desarrollo material de su proceso. García Linera recupera este análisis de casos para pensar el

---

<sup>62</sup> Ivi, 151.

<sup>63</sup> Ivi, 159.

tiempo del capital en Bolivia. Desde esta óptica, el cuaderno Kovalevsky es un capítulo dentro del capítulo XXIV; amplía su análisis mostrando la complejidad de cada caso concreto: sus ritmos, sus duraciones y el solapamiento de procesos de diversas violencias.

## **6. Multilinealidad histórica, subsunción y el exceso de la política**

Decíamos al principio del apartado anterior que la temporalidad plural aparecía medida en la obra de García Linera. Una de las categorías que cumplen ese rol es el de “multilinealidad”. En el marco de este escrito esto nos remite inmediatamente a la digresión que hicimos sobre los etnólogos evolucionistas donde señalamos, siguiendo a Krader, que en ellos lo que se reponía era una diversidad de formas (lineal, espiral o transitivo) de un único tiempo. García Linera señala que lo que sucede en la lectura de Marx de Kovalevsky es otra cosa: es la reposición de una multiplicidad de líneas. Es decir, de una multiplicidad de tiempos.

Al resaltar la importancia de la publicación del cuaderno Kovalevsky García Linera enfatiza:

reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el contenido ‘multilineal’ de la historia que precede al capitalismo, o mejor, semejante a la de un espacio continuo y orientado, donde el devenir de los pueblos iniciando en un punto común, la comunidad primordial, ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a subordinar al resto de los cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiéndolos e imponiéndoles su propio devenir.<sup>64</sup>

La concepción plural del tiempo en García Linera indica que en Marx es posible leer que hay diversos cursos no capitalistas de la historia unificados por la tendencia del devenir histórico capitalista. Por lo tanto, el primer elemento importante de esta concepción multilineal de la historia es la existencia de distintos tipos de tiempos y, de ahí, la impugnación a una teoría mecánica y lineal de la historia en las que las “etapas” responden a una sola forma. Habría entonces un comienzo, la comunidad primordial, a partir del cual se produjeron múltiples vías de desarrollo que estarían siendo tendencialmente unificadas por el capitalismo.

García Linera insiste en que este esquema es en sí mismo “inicial” y “restringido”<sup>65</sup> ya que se encuentra limitado por el conocimiento que Marx

---

<sup>64</sup> García Linera (2015 [1989], 107).

<sup>65</sup> Ivi, 109.

tenía en su momento. El índice de la multilinealidad del tiempo son las formas de producción no capitalistas comunitarias que Marx comienza a incorporar a su teoría. Pero, como vimos, también señala que esta multilinealidad de tiempos está atravesada por una tendencia: “El capitalismo nace, y se expande hasta el día de hoy, sobre la preexistencia de distintas formas laborales no capitalistas que son progresivamente subsumidas, subordinadas a la lógica de la ganancia y la acumulación”<sup>66</sup>.

Subsunción es el concepto a través del cual García Linera lee la tendencia del tiempo histórico. La forma en la cual esa subsunción ocurre remite también a la descripción que hace Marx en el capítulo XXIV. Las antiguas formas de trabajo son incorporadas y reorientadas a través de procesos muchas veces violentos: “mediante contratos por jornada o a destajo”<sup>67</sup>. Podemos situar a García Linera como continuador del problema sobre el tiempo histórico que aparece en el capítulo XXIV de *El Capital* que ya mencionamos. Fundamentalmente porque profundiza en la conquista e imposición violenta de un pueblo sobre otros como los procesos de colonización. Es decir, complejiza aquellas violencias en la misma dirección que lo hace Marx. García Linera señala que Marx permite establecer una distinción entre formas de imposición de la forma de producción. Las notas de Marx a Kovalevsky muestran “que los sometedores bien pueden dejar subsistir el antiguo modo de producción, sometiéndolo a tributos y ciertos cambios en las relaciones de distribución y control del excedente”<sup>68</sup>. Estos movimientos en la teoría son los que impiden reponer los esquemas de los modos de producción y sus sucesiones al mismo tiempo que permiten pensar en otro tipo de relaciones que habilita el modo de producción capitalista como la “dependencia”.

El proceso de subsunción es en sí mismo complejo<sup>69</sup>. Implica distintos modos en los que se da la relación entre el capitalista y el trabajador, ya sea por intermedio de un crédito que garantice la apropiación del producto de trabajo o, directamente, por la desposesión de las relaciones de propiedad posesión del trabajador. El vínculo con el capítulo XXIV radica precisamente acá ya que Marx muestra que esos procesos violentos que complejizan la lectura simplificadora del mito de los sobrios ahorradores y los ociosos perezosos son los modos de desposesión del trabajador de su tierra, herramientas y productos. La subsunción se revela afectando la totalidad del proceso de trabajo y produciendo como efecto al “trabajador libre”.

---

<sup>66</sup> García Linera (2022, 105).

<sup>67</sup> Ivi, 106.

<sup>68</sup> García Linera (2015 [1989], 115).

<sup>69</sup> Ver: Veraza (2008).

García Linera introduce la distinción marxista entre subsunción formal y subsunción real enfatizando que la primera es una modificación en la organización objetiva de las condiciones de producción y reproducción de la sociedad para adecuarlas a la acumulación capitalista pero que no lleva cambios radicales en la organización técnica e inmediata del trabajo. Mientras que la segunda, la subsunción real, es una nueva modalidad técnica de la subordinación material del proceso de trabajo inmediato que implica la subordinación del desarrollo científico a los fines de la producción capitalista.

Es en este punto que García Linera piensa una complejidad al tiempo multilineal tendencialmente subordinado por el tiempo del capital que desarma la idea de “sucesión”.

Si bien subsunción formal y subsunción real en términos teóricos son dos momentos lógicos en que el primero precede al segundo, el modo histórico real en cómo se presentan en cada país es de una coetaneidad compleja, y cuya composición o manera de combinarse define las características del capitalismo en una región o un país respecto de otros, e incluso, de una época del capitalismo global considerado como un todo, respecto de otros momentos de su existencia planetaria.<sup>70</sup>

García Linera remarca la necesidad de reponer una diferencia de orden teórica para comprender estas dos instancias: “son dos momentos lógicos en el que el primero precede al segundo”. Sin embargo, inmediatamente señala que esa dimensión del pensamiento debe ser puesta en relación con “el modo histórico real” y es allí donde señala el concepto de “coetaneidad compleja” donde por “complejo” se entiende el caso propio de cada región y su puesta en relación con lo que no es esa región propiamente. El intelectual boliviano muestra, de este modo, que el tiempo del capital es ya un tiempo complejo debido a que está compuesto por estos procesos de subsunción.

A su vez, la tendencia a la subsunción capitalista se ve intermitentemente interrumpida por lo que, siguiendo a Romé, podríamos denominar como su exceso<sup>71</sup>. Es decir, la política funciona como el exceso de la subsunción del capital y esto implica que también es su clave de inteligibilidad

---

<sup>70</sup> García Linera (2022, 114).

<sup>71</sup> Romé relaciona la idea de “exceso” a partir del modo en el que Althusser lee el concepto de sobredeterminación en Freud: “la figura de desajuste que la noción de sobredeterminación supone se dibuja en oposición a la noción de representación transparente directa y presupone una omisión; pero omisión y el desajuste no operan por falta, sino por exceso” (Romé 2021, 129).

en tanto lectura ‘contra-mítica’ que reponga la sobredeterminación de los procesos históricos teniendo en cuenta la multiplicidad de líneas, la sub-sunción capitalista y su exceso político.

El problema de la complejidad histórica es en sí mismo el problema de la relación entre teoría y no-teoría que se subtiende desde el principio en la cuestión materialista de la teoría, abriendo su espacio hacia un punto del exceso irreducible a sí mismo: la práctica política.<sup>72</sup>

García Linera abre permanentemente este espacio en su lectura de Marx al relacionar las tendencias generales del capital con los procesos políticos bolivianos.

La interrupción de la política en la lectura que realiza García Linera es reconocible en la medida en la que le interesa resaltar que las formas comunitarias “empujan a nuestra sociedad a la posibilidad del socialismo”<sup>73</sup>. La multilinealidad de tiempos permite pensar en un comunismo basado en lo existente en tanto “antigua trayectoria no capitalista”<sup>74</sup> marcada fundamentalmente por las guerras anticapitalistas como exceso de la política.

La complejidad de la temporalidad histórica es la teoría a partir de la cual abre una discusión con las interpretaciones del marxismo regional con Antonio Arze, Arturo Uriquidi, Jorge Echazú, Liborino Justo, Guillermo Lora, Roberto Alvarado, Jorge Alejandro Ovando Sáenz y Ramiro Condarco quienes, de distintos modos repusieron una simplificación del tiempo histórico marxista que sobredeterminó la práctica política de la izquierda boliviana. García Linera observa que, de distintos modos, todos cayeron en una reposición de los cinco modos de producción progresivos: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo. El modelo que desarrolla Stalin en *Materialismo dialéctico, materialismo histórico* (1938) funciona como un paradigma del “mecanicismo linealista”<sup>75</sup> que, a través de categorías como “semiosocialismo” (Arze) anteponen dicho esquema de la simplificación temporal al análisis concreto de las naciones en cuestión. Dentro de esta corriente, el caso de Echazú (PCB) es sintomático de una falla en el teoricismo ya que plantea la existencia de una “variable andina de un supuesto modo de producción tributario”<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> Ivi, 133.

<sup>73</sup> García Linera (2015 [1989], 110).

<sup>74</sup> Ivi, 107.

<sup>75</sup> Ivi, 111.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

El tratamiento de Marx de la comunidad incásica le permite a García Linera refutar estas aproximaciones debido a que explícitamente no es uno de los cinco modos de producción previamente señalados sino que posee un desarrollo singular de la división del trabajo, el control de la tierra, la relación entre asociación y trabajo individual, el vínculo entre manufactura y trabajo agrícola, la existencia de un Estado, determinadas diferencias sociales y singulares relaciones de dominación.

García Linera retoma la crítica de Marx a Kovalevsky para señalar que el gran problema de estas lecturas “religiosas”<sup>77</sup> radica directamente en mencionar como “feudal” la realidad económica boliviana, tales son los casos de Codarco, Dieterich y Paz que logran dar cuenta de la complejidad del caso e incluso muestran la existencia de relaciones productivas comunales al interior de las comunidades en la hacienda pero terminan reponiendo el dilema del feudalismo o semifeudalismo<sup>78</sup>. Contra la evidencia de lo feudal como etapa anterior al capitalismo boliviano, García Linera ubica a estos textos como claves para comprender el desarrollo del modo de producción capitalista en Bolivia y, al mismo tiempo, ubicar las correctas coordenadas políticas: “este solapamiento de tiempos históricos, de identidades y experiencias, habilita cursos de acción posible para la actual emancipación social contra el capitalismo”<sup>79</sup>.

## 7. A modo de cierre

Para finalizar quisiera dejar mencionadas tres cuestiones que implica la lectura de la temporalidad plural en García Linera. La división es meramente descriptiva y sirve para dar cuenta del saldo de este texto, estos niveles funcionan de forma solapada.

---

<sup>77</sup> Ivi, 112.

<sup>78</sup> Cabe destacar que acá García Linera rescata el trabajo de René Zavaleta Mercado: “Quizás uno de los autores marxistas que con mayor claridad vio el problema de la comunidad agraria para caracterizar el modo de producción prevaleciente en el campo hasta 1952, sin caer en el falso dilema de feudalismo o semifeudalismo, ha sido Zavaleta, que señala que el acto productivo primario, esto, el acto fundante de la república y parcialmente ahora, está caracterizado por relaciones comunitarias propias, distintas a otras organizaciones económicas tradicionales (feudales, esclavistas, etc.)” (García Linera 2015 [1989], 114). En la misma línea son mencionados Silvia Rivera (1986) y Xavier Albó y Josep María Barnadas (1984).

<sup>79</sup> García Linera (2022 [2018], 119).

La primera concierne a la práctica política. La reposición de una complejidad temporal en la obra de Marx le permite librar un combate contra el marxismo ideológico a la vez de pensar en una práctica política que recupere aquellos procesos productivos no capitalistas pretéritos como indicadores de un porvenir socialista. Parte del proyecto del Movimiento al Socialismo (MAS) se enmarca en esta clave y esta experiencia política reclama un análisis en este sentido.

El segundo es un aporte del orden científico que, dentro de una tradición que ha intentado pensar la relación entre centro y periferia por fuera de las evidencias ideológicas del desarrollismo, busca ubicar cómo las estructuras no capitalistas son condición de posibilidad de la producción de valor y son, también, un índice de indagación sobre nuevos procesos de acumulación originaria.

El último es un aporte epistémico. La temporalidad plural en García Linera es un modo de leer a Marx que se hace cargo de las evidencias del presente pero que no termina su tarea a través de un movimiento de desmentida sino que propone pensar, a través de una lectura contra mítica, el carácter problemático de la unidad ideológica como parte constitutiva de un presente denso.

Las reflexiones de García Linera sobre los cuadernos etnológicos de Marx, el texto *Marx, las comunidades y la aleatoriedad en la historia* (2022) y el libro *Forma Valor y Forma Comunidad* (1995), son otro conjunto de escritos que pueden leerse desde la problemática de la temporalidad plural debido a que insisten sobre las preguntas que esta posición abre. Profundizaremos esta cuestión en futuras investigaciones.

## Bibliografía

- Althusser L. (1974), *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2011 [1962]), *Contradicción y sobredeterminación*, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2015), *Sobre la reproducción*, España: Akal.
- Aricó J. (1980), *Marx y América Latina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Collazo C., Romé N. (2020), *Un (re)comienzo de la dialéctica*, en *Asedio del tiempo: estudios políticos althusserianos*, Buenos Aires: CLACSO-II-GG.

- Freud S. (1991 [1900]), *La interpretación de los sueños*, vol. 4, Buenos Aires: Amorrourtu.
- García Linera A. (2008 [1999]), *El Manifiesto comunista y nuestro tiempo ¿Es el Manifiesto comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario? Cuatro tesis sobre su actualidad histórica*, en *La potencia Plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires: CLACSO-Prometeo.
- (2015 [1989]), *Introducción al cuaderno Kovalevsky*, en *Karl Marx escritos sobre la comunidad ancestral*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- (2022), *Presentación del libro Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos de Karl Marx*, en *Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*, Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Iturri Salmón J. (1992), *La Guerrilla aymara en Bolivia*, La Paz: Vaca Sagrada.
- Lechner N. (1977), *La crisis del Estado en América Latina*, Caracas: El Cid.
- Krader L. (2015), *Introducción a los cuadernos de lectura*, en *Karl Marx escritos sobre la comunidad ancestral*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Marx K. (2004 [1967]), *El Capital*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2015), *Escritos sobre la comunidad ancestral*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional; <https://www.marxists.org/espanol/m-e/selecciones/marx-escritos-sobre-la-comunida-ancestral.pdf>.
- (2016 [1844]), *Introducción a la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Antología Karl Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx K., Engels F. (1980), *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*, Buenos Aires: Pasado y Presente.
- Morfino V. (2007), *La "filosofía" di Darwin*, "Quaderni materialisti", 6: 205-218.
- (2009), *Spinoza e il non contemporaneo*, Verona: Ombrecorte.
- (2013), *Introduzione*, en *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano: Mimesis.
- (2015), *El tiempo de la multitud*, Chile: Doble Ciencia.

- (2017), *Las cinco tesis de la “filosofía” de Maquiavelo*, “Anacronismo e irrupción”, 7, 13: 217-249; <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/2579>.
- Parodi R. (2022), *Escuchar los murmullos de Marx. García Linera, lector del caso ruso*, en prensa.
- Romé N. (2019), ¿Hay algo allá afuera? Gravitación del problema althusseriano de la temporalidad en la teoría pecheutiana de los procesos discursivos, Santa María: Fragmentum.
- (2021), *For Theory: Althusser and the Politics of Time*, Londres: Rowman & Littlefield.
- Tombazos S. (1994), *Le temps dans l'analyse économique: les catégories du temps dans le Capital*, Paris: Ed. Société des saisons.
- Veraza J. (2008), *Subsunción real del consumo bajo el capital*, Ciudad de México: Editorial Itaca.
- Zavaleta Mercado R. (2013 [1984]), *Lo nacional-popular en Bolivia*, en *Obra completa*. Tomo II: *Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural.
- (2013 [1982]), *Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia*, en *Obra completa*. Tomo II: *Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural.

# Disuguale e combinato

## La rilettura della dialettica nella teoria critica brasiliana

Giovanni Zanotti

### *Uneven and Combined: The Reinterpretation of the Dialectic in Brazilian Critical Theory*

**Abstract:** This article briefly introduces three texts from the tradition of Brazilian critical theory, whose Italian translations are presented here for the first time: Roberto Schwarz's inaugural essay *As ideias fora do lugar* ("Misplaced ideas", 1972), Paulo Arantes's *A fratura brasileira do mundo* ("The world's Brazilian fracture", 2001), and a recent scholarly contribution by Luiz Philipe de Caux and Felipe Catalani. Following the reconstruction of the Brazilian debate on the "point of view of periphery" offered by Arantes himself in his *Sentimento da dialética* ("A feeling of dialectic", 1992), the article shows how an original conception of negative, non-progressive dialectic emerged in the 20<sup>th</sup> century based on reflections about the peculiar nature of social experience in Brazil. The initial "dualist" idea of a country split between the distinct temporalities of "progress" and "delay" was sublated by literary critics Antonio Candido and Roberto Schwarz into an understanding of the specific dialectic of post-colonial society as a key to illuminate the contradictions of global capitalism. Starting from their insight, Arantes then elaborated a diagnosis of the neoliberal era as a collapse of modernity's civilizational potential, expressed by the so-called "Brazilianization of the world" as an ironic final convergence of "center" and "periphery".

**Keywords:** Roberto Schwarz; Paulo Arantes; Brazilian Critical Theory; Periphery; Neoliberalism.

1. Presentiamo a seguire, per la prima volta in traduzione italiana, due testi classici della teoria critica brasiliana, corrente fra le più originali del pensiero contemporaneo benché poco conosciuta nel nostro paese: *As ideias fora do lugar* (1972) del critico letterario Roberto Schwarz e *A fratura brasileira do mundo* (2001) del filosofo Paulo Eduardo Arantes, accompagnati da un saggio recente di due giovani ricercatori, Luiz Philipe de Caux e Felipe Catalani, che illustra in profondità le ripercussioni del testo di Schwarz nell'intera opera di Arantes, oggi uno dei più ascoltati intellettuali

---

\* Università di Brasilia (giovanni.zanotti86@gmail.com; ORCID: 0000-0001-8800-6965).

della sinistra brasiliana. Poiché gli elementi utili per la comprensione dei due testi sono contenuti in ampia misura nel saggio di de Caux e Catalani, ci limitiamo qui a fornire al lettore italiano alcune coordinate d'insieme sull'orizzonte concettuale presupposto dai diversi autori, ovvero il dibattito critico brasiliano intorno al "punto di vista della periferia".

Questo termine ormai invalso<sup>1</sup> designa un indirizzo interpretativo la cui fondazione è fatta risalire proprio al saggio di Schwarz qui tradotto, e che consiste in una riformulazione del metodo marxiano di critica dell'ideologia in base alla prospettiva decentrata di una realtà nazionale post-coloniale, o più esattamente, appunto, alla polarità braudeliana di "centro" e "periferia" colta nelle sue conseguenze culturali, quale giustapposizione spaziale di due temporalità distinte, ma reciprocamente dipendenti. L'espressione "punto di vista" non deve trarre in inganno. La prospettiva intesa da Schwarz – pioniere nella diffusione della teoria critica francofortese e, successivamente, della "critica del valore" di Robert Kurz in Brasile<sup>2</sup> – non è quella del contemporaneo *post-colonial* come positiva affermazione di una differenza, ma anzi il suo contraltare dichiarato. È la negatività di un'esperienza parziale, consapevolmente determinata dalla propria posizione nel sistema metropoli-colonia, che, muovendo dallo svantaggio materiale di cui tien fermo il primato, lo rovescia in una sorta di vantaggio cognitivo. L'idea di fondo, in estrema sintesi, è che la periferia come tale non può definirsi autonomamente, a differenza del centro, ma fin dall'inizio, per ragioni strutturali, deve riferirsi a quest'ultimo sul piano economico e culturale per imitazione o per reazione. Ciò significa però che, per capire se stessa, la periferia deve capire anche il centro, e dunque la totalità contraddittoria che, dagli albori dell'era moderna, produce e riproduce *entrambi* i poli funzionalmente integrati, in un senso affine a quello della formulazione di Trockij sullo "sviluppo disuguale e combinato" dei paesi capitalistici avanzati e arretrati. O, secondo un'immagine di Marx più volte ripresa in questo dibattito, la colonia funge da "camera di decantazione" nei cui orrori si rivela dispiegata la "verità" occulta della metropoli<sup>3</sup>. La differenza specifica rispetto al pensiero critico decoloniale oggi dominante consiste, insomma, nell'adesione cosciente alla *dialettica*, certo ripensata a sua volta, in una direzione che converge per una via indipendente, sulla base di presupposti sociali e nazionali (parzialmente) diversi, con la dialettica negativa

---

<sup>1</sup> Almeno a partire dal convegno dedicato a Paulo Arantes *O ponto de vista da periferia. Vinte anos do livro "Ressentimento da dialética"*, Università di San Paolo, dicembre 2014.

<sup>2</sup> Cfr. Schwarz (1999).

<sup>3</sup> Cfr. ad es. Arantes (2020, 63 e *passim*).

adorniana. In questo senso, lo stesso “punto di vista” assunto in partenza dev’essere inteso dialetticamente: come osservano de Caux e Catalani citando Adorno, la periferia nell’accezione di Schwarz tende a “superare se stessa in quanto punto di vista”.

2. Proprio la questione della dialettica può servire da filo conduttore per un’esposizione sommaria delle tappe principali del dibattito, almeno stando alla ricostruzione, che seguiamo qui, proposta da Arantes in un libro fondamentale del 1992, una specie di fenomenologia dello spirito critico brasiliano intitolata appunto *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira* (“Sentimento della dialettica nell’esperienza intellettuale brasiliana”)<sup>4</sup>. Si potrebbe affermare, in base a questa ricostruzione, che l’intera discussione sul punto di vista della periferia si articola intorno a tre capisaldi: Brasile, dialettica e ideologia. Il primo termine è quello iniziale e decisivo. Che la *dialettica*, cioè l’unità contraddittoria di opposti, sia un *sentimento*, cioè un’esperienza preriflessiva quotidiana, costituisce la peculiarità della situazione coloniale e post-coloniale di un paese periferico di dimensioni continentali, proiettato costantemente e invano verso i modelli europei di Stato-nazione, capitalismo avanzato, società salariale e potenza regionale. Tema del libro di Arantes è quindi “il vincolo che lega all’esperienza brasiliana il termine consacrato dal sentimento europeo delle due facce della modernizzazione capitalista”<sup>5</sup>. La tesi è che l’esistenza, scoperta nel Novecento dalla tradizione critica brasiliana e in particolare dalla critica letteraria, di una dialettica specificamente “periferica”, non scandita dall’integrazione progressiva dei contrari ma bloccata, anticipa e svela il carattere illusorio dell’idea di sviluppo cumulativo a partire dalle contraddizioni del capitalismo, su cui le versioni classiche della dialettica moderna – quella idealista e, in parte, anche quella materialista – si erano fondate. Nel Brasile schiavista, cioè, è presagita fin dall’inizio quella bancarotta dell’illuminismo che lo spirito europeo elabora solo per gradi: con l’inversione della funzione sociale del liberalismo dopo il 1848, con le due guerre mondiali e, infine, con la crisi globale di accumulazione degli anni Settanta e il conseguente passaggio alla temporalità neoliberale, che

---

<sup>4</sup> Come esplicitato nel sottotitolo – “Dialettica e dualità secondo Antonio Candido e Roberto Schwarz” – l’argomento principale del saggio è la svolta impressa della critica letteraria brasiliana al dibattito sulla formazione nazionale periferica. Il termine *experiência intelectual* traduce correntemente l’adorniano *geistige Erfahrung* (in italiano “esperienza spirituale”) e dev’essere inteso, dunque, in questo senso pregnante.

<sup>5</sup> Arantes (1992, 92). La traduzione di questo e di tutti i successivi passi di opere in portoghese è nostra.

Arantes nei suoi ultimi lavori definisce “nuovo tempo del mondo” e su cui torneremo.

Punto di partenza è proprio il sentimento di *dualità* che tormenta gli intellettuali borghesi brasiliani almeno dall'Ottocento, quando, con l'indipendenza, il superamento del regime coloniale e l'avvio del processo di formazione nazionale pongono per la prima volta realmente il problema del confronto con lo Stato liberale d'oltreoceano. Tale dualità è avvertita dapprima come *inadeguatezza e sfasamento* di fronte a un modello, al tempo stesso, costitutivo e alieno: è la “sensazione di essere fuori asse rispetto a un mondo del quale tuttavia siamo parte”, o, con le parole del critico cinematografico Paulo Emílio Salles Gomes, “la dialettica rarefatta tra il non-essere e l'esser-altro”<sup>6</sup>. Un “disagio della civiltà brasiliana”<sup>7</sup> che però solo in seguito, a partire dagli anni Trenta del Novecento, verrà affrontato sistematicamente in una serie di contributi classici, i quali danno avvio alla vera e propria tradizione critica brasiliana e il cui genere letterario è definito da Arantes “saggio di interpretazione del Brasile” – “saggio” nel senso stretto adorniano di una “forma” originale, nel cui stile non specialistico l'esperienza biografica ed estetica si sovrappone all'indagine storico-sociologica per tentare di render giustizia alla specificità dell'oggetto-nazione, con un'intensità che non ha probabilmente uguali in altri paesi ex-coloniali.

All'inizio degli anni Venti l'avanguardia letteraria di Mário e Oswald de Andrade, in sintonia con i corrispondenti movimenti europei, aveva per la prima volta rivendicato l'alterità culturale brasiliana come elemento positivo di critica della civiltà, investendo utopicamente sulla combinazione paradossale di modernità tecnica e sostrato popolare preborghese. Nella sua seconda fase, compresa tra la fine della “Vecchia Repubblica” con la cosiddetta Rivoluzione del 1930 e la dittatura populista dell’“Estado Novo” di Getúlio Vargas (1937-1945), il modernismo brasiliano persegue lo stesso ideale di conciliazione in un senso più costruttivo e istituzionalmente impegnato. A questo periodo risalgono i principali classici d'interpretazione del Brasile. In essi emerge, da un lato, uno dei concetti-chiave della ricostruzione di Arantes, quello di *formazione* nazionale come problema e compito, che ricorrerà d'ora in poi costantemente nelle opere della tradizione critica brasiliana, spesso fin dal titolo (“Formazione del Brasile contemporaneo”, “Formazione economica del Brasile”, “Formazione del

---

<sup>6</sup> Ivi, 15.

<sup>7</sup> Espressione di Schwarz citata ivi, 17.

patronato politico brasiliano”...).<sup>8</sup> Dall’altro lato, l’analisi degli ostacoli alla formazione è strutturata per coppie di opposti: metropoli e colonia, avanzato e arretrato, moderno e premoderno, città e campagna, costa ed entroterra, industria e latifondo, capitalismo e feudalesimo, commercio e sussistenza, lavoro libero e lavoro servile o (dopo l’abolizione della schiavitù) semiservile, e così via. La prospettiva di composizione dei contrasti varia, in questi lavori, a seconda del grado di trasfigurazione ideologica o di penetrazione socio-economica: idealizzazione paternalistica e nostalgica del rapporto schiavo-padrone di epoca coloniale, e del conseguente carattere “meticcio” della cultura brasiliana, in *Casa-Grande & Senzala* di Gilberto Freyre (1933)<sup>9</sup>; apologia dell’“uomo cordiale” come carattere antropologico-culturale autonomo, ma nel quadro del superamento del retaggio coloniale in direzione di una moderna democrazia, in *Raízes do Brasil* di Sérgio Buarque de Holanda (1936)<sup>10</sup>; socialismo nazionale come via d’uscita da un capitalismo in cui viene individuata la matrice originaria della colonia, contro l’equivoco tradizionale circa il carattere “preborghese” o “feudale” del latifondo schiavista, in *Formação do Brasil contemporâneo* di Caio Prado Júnior (1942)<sup>11</sup>. L’orizzonte generale è però quello di formazione nazionale come “superamento dell’arretratezza” volto a raggiungere gli standard più alti – liberali o socialisti – dei paesi sviluppati. Il quadro teorico prevalente, cioè, è già in questa fase quello che successivamente animerà le ricerche della Commissione Economica per l’America Latina e i Caraibi (CEPAL), e del quale l’economista brasiliano Ignácio Rangel darà la formulazione classica<sup>12</sup>: il *dualismo* come concezione funzionalista, mutuata dalla sociologia statunitense, di un’evoluzione lineare per tappe, dove la dualità tra paesi avanzati e arretrati si riproduce all’interno come giustapposizione non dialettica tra “due Brasili”, uno rurale e arcaico, l’altro costiero e capitalista, e la risoluzione del primo nel secondo è vista come premessa necessaria di ogni sviluppo ulteriore. Tale concezione, condivisa

<sup>8</sup> Cfr. su questo Arantes (1997, 11 s.): “Salvo in casi flagranti di deliberato autoinganno, ogni intellettuale brasiliano minimamente attento alle singolarità di un quadro sociale che gli toglie il respiro speculativo sa quanto pesa l’assenza di quelle linee evolutive più o meno continue cui si suole dare il nome di *formazione*. Che si tratti di una vera ossessione nazionale lo testimonia la ricorrenza insistente del termine nei principali titoli della saggistica esplicativa del caso brasiliano [...]. Nozione insieme descrittiva e normativa, l’idea di formazione schiudeva un orizzonte che correva, comprensibilmente, in direzione dell’ideale europeo di civiltà relativamente integrata, punto di fuga di ogni spirito brasiliano ben formato”.

<sup>9</sup> Freyre (1933).

<sup>10</sup> Buarque de Holanda (1936).

<sup>11</sup> Prado Júnior (1942).

<sup>12</sup> Rangel (1957).

nel dopoguerra anche dal Partito Comunista Brasiliano – è la fase dell’“alleanza strategica con la borghesia nazionale” –, corrispondeva all’impeto modernizzatore della dittatura di Vargas e del successivo ventennio democratico 1945-1964: crescita economica trainata dal boom dei paesi avanzati, costruzione di un mercato interno e di una società di diritti salariali, fino all’acme raggiunto con l’utopia modernista di Brasilia durante la presidenza di Juscelino Kubitschek a inizio anni Sessanta.

È ovviamente il colpo di stato militare del 1964 a troncare questo slancio anche sul piano teorico. La rivelazione che, di fronte al bivio, la borghesia nazionale aveva preferito la reazione all’“alleanza strategica” non era solo una delusione politica, ma induceva a ripensare i rapporti tra “avanzato” e “arretrato”, dal momento che, sotto la dittatura dei generali, l’ininterrotta modernizzazione economica conviveva imperturbata con ogni sorta di “arcaismo” politico: vecchi privilegi, clericalismo, arbitrio “feudale” ecc. Protagonista degli anni Settanta, in particolare nei dipartimenti di scienze umane dell’Università di San Paolo, è dunque la battaglia contro il dualismo da parte della nuova *teoria della dipendenza*, alla ricerca di una visione non più duale, ma integrata di “arcaico” e “moderno”, secondo una prospettiva anticipata, per certi versi, nel decennio precedente da studiosi di Brasilia come André Gunder Frank e Ruy Mauro Marini<sup>13</sup>. Già prima del golpe Celso Furtado aveva introdotto nella tradizione d’interpretazione del Brasile le categorie di “centro” e “periferia”<sup>14</sup>; ora Fernando Novais spostava l’attenzione dall’opposizione statica di modelli sociali astratti alla dinamica storica *globale* di produzione reciproca della metropoli e della colonia<sup>15</sup>, e, soprattutto, Francisco de Oliveira riprendeva le intuizioni iniziali di Caio Prado Júnior per dimostrare la perdurante integrazione funzionale di capitalismo e latifondo, sia all’esterno sia all’interno del paese<sup>16</sup>. Il moderno non cancella l’arcaico né gli si oppone, ma se ne appropria e ne ha bisogno per riprodursi, ad esempio mediante l’assorbimento di manodopera a basso costo, in una sorta di accumulazione originaria permanente. L’idea stessa di dualità, al limite, tende a scomparire: non più due mondi contrapposti e ordinati in una sequenza evolutiva ideale, ma un solo capitalismo globale funzionalmente distinto al proprio interno fin dagli albori del periodo coloniale.

---

<sup>13</sup> Devo questa osservazione a Rafael Sousa Siqueira (2022).

<sup>14</sup> Furtado (1959).

<sup>15</sup> Novais (1979).

<sup>16</sup> Oliveira (1972).

3. In questo quadro il contributo della critica letteraria, secondo Arantes, consiste in certo modo nel recupero, a un livello differente, del vecchio “sentimento di duplicità”, riformulato in base alla teoria della dipendenza ma contro i suoi eccessi. “Dualità senza dualismo”<sup>17</sup>, vale a dire: né giustapposizione binaria né monismo, ma un unico sistema capitalista articolato, però, in *capitalismi diversi*, con leggi di movimento sia economiche sia ideologiche parzialmente divergenti, e in cui le strane commistioni del capitalismo periferico – Oliveira lo definirà poi “l’ornitorinco”<sup>18</sup> – appaiono in grado, proprio per la loro alterità dipendente, di illuminare in modi nuovi il fondo nero del capitalismo “normale”.

Il primo intellettuale della genealogia più ristretta cui Arantes si rifà propriamente è un critico della generazione anteriore a quella di Schwarz e maestro di quest’ultimo all’Università di San Paolo: Antonio Candido, autore nel 1957 di un altro “classico della formazione”, la *Formação da literatura brasileira*. Per Arantes, la novità di questo libro rispetto ai saggi sociologici degli anni Trenta è che il concetto di formazione non è presupposto, ma tematizzato: la domanda da cui muove Candido è che cosa significa formazione – in questo caso, di una letteratura nazionale. La risposta passa per la distinzione tra “manifestazioni letterarie” avulse – presenti in Brasile dagli inizi della colonizzazione – e “sistema” letterario come continuità storico-sociale di autori, opere e pubblico<sup>19</sup>. Metodologicamente orientata a superare l’alternativa, allora vincolante, tra formalismo e storicismo, l’analisi di Candido considera la forma letteraria dialetticamente, come livello autonomo da valutare secondo criteri estetici, ma sul presupposto della “materia prima” psicologica e sociale da cui scaturisce, pur senza ridurvisi. Una “letteratura” in senso pregnante si ha dunque, per lui, solo con il “sistema letterario” mediante cui l’opera singola rinvia consapevolmente a una tradizione e a un’esperienza condivisa, e in questo senso la “formazione della letteratura brasiliana” si compie solo a partire da metà Settecento attraverso la rielaborazione collettiva delle influenze straniere, cioè come “dialettica di cosmopolitismo e localismo”<sup>20</sup>, rappresentati rispettivamente, ma con passaggi e rovesciamenti interni, dalla fase arcadica neoclassica e da quella romantica. Solo con questa rielaborazione infatti la letteratura brasiliana diviene *nazionale*, nel senso preciso del punto di vista autonomo di una nazione capace di parlare con la propria voce: quando nega gli opposti ugualmente subalterni dell’imitazione – il “cosmopolitismo” – e del

<sup>17</sup> Arantes (1992, 38).

<sup>18</sup> Oliveira 2003.

<sup>19</sup> Candido (2000, vol. 1, 23).

<sup>20</sup> Arantes (1992, 9).

rifiuto – il “localismo” –, e interiorizza gli influssi esterni più avanzati per riflettere in modo adeguato sulla subalternità stessa del paese, superandola così dall’interno, almeno a livello culturale. Non come affermazione identitaria, ma come autoriflessione critica della dipendenza viene offerto per la prima volta al mondo uno sguardo originalmente “brasiliano”. In questa prospettiva l’opera di Candido rappresenta un movimento autoriflessivo ulteriore, quello sul *senso* stesso della “formazione” in un paese dipendente; e non è un caso, commenta Arantes nel saggio intitolato appunto *Sentido da formação*, che tale presa di coscienza intorno a un concetto di così lunga tradizione sia avvenuta nell’ambito letterario, quello in cui, a differenza che in ambito materiale, la formazione è *riuscita*. In un contesto caratterizzato da “cultura viva” e “paese sbagliato”<sup>21</sup>, la formazione letteraria è condizione di possibilità per pensare la malformazione sociale; ma proprio in quanto tale consente di dire qualcosa di nuovo anche al di là dei confini nazionali<sup>22</sup>.

Che cosa ciò significhi in concreto, lo si intravede per la prima volta in un saggio posteriore di Candido, decisivo per Schwarz e per Arantes: *Dialética da malandragem* (“Dialettica del malandrinnaggio”) del 1970. Definito da Schwarz “il primo studio letterario propriamente dialettico” pubblicato in Brasile<sup>23</sup>, ha per oggetto un romanzo in apparenza minore di metà Ottocento, *Memórias de um sargento de milícias* di Manuel Antônio de Almeida, considerato prima di Candido, a seconda dei casi, un epigono brasiliano del genere picaresco o un precursore del romanzo realista, per l’efficacia con cui raffigurerebbe la Rio de Janeiro del periodo imperiale. Contro entrambe le tesi, Candido argomenta, in primo luogo, che i protagonisti del romanzo non corrispondono alla tradizione europea del picaro, bensì a quella autoctona del “malandro”: letteralmente il “furfante”, colui che vive irregolarmente secondo un’“arte di arrangiarsi” familiare anche ad altre latitudini (il termine viene dall’italiano “malandrino”), ma connotata nel senso di una ben precisa situazione di classe. Il “malandro” è infatti tipicamente l’uomo bianco povero che, nel mondo schiavista, abita la terra di nessuno circoscritta dalle due “classi fondamentali” dei proprietari e degli schiavi, e, privo di un ruolo sociale definito, si muove con maggiore

<sup>21</sup> Arantes (1997, 13).

<sup>22</sup> Nello stesso senso, e in analogia con l’opera di Candido, Arantes (1994) scriverà una storia del Dipartimento di Filosofia dell’Università di San Paolo (il più antico del paese) intesa come “formazione della filosofia brasiliana” mediante incorporazione delle iniziali influenze francesi, dalla cui “negazione determinata” prenderà le mosse il “punto di vista della periferia” esplorato nelle sue implicazioni filosofiche dallo stesso Arantes.

<sup>23</sup> Schwarz (1987c, 129).

o minor disinvoltura tra le due sfere che Candido chiama dell'“ordine” e del “disordine”. Questo aspetto essenziale rinvia al secondo punto, la questione del realismo, cui Candido preferisce la definizione di “romanzo rappresentativo”. Da un lato, il narratore attinge al materiale documentario come a una fonte accanto ad altre, ad esempio gli archetipi del folklore popolare; dall'altro lato, l'angolo visuale è appunto estremamente limitato, dal momento che proprio le classi sociali determinanti rimangono quasi sempre sullo sfondo. Ma ciò che sfuma nel contenuto è recuperato a un altro livello. La tesi centrale di Candido è che il romanzo di Almeida “rappresenta” la realtà sociale mediante la *forma*, cioè organizzando i dati, reali o fittizi che siano, secondo la *medesima struttura*: quella “dialettica di ordine e disordine”<sup>24</sup>, norma ed eccezione, che è, a un tempo, cifra stilistica e narrativa complessiva del libro e legge di movimento profonda della società brasiliana ottocentesca nel suo complesso, comune in realtà a tutte le classi. In questo senso, proprio i quadri di costume giustapposti nella prima parte del romanzo sono esteticamente più deboli e, dunque, paradossalmente meno “realisti”: come osserva Schwarz, nel passaggio dell'intento raffigurativo dal contenuto alla forma si sprigiona una forza critica che corrisponde all'abbandono dell'apologia nazionalistica del reale come “colore locale”, a beneficio di una concezione dinamica della realtà come *processo*, determinato storicamente e conflittualmente in termini di rapporti di produzione e mediato dalla totalità (la classe intermedia nella società schiavista e questa nel capitalismo internazionale)<sup>25</sup>. E tuttavia, sempre secondo Schwarz, una sfumatura apologetica riaffiora nelle ultime pagine del saggio di Candido, con l'idealizzazione di quella stessa struttura sociale rintracciata nella forma letteraria, sottratta infine alla storia e trasfigurata in un “carattere brasiliano” positivo, evidente reminiscenza dell'“uomo cordiale” di Sérgio Buarque de Holanda: il “mondo senza colpa”<sup>26</sup>. Diversamente dagli altri romanzieri brasiliani dell'epoca, Almeida non prende partito tra gli opposti – bene e male, regola e infrazione, lecito e illecito –, non aderisce cioè al “polo dell'ordine” come superio borghese normativamente vincolante, ma si limita a registrare l'andirivieni tra le due sfere come fatto sociale totale: per questo, il suo romanzo “è forse l'unico nella nostra letteratura ottocentesca a non esprimere una visione di classe dominante”<sup>27</sup>. Per la stessa ragione però, secondo Candido, l'amoralità bonariamente conciliata del “malandro”, opposta al modello repressivo statunitense di interiorizzazione

<sup>24</sup> Candido (1970, 77).

<sup>25</sup> Cfr. Schwarz (1987c, 134 ss).

<sup>26</sup> Candido (1970, 84 ss).

<sup>27</sup> Ivi, 87.

della legge e sua conversione in aggressività esterna, può esser proiettata nel futuro come contributo “nazionale” alla creazione di una civiltà ugualmente conciliata. La dialettica della *malandragem* “dà luogo a ogni sorta di aggiustamenti [...], che ci fanno talvolta sembrare inferiori di fronte a una visione stupidamente nutrita di valori puritani, come quella delle società capitaliste, ma che faciliteranno il nostro inserimento in un mondo eventualmente aperto”<sup>28</sup>.

4. Il saggio di Candido risale agli anni iniziali, e relativamente più miti, della dittatura militare. Con il giro di vite inaugurato dall’“Atto Istituzionale n. 5” del 1968, come già osservato, il “disordine” cambia volto e così pure la sua associazione con l’“ordine” moderno: è la coesistenza *negativa* degli opposti a imporsi ora come problema agli intellettuali brasiliani, perlopiù esiliati. Tra questi il dottorando Roberto Schwarz, che a Parigi scrive un breve saggio destinato a rivoluzionare non solo gli studi letterari, ma l’intera riflessione critica brasiliana, pubblicato dapprima in francese nel 1972 e, qualche anno dopo, in portoghese con il suo titolo definitivo: *Le idee fuori posto*<sup>29</sup>. Qui il metodo tratto dall’interpretazione magistrale che Candido aveva dato del libro di Almeida è trasposto puntualmente a un oggetto di ben altro spessore, il maggior romanziere brasiliano dell’Ottocento Machado de Assis (benché il saggio lo menzioni di rado, è concepito come introduzione a uno studio della sua opera); e l’ameno equilibrio degli opposti celebrato da Candido ritorna identico, ma cambiato di segno, trasformato cioè in principio critico.

L’argomentazione muove, ancora una volta, dalle nozioni di “improprietà”, “sfasamento”, “decentramento”: dal sentimento di non poter prescindere da una norma esterna cui però la realtà brasiliana è refrattaria, per indicare il quale Schwarz, in un altro saggio, tra innumerevoli esempi possibili della vita quotidiana, sceglierà il pupazzo di Babbo Natale che,

---

<sup>28</sup> Ivi, 88.

<sup>29</sup> Dal 1977 il testo è incluso nella prima delle raccolte di saggi dedicate da Schwarz a Machado de Assis e considerate il suo più importante contributo critico (Schwarz 2000, 9-31). Le citazioni, come quelle successive dal saggio di Arantes, sono tratte dalle versioni in italiano qui pubblicate. Di Schwarz (Vienna 1938), a lungo docente di Letteratura in diverse università dello stato di San Paolo e uno dei più influenti intellettuali brasiliani viventi, non esistevano finora traduzioni in italiano, ma diversi saggi (Schwarz 1992) e il secondo libro su Machado (Schwarz 2001) sono tradotti in inglese. Tra i contributi critici, oltre ai lavori citati di Arantes e al saggio di de Caux e Catalani, si veda in inglese Brown (2018).

in piena estate tropicale, “affronta la canicola vestito da eschimese”<sup>30</sup>. Ma incongruo rispetto al modello europeo non è solo il clima geografico, bensì anzitutto quello ideologico: la contraddizione iniziale è infatti quella tra le norme del liberalismo ottocentesco, in primo luogo il “lavoro libero” (ma anche la massima economica della razionalizzazione produttiva), e l’istituzione della schiavitù. Il suo carattere propriamente *contraddittorio* è espressione della situazione di dipendenza del paese, integrato fin dalle origini – secondo la lezione di Prado Júnior e Oliveira – nel sistema capitalista mondiale, e dunque nient’affatto “premoderno”, ma indotto dal suo stesso ruolo in questo sistema a riprodurre pratiche e valori in apparenza antitetici a quelli universalmente prescritti dalla “modernità”. Tema del saggio è, dunque, la ripercussione di tale dipendenza sul movimento delle idee: come lo sviluppo economico “disuguale e combinato” si specifica in Brasile in un *diverso capitalismo*, così l’ideologia borghese non è assente, ma *funziona in un altro modo*, o, con le parole di Schwarz, “gravit[a] secondo una regola nuova”, indipendente e addirittura contraria rispetto al contenuto dell’ideologia stessa. In una società divisa tra schiavi, proprietari e poveri liberi, la “mediazione” quotidiana tra le ultime due classi non è retta dal rapporto di lavoro salariato, ma dal “favore”, la cui logica è fondata sull’arbitrio e opposta quindi “punto per punto” a quella liberale: da un lato “l’autonomia della persona, l’universalità della legge, la cultura disinteressata, la retribuzione oggettiva, l’etica del lavoro”, dall’altro “la dipendenza della persona, l’eccezione alla regola, la cultura interessata, la retribuzione e i servizi personali”. Le due sfere dell’“ordine” e del “disordine” scoperte da Candido acquistano così maggior densità storico-sociale, in quanto, rispettivamente, “ragione” europea e “favore” coloniale. Ma il loro rapporto sottostà anche qui al medesimo rovesciamento, giacché il risultato non è il conflitto, bensì l’accomodamento degli opposti; e si svela finalmente l’enigma che in Candido era solo presupposto, come sia possibile cioè che l’esperienza sociale di una classe marginale – il “malandro” – divenga costitutiva per l’intera vita ideologica brasiliana. La chiave è nel rapporto di riconoscimento reciproco tra patroni e clienti, fondato sulla comune distanza dalla condizione servile e, dunque, sulla rimozione della violenza extraeconomica che caratterizza quest’ultima. Al suo posto è proiettato il favore come cifra sovrastrutturale generale, nel cui ambito è in grado di entrare anche il principio contrario, benché svuotato e rovesciato. Nel riconoscimento fra liberi, infatti, le idee della modernità europea divengono elemento ornamentale di distinzione e prestigio, cioè proprio

---

<sup>30</sup> Schwarz (1987a, 29).

l'opposto della loro intenzione intrinseca: "se erano accettate, lo erano per ragioni che esse stesse non potevano accettare". È per questo che, in una società schiavista che non può confessarsi tale fino in fondo, l'ideologia dominante non è quella della classi dominanti bensì, in certo senso, quella della classe intermedia; ed è per questo, ugualmente, che le "idee fuori posto" trovano il loro posto in una società che le nega: "pur continuando a esistere, l'antagonismo svapora e gli incompatibili vanno a braccetto". Come nel romanzo di Almeida, anche nel mondo capovolto descritto da Schwarz le antinomie convivono senza troppo attrito "in un curioso crepuscolo"<sup>31</sup>.

E tuttavia, rispetto a Candido, incontriamo qui un secondo e decisivo rovesciamento, giacché, come ricorda Schwarz citando Lukács, almeno dal 1848 i concetti borghesi di libertà e uguaglianza si erano rivelati ideologici *di per sé stessi*: "il nostro discorso improprio era vuoto anche quando veniva usato propriamente". In Europa l'ideologia era, in termini marxisti classici, apparenza socialmente necessaria fondata sul carattere antagonistico del "lavoro libero", ossia sullo scambio disuguale celato dal carattere di feticcio della merce, e il suo smascheramento aveva richiesto le più sofisticate "armi della critica" allora (e tuttora) disponibili. In Brasile il lavoro libero è semplice chimera, ma in compenso e proprio perciò si trasforma in quella che Schwarz definisce "ideologia di secondo grado", che non descrive la realtà nemmeno falsamente ed è quindi oggetto di un più intuitivo scetticismo, cioè del famoso "sentimento della dialettica": il sentimento quotidiano della falsità originaria di quelle idee. *Proprio l'esperienza preriflessiva della compatibilità degli opposti in un'alternanza negativa, ma integrata, conduce alla loro neutralizzazione reciproca*, dove la norma liberale continua a fungere da pungolo critico rispetto alle miserie della schiavitù, ma d'altra parte la sua stessa adattabilità al contesto schiavista, con l'inversione del suo contenuto immanente, dice qualcosa sulla natura contraddittoria di quest'ultimo. Tale è, secondo Schwarz, il segreto dei romanzi della maturità di Machado de Assis, che già per Candido esprimevano il completamento della "formazione della letteratura brasiliana", ossia il superamento definitivo della sua subalternità. In essi, rispetto ai romanzi giovanili, Schwarz ravvisa quello stesso movimento dal contenuto alla forma esplorato per la prima volta da Candido nell'opera di Almeida. Nel primo Machado i conflitti sociali sono tematizzati, con un intento moralizzante ancora debitore del realismo dickensiano e francese, mentre nei capolavori maturi, in particolare in *Memórias póstumas de Brás Cubas* (1881), quegli stessi conflitti sono per

<sup>31</sup> Candido (1970, 84).

così dire trasposti sul principio costruttivo, secondo un procedimento che Schwarz analizza estesamente altrove e in cui identifica la prima vera messa in forma di un “punto di vista periferico” sul mondo. La “volubilità del narratore” machadiano, che “cambia opinione, argomento o stile quasi a ogni frase”<sup>32</sup>, in un movimento circolare sempre vuoto, ma sempre in fondo appagato, esprime appunto sul piano formale la sconfessione reciproca dei due poli, moderno e antimoderno, e più esattamente “l’andirivieni ideologico della classe dirigente brasiliana, articolata con il mercato e il progresso internazionali così come con la schiavitù e il clientelismo locali”<sup>33</sup>: una classe dirigente la cui ambivalenza rispetto alla modernità – tra diffidenza e ansia di riconoscimento – si traduce alla fine nella libertà sovrana di aderire, con uguale distacco ironico, all’una o all’altra sfera a seconda delle convenienze. Così, proprio l’abbandono del progressismo edificante giovanile e l’apparente identificazione (stilistica) con il cinismo della classe dominante libera, in Machado, una verità critica che è per la prima volta, insieme e per lo stesso motivo, brasiliana nella sua origine e universale nella sua portata. Aggiunge infatti Schwarz che questa oscillazione “riassume la vergogna patria ma non si esaurisce in essa, perché riguarda anche la storia globale di cui lo stesso Brasile è parte effettiva, benché moralmente condannata: l’ordine borghese nel suo complesso non è guidato dalla norma borghese”<sup>34</sup>. Analogamente, la conclusione delle *Idee fuori posto* apre alla “dimensione mondiale che hanno e possono avere le nostre stranezze nazionali”. In un modo affine, e per affini presupposti storico-sociali, rispetto al romanzo russo ottocentesco (il caso esemplare è *Memorie dal sottosuolo* di Dostoevskij), anche nell’opera coeva di Machado lo sguardo obliquo dell’incredulità periferica vede più in là della posizione di vantaggio apparente – e reale – centrata nella “normalità”. Se ai suoi occhi “il progresso è una disgrazia e l’arretratezza una vergogna”, l’alternanza sbilenco di ordine e disordine si converte in critica bifocale dell’arretratezza e del progresso: “quella stessa squalificazione del pensiero da noi [...] era una punta, un punto nevralgico da cui passa e in cui si rivela la storia mondiale”.

È questo il passaggio cruciale in cui si chiude il triangolo di ideologia, periferia e dialettica. Se per Schwarz *Dialética da malandragem* era stato il primo studio letterario brasiliano veramente dialettico, a dispetto di una robusta tradizione anteriore di estetica marxista, il motivo, commenta Arantes in *Sentimento da dialética*, non sta solo nel passaggio dalle dichiarazioni di principio a un’applicazione finalmente concreta della dialettica

<sup>32</sup> Schwarz (1987b, 119).

<sup>33</sup> Ivi, 124 s.

<sup>34</sup> Ivi, 125.

(pur sempre classica) di forma letteraria e contenuto sociale, bensì soprattutto nella scoperta di una *dialettica nuova* e sconosciuta al progressismo europeo: l'“alternanza infinita” dei contrari in cui “nulla porta a nulla”<sup>35</sup>, in cui cioè la sintesi procede per ripetizione anziché per sviluppo. Ma, liberata dai residui idealizzanti ancora presenti in Candido, questa dialettica senza progresso diviene presentimento “brasiliano” del futuro in un senso diverso, e opposto, rispetto alla proiezione del “mondo senza colpa”. Non casualmente, osserva Schwarz, le soluzioni di Machado de Assis sul piano della forma letteraria anticipano per certi aspetti quelle delle avanguardie europee novecentesche. Il narratore volubile di *Brás Cubas*, adattato per lunga esperienza a un mondo informe, sembra sorridere dei suoi omologhi contemporanei, ancora inquadrati entro i conflitti dinamici delle società *formate*, e rivolger loro, rovesciandolo, il monito che Marx lanciava dall'Inghilterra negli stessi anni alla Germania non ancora capitalista: *de te fabula narratur!*

5. Quest'ultimo aspetto conclude dunque la parabola critica qui riassunta, introducendo un elemento periodizzante in un'analisi altrimenti strutturale: la periferia non è solo, come visto finora, verità sincronica del centro, ma prefigurazione del suo destino. Soltanto accennato nel saggio di Schwarz del 1972, tale sviluppo è al centro del suo pensiero successivo e, in misura ancora maggiore, di quello di Arantes. Addottoratosi anch'egli a Parigi negli anni Settanta con una tesi su Hegel e in seguito docente di Filosofia all'Università di San Paolo, Arantes inaugura, come da lui stesso affermato, la sua riflessione propriamente originale partendo appunto dalle *Idee fuori posto*, i cui argomenti riprende alla lettera, ma applicandoli a un oggetto nuovo. In una serie di saggi pubblicati tra il 1975 e il 1983, e raccolti nel 1996 in quello che è probabilmente il capolavoro della sua prima fase, *Ressentimento da dialética* (“Risentimento della dialettica”), il “punto di vista della periferia” sbarca per così dire, allo stesso tempo, in Europa e nella storia della filosofia<sup>36</sup>. La tesi di Arantes è che lo sguardo duplice con-

<sup>35</sup> Arantes (1992, 33).

<sup>36</sup> Arantes (1996a). Il “risentimento” nel titolo del libro, oltre che allusione scherzosa al precedente *Sentimento da dialética*, è un riferimento all’“infelicità nazionale” degli intellettuali nella Germania “periferica” di inizio Ottocento, e non ha nulla da spartire con la tesi deleuziana sulla dialettica come “passione triste”. Consapevole dei possibili richiami, Arantes ha recentemente sostenuto, ricordando la genesi dell'opera, di aver dato “un titolo di destra a un libro di sinistra”. Su Arantes (São Paulo 1942) si vedano il saggio di de Caux e Catalani e, fra i contributi in lingue diverse dal portoghese, Rocha de Oliveira (2018), Arantes, Lyra de Carvalho (2019), Zanotti (2017) e Za-

sentito, o ingiunto, dal confronto con “idee fuori posto” non spiega soltanto la “critica dell’ideologia originale”<sup>37</sup> scoperta da Schwarz, ma la critica dell’ideologia *originaria*; cioè non solo la dialettica negativo-periferica di “ordine” e “disordine”, ma la dialettica stessa nella sua versione hegeliana e poi marxiana. Ripercorrendo la genesi dell’intellettuale moderno come ceto intermedio sospeso, al pari del “malandro”, tra le classi fondamentali, nei suoi due cicli “francese” (da Montaigne a Diderot) e “tedesco” (dall’idealismo alla rivoluzione conservatrice), con approfondimenti su altri contesti periferici (di straordinario interesse il saggio su Gramsci e il populismo russo)<sup>38</sup>, Arantes registra la nascita di un “sentimento della dialettica” europeo da quella posizione strabica, sociale e poi anche nazionale, che costringe all’assunzione simultanea di punti di vista incompatibili. In questo modo, sulla scorta di Lukács e Adorno, l’elaborazione della dialettica hegeliana è ricondotta all’esperienza della “miseria tedesca”, nel cui angusto contesto premoderno le idee più avanzate delle rivoluzioni borghesi sono un oggetto d’importazione “fuori posto”, ma proprio perciò possono essere smascherate, prima e più chiaramente che altrove, nella loro interna contraddittorietà<sup>39</sup>. Dopo la Rivoluzione di Luglio in Francia e la stretta reazionaria in Germania, salta sul piano teoretico la sintesi della mediazione assoluta ovvero dello Stato borghese, e la dialettica si biforca tra la soluzione materialista di Marx, erede a un livello più alto dell’esperienza oggettiva hegeliana, e il delirio soggettivista dell’“ideologia tedesca”.

Proprio la sinistra hegeliana riveste particolare interesse per Arantes, che le dedica saggi memorabili in appendice a *Ressentimento*<sup>40</sup>. Nell’immediatezza di Feuerbach, nella “rivoluzione della coscienza” di Bruno Bauer e nell’autodissoluzione delle “idee” in Stirner, Arantes ravvisa anzitutto un fenomeno storicamente condizionato di *perdita dell’oggetto*, ovvero il ritrarsi del pensiero dalla realtà sociale al feticismo del concetto e, infine, della parola: in termini marxiani la “frase”, in termini adorniani il “gergo”. Quest’ultimo termine di paragone è l’unico esplicito nel libro, che chiude il “ciclo tedesco” degli intellettuali europei con il “gergo dell’autenticità” di

---

notti (2022). Di quest’ultimo saggio sono riprese alcune formulazioni nel presente capoverso e in quelli successivi. Su *Ressentimento da dialética* cfr. in particolare Rocha de Oliveira (2018, 480-483), Zanotti (2017, 191-193), e Zanotti (2021, 234-237).

<sup>37</sup> Arantes (1992, 98).

<sup>38</sup> *Uma reforma intelectual e moral: Gramsci e as origens do idealismo alemão*: Arantes (1996a, 293-345).

<sup>39</sup> Una trasposizione puntuale dell’intuizione di Schwarz che è espressamente dichiarata nel breve e denso scritto programmatico *Idéia e ideologia* (Arantes 1996, 363-370). Su questo si veda soprattutto il saggio di de Caux e Catalani.

<sup>40</sup> Arantes (1996a, 363-413).

Heidegger in quanto catastrofe finale della critica borghese giovane-hegeliana; ma l'intera trama di *Ressentimento* ha di mira in realtà una più recente discendenza filosofica, ossia il pensiero strutturalista e post-strutturalista da Arantes battezzato "ideologia francese". Alla sua critica, e a quella della controparte "illuminata" habermasiana, sono dedicati una serie di lavori redatti a inizio anni Novanta – parallelamente a vari saggi sul Brasile, tra cui *Sentimento da dialética* – e raccolti in volume nel 2020, che rientrano fra i più originali contributi contemporanei di critica dell'ideologia e di storiografia filosofica in genere<sup>41</sup>. Ma Arantes non si limita a denunciare il carattere alienato di una "fraseologia" tuttora egemone nel pensiero critico internazionale, bensì lo deduce, come apparenza socialmente necessaria, dalla trasformazione epocale in atto al centro non meno che in periferia, la quale comprende, pur non riducendosi ad essi, i fenomeni comunemente ascritti alla "rivoluzione neoliberale": un processo ancora incipiente al tempo delle prime riflessioni di Schwarz. Sfondo teorico-critico dell'analisi è infatti la diagnosi anticipata dalla prima generazione francofortese ed elaborata dalla corrente minoritaria, anti-habermasiana, dei suoi discepoli, la *Neue Marx-Lektüre* e specialmente la "critica del valore-dissociazione" di Kurz: la tesi di una *crisi strutturale di accumulazione* – distinta dalle "normali" crisi cicliche del passato – in corso a partire dai primi anni Settanta, con conseguente "collasso della modernizzazione", ovvero l'esaurirsi della spinta civilizzatrice di quella razionalizzazione capitalistica del mondo iniziata, appunto, con le conquiste coloniali<sup>42</sup>. Arantes converge dunque parzialmente con autori come Fredric Jameson e David Harvey nel ricondurre l'apologia postmoderna del frammento alla sublimazione della precarietà lavorativa, ma con ben altro retroterra filosofico-storico e soprattutto, ancora una volta, dalla prospettiva privilegiata del Brasile, il paese in cui da sempre, come nella Germania del *Vormärz*, la critica è al bivio tra autoriflessione dialettica e "mania metodologica nazionale"<sup>43</sup>: espressione ideologica, quest'ultima, di un soggetto ricacciato su se stesso da una realtà sociale sfibrata e, come tale, refrattaria all'esperienza<sup>44</sup>. La crociata

<sup>41</sup> Arantes (2020). Il primo e più importante dei capitoli di questo libro, *Tentativo di identificazione dell'ideologia francese*, è disponibile in traduzione italiana (Arantes 1990). Sull'"ideologia francese" cfr. Zanotti (2017, 193-199), e soprattutto Zanotti (2021), *passim*.

<sup>42</sup> Cfr. Kurz (1991).

<sup>43</sup> Arantes (1997, 35).

<sup>44</sup> Cfr. ad es. Arantes (2020, 99 s.): "In Brasile la nottola di Minerva spicca il volo all'alba [...] la filosofia della filosofia precede la filosofia. [...] Tanto per cambiare, un paese condannato alla modernità, e per questo aspetto nato già al posto avanzato dell'avanguardia".

antistorica dei decostruzionisti rinvia così a un lungo processo di decostruzione *oggettiva* del nesso sociale, e nell'ossessione per l'"autoreferenzialità", singolarmente familiare al lettore brasiliano, si riflette un movimento storico-materiale rovesciato rispetto alle vecchie chimere della teoria dualista, vale a dire la *periferizzazione del centro*: "La leggerezza così brasiliana degli ideologi francesi, sempre pronti a cambiar prospettiva e passare dal pro al contro, è la schiuma di un lento crollo sotterraneo, il collasso delle grandi continuità culturali borghesi; di qui la curiosa parentela crepuscolare con la nostra inconsistenza congenita"<sup>45</sup>.

Se Delo piange, Atene non ride. È questo l'argomento centrale dell'ampio saggio di Arantes qui tradotto, *La frattura brasiliana del mondo*: un testo ormai classico del pensiero brasiliano, apparso in rivista e in volume nei primi anni Duemila e ripubblicato in edizione separata nel 2023. Redatto subito prima dell'11 settembre, restituisce in larga misura l'atmosfera culturale della globalizzazione e della "società dell'informazione", la cui ideologia viene esplorata nel dettaglio dal "punto di vista della periferia". Rimane, nondimeno, sorprendentemente attuale, come attesta appunto la scelta di una sua riedizione all'indomani della chiusura – provvisoria? – di un ciclo politico dominato da un'ulteriore "frattura", inedita nel contenuto ma tale da irradiare, di nuovo, un'inquietante luce "brasiliana" sul mondo. Punto di partenza del saggio è il concetto di "brasilianizzazione", coniato negli anni Novanta dalla sociologia critica statunitense per descrivere il processo di polarizzazione sociale, e in particolare urbana, in corso dall'inizio della stagione neoliberale<sup>46</sup>. Se, come si è detto, nei saggi sull'ideologia francese Arantes aveva intravisto una sorta di "brasilianizzazione ideologica" del centro, in seguito a questi lavori la sua riflessione critica si è spostata dall'ambito filosofico a quello dell'attualità sociale, fino all'elaborazione, negli scritti più recenti, di un'ipotesi di ampio respiro intorno all'emergere, con l'era atomica e poi con la crisi degli anni Settanta, di un "nuovo tempo del mondo". Con questa espressione, debitrice in parte del concetto di "tempo della fine" di Günther Anders, Arantes intende letteralmente un'alterazione globale della temporalità, con la fine del lungo ciclo del tempo moderno caratterizzato, nei termini di Koselleck, dalla proiezione di un "orizzonte d'attesa" oltre il "campo d'esperienza": il riassorbimento dell'uno nell'altro, al capolinea della modernizzazione capitalistica, significa nientemeno che la *trasformazione del futuro*, da meta di progresso a

---

<sup>45</sup> Arantes (1996b, 216).

<sup>46</sup> Per una recente discussione di questo concetto in ambito anglosassone a partire dalle posizioni di Arantes, cfr. Hochuli (2021).

ripetizione dell’“emergenza” presente, e l’inversione del senso della politica da costruzione della società a “gestione” del suo collasso<sup>47</sup>.

Già nel 2001, dunque, all’apogeo dell’ottimismo liberale, questo sviluppo è riconosciuto nella sua natura “brasiliiana”, non più solo sul piano sovrastrutturale e sulla base di uno spunto spontaneamente offerto da più parti nei paesi centrali. Delle articolate analisi di Arantes evidenziamo qui solo pochi aspetti. Il saggio muove dal punto di vista speculare alla tesi della brasilianizzazione del centro, cioè dall’eterno mito brasiliano dell’“appuntamento con il futuro” come ideale, regolarmente frustrato, di una compiuta formazione nazionale alla europea, per sottolineare l’ironica convergenza tra il vecchio sguardo del Brasile sul mondo e il nuovo sguardo del mondo sul Brasile. A dispetto e proprio in virtù dell’ennesimo appuntamento mancato – la stagnazione dovuta al crescente divario tecnologico con i paesi avanzati a partire dalla Terza Rivoluzione Industriale, e il conseguente giro di vite neoliberale negli anni Novanta –, il sogno del Brasile “terra del futuro” (Stefan Zweig) si è finalmente realizzato al contrario: “nel momento storico in cui il paese del futuro sembra non aver più alcun futuro, siamo indicati, nel bene o nel male, come il futuro del mondo”. Il divenir-periferia del centro acquista dunque un senso ulteriore rispetto a quello inteso inizialmente da Schwarz: non più un mero fatto cognitivo e neppure una relazione statica, ma il principio di un reale processo involutivo. Di questo processo Arantes rintraccia pazientemente i sintomi passando in rassegna numerosi contributi di scienziati sociali nordatlantici, dal probabile inventore dell’espressione “brasilianizzazione”, l’americano Michael Lind, passando per il dibattito critico francese sulle “fratture sociali”, fino al paradossale rovesciamento operato da Ulrich Beck, che riprende il concetto di brasilianizzazione ma volgendolo in positivo, indicando cioè, nell’atavica informalità dei rapporti di produzione in Brasile, un modello fecondo di “lavoro flessibile”. Al centro di tutte queste analisi, infatti, sta il riferimento più o meno determinato al mondo periferico come termine di paragone per la *dualizzazione* in corso nelle società centrali, sia nella configurazione delle metropoli globali – scisse tra enclaves di lusso e banlieue – sia nel mercato del lavoro – da un lato i “lavoratori della conoscenza”, dall’altro una sterminata manodopera precaria, polverizzata ed esposta in misura crescente alla disoccupazione tecnologica. In entrambi i casi, la “secessione dei ricchi” che accompagna la disgregazione neoliberale esprime, secondo Arantes, la definitiva abdicazione della borghesia globale dal vecchio ideale borghese di *società nazionale*, nato dopo il 1848 con le prime forme di wel-

<sup>47</sup> Cfr. Arantes (2014) e, su questo, Lyra de Carvalho (2019), *passim*.

fare come contenimento delle spinte centrifughe immanenti all'espansione del capitale: "Nazione e Questione Sociale sono sempre andate assieme", perché "l'invenzione politica della nazione consiste nella formazione di una società istituzionalmente capace di esistere come un insieme legato da rapporti di interdipendenza". Di conseguenza, il venir meno della responsabilità "nazionale" dei ceti dirigenti verso quelli subalterni nella forma dello Stato sociale significa l'estinzione dello stesso *lien social* teorizzato da Durkheim: "c'è società solo fra 'simili'" e "una società di simili può essere solo nazionale, nell'accezione repubblicana che stiamo dando al termine" (del quale Arantes precisa, a scanso di equivoci, che è "altrimenti ambiguo fino al midollo"). Da questo punto di vista, la vocazione anticipatrice del Brasile si rivela realmente originaria: si tratta infatti di un paese che *non è mai stato una società* nel senso qui inteso, nel quale cioè il primato della razionalità economica si è imposto fin dall'inizio sul vincolo di solidarietà interpersonale con trasparente brutalità. Non solo, dunque, secondo la traiettoria critica che da Caio Prado Júnior arriva a Francisco de Oliveira e Schwarz, il Brasile è sempre stato capitalista, ma ha addirittura sempre rappresentato l'"avanguardia" del capitalismo, espressione manifesta del senso antisociale del processo borghese di modernizzazione, che, a lungo segregata in quel rapporto coloniale da cui il processo stesso ha avuto origine, presenta ora il conto al mondo alla chiusura del ciclo: "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".

La strategia di Arantes è quindi duplice. Da un lato, attingere alle abbondanti risorse della tradizione critica brasiliana per prevenire possibili equivoci in un centro scopertosi improvvisamente "duale"; dall'altro lato indicare ai brasiliani, nel destino "periferico" del mondo, la necessità di aggiornare la riflessione stessa sul "senso della formazione". Per quanto riguarda il primo aspetto, Arantes vede risorgere, nei cantori del nuovo ordine globalizzato come Manuel Castells, ma anche nei suoi critici, la vecchia tentazione dualista di interpretare la polarizzazione urbana e sociale come un dislivello transitorio e prossimo a colmarsi linearmente, in una sorta di rinnovata chimera di "recupero del ritardo": in questo caso, da parte di uno strato sociale ancora impigliato nelle secche della "storia" rispetto a una *network society* disincarnata e "post-storica". A questo proposito Arantes riprende in parte gli argomenti della teoria della dipendenza, per sostenere una tesi non del tutto esplicita, ma centrale nella trama del saggio, e molto ben evidenziata da Marildo Menegat nella sua postfazione all'edizione recente: la stessa diagnosi di "dualizzazione" è parvenza necessaria, o meglio,

coglie solo un aspetto del rapporto tra centro e periferia – trasferitosi ora all'interno dei singoli paesi e delle loro metropoli –, trascurandone l'unità funzionale<sup>48</sup>. Esempio è la disamina di uno dei concetti-chiave della sociologia critica francese, l'"esclusione sociale", categoria anch'essa, per Arantes, inconsapevolmente apologetica, che congela in un'opposizione statica tra il "dentro" e il "fuori" la dinamica strutturale di produzione del secondo da parte del primo, giacché proprio l'integrazione capitalistica rende obsoleta, al limite, l'idea stessa di un "fuori": "il disoccupato non è stato 'escluso' dal mercato, semplicemente non trova più chi gli compri la forza-lavoro, e allo stesso modo il povero è un consumatore come tutti gli altri, ma insolvente – in breve, il mercato è una formazione sociale che non ammette alcun 'esterno'".

Ma lo spostamento di questa polarità integrata nel cuore del Primo Mondo significa al contempo – com'era implicito fin dall'inizio nell'immagine della brasilianizzazione – la sua sparizione tendenziale come polarità globale di centro e periferia, e dunque l'avvento di un *tempo nuovo*, al cui cospetto l'analisi coerente giunge a negare i propri presupposti: il punto di vista stesso della periferia. A questo secondo aspetto, meno evidente del primo, è dedicata l'ultima parte del saggio, che riporta lo sguardo sul Brasile e sui diversi tentativi di riproporre, malgrado tutto, l'orizzonte di una formazione nazionale a venire (Arantes è stato uno dei pochi a presagire, in quegli stessi anni di euforia progressista, la catastrofe dei primi governi del Partido dos Trabalhadores). Se alla denuncia inquieta della brasilianizzazione si oppone la rivendicazione di un'originalità brasiliana come paradigma positivo, sulla scia di Gilberto Freyre, Sérgio Buarque e Antonio Candido e in involontaria consonanza con Ulrich Beck, Arantes replica che in effetti il rapporto globale di norma ed eccezione si è oggi finalmente capovolto, ma solo perché la norma stessa si è convertita in eccezione permanente, ossia l'anomia sociale brasiliana è veramente il modello del "*brave new world* del lavoro", nella forma non del "mondo senza colpa" ma dello stato di natura di cui già Locke vedeva l'immagine nelle Americhe: "questo mondo aperto, nel quale risalterebbe il contributo milionario delle nostre idiosincrasie, naturalmente non è arrivato. E se arrivasse, troverebbe *la dialettica brasiliana del malandrinnaggio a rovescio*". Ciò però, appunto, non significa solo, come in Schwarz, che l'alternanza di "ordine" e "disordine" rimane negativa entro un processo di formazione nazionale bloccato dalla dipendenza, ma che un mondo senza più società ha reso obsolete le idee borghesi stesse di *forma* e di *nazione*, involucro temporaneo travolto

---

<sup>48</sup> Cfr. Menegat (2023, 128 e *passim*).

infine da quelle forze che aveva concorso a promuovere. Nell'era in cui, come osservano acutamente de Caux e Catalani, "le idee sono ormai fuori posto in ogni posto", non si ha più coesistenza spaziale di due temporalità distinte – dualisticamente ordinate o intrecciate in un rapporto dipendente –, ma un unico *spazio globale detemporalizzato* ossia svuotato di qualsivoglia "orizzonte di attesa". Contro l'inerzia di vecchi schemi critici al centro e in periferia, Arantes ricorda all'uno e all'altra che, se il concetto di brasilianizzazione ha un fondamento, esso segnala il passaggio irreversibile a un tempo *diverso e comune*, tale quindi da trasformare anche il Brasile, non più retto da quel rapporto ascendente con il futuro che dettava il passo nella metropoli – come dimostra l'insorgere di una variante di fascismo tropicale che è, ancora una volta, anticipazione o "estremo chimicamente puro" di una destra mondiale *nuova*. Tale novità Arantes ha spiegato negli ultimi anni proprio attraverso il mutato rapporto con la dimensione temporale: non più conservazione o reazione e neppure, come nel fascismo storico, modernizzazione totalitaria, ma accelerazione apocalittica del tracollo, pertanto "rivoluzionaria" ed espressione di un movimento *dal basso*, il cui successo globale essa trae dall'efficacia nel dire a suo modo la verità – la società è in frantumi, vinca il più forte –, a differenza di un progressismo ancora "sociale" e in questo senso "impolitico"<sup>49</sup>. In tale contesto la prospettiva di liberazione non scompare, anzi potrebbe – suggeriscono nuovamente de Caux e Catalani nelle loro conclusioni – giungere per la prima volta a se stessa, emancipandosi dalla cattiva infinità del concetto dilatorio di "progresso", comune alla sinistra tradizionale liberale e marxista; ma per questo dovrebbe appunto ripensare integralmente il proprio rapporto con il tempo, con la razionalità strategica e con l'idea stessa di dialettica, in un senso balenato per un momento, agli occhi di Arantes, con le rivolte brasiliane del giugno 2013<sup>50</sup>. La stagione bolsonarista seguita alla loro repressione è il punto storico preciso in cui la dialettica delle idee fuori posto si realizza negandosi (e si completa quindi, potremmo aggiungere, la "formazione della filosofia brasiliana"): da prospettiva della periferia sul centro ad autoriflessione del mondo periferico, i cui sviluppi ulteriori sono incerti e urgenti quanto il tempo nuovo da esplorare; e potranno trascendere, ma non cessare di presupporre la posizione raggiunta dal Brasile, "terra del futuro" come orizzonte del futuro sospeso.

---

<sup>49</sup> Si veda la recente e lucidissima intervista alla "Folha de São Paulo" (Arantes, Sombini 2023).

<sup>50</sup> Si veda l'ultimo capitolo di Arantes (2014): *Depois de junho a paz será total*.

## Bibliografia

- Arantes P.E. (1990), *Tentativa de identificação da Ideologia Francesa: Uma introdução*, in “Novos estudos”, 28: 74-98; tr. it., *Tentativo di identificazione dell’ideologia francese. Una introduzione*, in “Dianoia”, 22, 24: 200-240.
- (1992), *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, São Paulo: Paz e Terra.
- (1994), *Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60)*, São Paulo: Paz e Terra.
- (1996a), *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel. Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*, São Paulo: Paz e Terra.
- (1996b), *O fio da meada: Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (1997), *Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo*, in Fiori Arantes O.B., Arantes P.E., *Sentido da formação: Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 7-66.
- (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.
- Arantes P.E., Lyra de Carvalho F. (2019), *L’autre sens: une Théorie critique à la périphérie du capitalisme*, in “Variations. Revue internationale de théorie critique”, 22: <https://journals.openedition.org/variations/1115> (acesso il 26/03/2023).
- Arantes P.E., Sombini E. (2023), *Mesmo sem projeto, Lula terá sucesso se frear extrema direita, diz Paulo Arantes*, in “Folha de São Paulo”, 11/03/2023: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/03/mesmo-sem-projeto-lula-tera-sucesso-se-frear-extrema-direita-diz-paulo-arantes.shtml> (acesso il 26/03/2023).
- Brown N. (2018), *Roberto Schwarz: Mimesis Beyond Realism*, in Best B., Bonefeld W., O’ Kane C. (a cura di), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, vol. 1, London: SAGE, 465-478.

- Buarque de Holanda S. (1936), *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio; tr. it., *Radici del Brasile*, Firenze: Giunti, 2000.
- Candido A. (1970), *Dialética da malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias)*, in “Revista do Instituto de estudos brasileiros”, 8: 67-89.
- (2000), *Formação da literatura brasileira (Momentos decisivos)*, 9ª ed., 2 voll., Belo Horizonte: Itatiaia.
- Freyre G. (1933), *Casa-Grande & Senzala*, Rio de Janeiro: Maia e Schmidt; tr. it., *Padroni e schiavi. La formazione della famiglia brasiliana in regime di economia patriarcale*, Torino: Einaudi, 1965.
- Furtado C. (1959), *Formação econômica do Brasil*, Rio de Janeiro: Fundo de Cultura; tr. it., *La formazione economica del Brasile*, Torino: Einaudi, 1970.
- Hochuli A. (2021), *The Brazilianization of the World*, in “American Affairs”, 5, 2: <https://americanaffairsjournal.org/2021/05/the-brazilianization-of-the-world> (accesso il 26/03/2023).
- Kurz R. (1991), *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt a.M.: Eichborn; tr. it., *Il collasso della modernizzazione: dal crollo del socialismo da caserma alla crisi dell'economia mondiale*, Milano-Udine: Mimesis, 2017.
- Lyra de Carvalho F. (2019), À propos de Le nouveau temps du monde de Paulo Arantes, in “Jaggernaut”, 1: 408-430.
- Menegat M. (2023), *Chegando na hora para o desmoronamento do mundo*, in P.E. Arantes, *A fratura brasileira do mundo*, São Paulo: Boitempo, 96-138.
- Novais F. (1979), *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial*, São Paulo: HUCITEC.
- Oliveira F. de (1972), *A economia brasileira: Crítica à razão dualista*, São Paulo: CEBRAP.
- (2003), *O ornitorrinco*, in Id., *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*, São Paulo: Boitempo, 121-150.
- Prado Júnior C. (1942), *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*, São Paulo: Martins.
- Rangel I. (1957), *Dualidade básica da economia brasileira*, Rio de Janeiro: ISEB.
- Rocha de Oliveira P. (2018), *Aborted and/or Completed Modernization: Introducing Paulo Arantes*, in Best B., Bonefeld W., O' Kane C. (a cura di), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, vol. 1, London: SAGE, 479-497.

- Schwarz R. (1987a), *Nacional por subtração*, in Id., *Que horas são? Ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras, 29-48.
- (1987b), *Complexo, moderno, nacional, e negativo*, in Id., *Que horas são? Ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras, 115-125.
- (1987c), *Pressupostos, salvo engano, de “Dialética da malandragem”*, in Id., *Que horas são? Ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras, 129-155.
- (1992), *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*, ed. by J. Gledson, London: Verso.
- (1999), *O livro audacioso de Robert Kurz*, in Id., *Sequências brasileiras*, São Paulo: Companhia das Letras, 182-188.
- (2000), *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, 5ª ed., São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.
- (2001), *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, 3ª ed., São Paulo: Duas Cidades; tr. en., *A Master on the Periphery of Capitalism: Machado de Assis*, Durham: Duke University Press, 2002.
- Sousa Siqueira R. (2022), *Chico de Oliveira e André Gunder Frank: Ainda a controvérsia sobre o subdesenvolvimento e a dependência*, manoscritto non pubblicato.
- Zanotti G. (2017), *Paulo Arantes, la dialettica e il problema dell’“ideologia francese”*, in “Dianoia”, 22, 24: 187-199.
- (2021), *L’“idéologie française” vue du Brésil*, in “Passages de Paris”, 21: 229-260.

# Le idee fuori posto<sup>1</sup>

Roberto Schwarz

Traduzione di Giovanni Zanotti

## *Misplaced Ideas*

**Abstract:** This essay, written in 1972, is one of the cornerstones of Brazilian critical theory. From the standpoint of literary criticism, with a special focus on Machado de Assis's late work, it analyzes the ideological mechanism of 19<sup>th</sup>-century Brazilian society, where European liberal ideas are “misplaced”, i.e., contradicted by slavery, yet are absorbed according to a peculiar logic, regardless of their own content. Precisely such “second-degree ideologies”, however, allow for a more intuitive understanding of liberalism's intrinsic contradictions and an original insight into the nature of global capitalism from a “peripheral” point of view.

**Keywords:** Brazilian Critical Theory; Misplaced Ideas; Periphery; Ideology; Machado de Assis.

Ogni scienza ha principi da cui deriva il suo sistema. Uno dei principi dell'economia politica è il lavoro libero. Ma in Brasile domina il fatto “impolitico e abominevole” della schiavitù.

Questo argomento – sintesi di un pamphlet liberale dell'epoca di Machado de Assis<sup>2</sup> – pone il Brasile al di fuori del sistema della scienza. Ci trovavamo al di qua della realtà cui essa si riferisce; eravamo piuttosto un fatto morale, “impolitico e abominevole”. Grande degradazione, se si considera che la scienza erano i Lumi, il Progresso, l'Umanità eccetera. Per le arti, Nabuco esprime un sentimento simile quando protesta contro l'uso del tema della schiavitù nel teatro di Alencar: “Se offende lo straniero,

---

<sup>1</sup> [Il presente saggio apparve per la prima volta in francese nel 1972, durante l'esilio parigino dell'autore, con il titolo *Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature. Sur la culture brésilienne au XIXème siècle* (trad. fr. di A.-M. Métaillé, in “L'homme et la société”, n. 26: 99-110). Il titolo con cui divenne celebre è quello della versione in portoghese, dalla quale traduciamo, pubblicata dapprima sulla rivista *Novos estudos* nel 1973 e poi, a partire dal 1977, integrata come capitolo introduttivo nel primo dei diversi e fortunati volumi dell'autore sui romanzi di Machado de Assis: R. Schwarz, *As ideias fora do lugar*, in Id., *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, 5<sup>a</sup> ed., São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000, 9-31.]

<sup>2</sup> Torres Bandeira (1863). Machado collaborava regolarmente con questa rivista.

quanto umilia il brasiliano!”<sup>3</sup>. Altri autori ovviamente facevano il ragionamento inverso. Poiché non si riferiscono alla nostra realtà, sono la scienza economica e le altre ideologie liberali a risultare abominevoli, impolitiche e straniere, oltre che fragili. “Antepongo, per la loro e la nostra felicità, i buoni negri della costa dell’Africa, a dispetto di tutta la morbosa filantropia britannica, che, dimentica della sua stessa casa, lascia morire di fame il povero fratello bianco, schiavo senza un padrone che abbia pietà di lui e che, ipocrita e stolta, piange, esponendosi al ridicolo della vera filantropia, il fato del nostro schiavo felice”<sup>4</sup>.

Ognuno a suo modo, questi autori riflettono la disparità fra la società brasiliana schiavista e le idee del liberalismo europeo. Causa di vergogna per alcuni, e di irritazione per altri che insistono sulla loro ipocrisia, queste idee – in cui entrambi non riconoscono il Brasile – sono un riferimento per tutti. Ecco apparecchiata sommariamente una commedia ideologica, *diversa da quella europea*. Chiaramente la libertà del lavoro, l’uguaglianza di fronte alla legge e, in generale, l’universalismo erano ideologia anche in Europa, ma lì corrispondevano alle apparenze nel coprire l’essenziale: lo sfruttamento del lavoro. Da noi, le stesse idee sarebbero false in un senso diverso, per così dire originale. La Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo, ad esempio, trascritta in parte nella Costituzione brasiliana del 1824, non solo non nascondeva nulla, ma rendeva ancor più abietta l’istituzione della schiavitù<sup>5</sup>. Lo stesso dicasi per la professata universalità dei principi, che trasformava in scandalo la prassi generale del *favore*. Che valore avevano, in queste circostanze, le grandi astrazioni borghesi di cui facevamo tanto uso? Non descrivevano l’esistenza – ma non solo di questo vivono le idee. Riflettendo in una direzione simile, Sérgio Buarque osserva: “L’aver portato da Paesi lontani le nostre forme di vita, le nostre istituzioni e la nostra visione del mondo, e lo sforzo di mantenere tutto ciò in un ambiente per lo più sfavorevole ed ostile, ci rendono degli sradicati nella nostra terra”<sup>6</sup>. Questa improprietà del nostro pensiero, che come vedremo non è casuale, fu in effetti una presenza assidua, che attraversò e squilibrò fin nei dettagli la vita ideologica del Segundo Reinado. Spesso gonfiata o mediocre, ridi-

<sup>3</sup> Coutinho (1965, 106).

<sup>4</sup> Dichiarazione dell’agenzia commerciale M. Wright & Co. a proposito della crisi finanziaria degli anni 1850, cit. in Nabuco (1936, vol. 1, 188), e ripresa in Buarque de Holanda (1956, 96 [tr. it., 88 s.]).

<sup>5</sup> Cfr. Viotti da Costa (1968).

<sup>6</sup> Buarque de Holanda (1956, 15 [tr. it., 39]). La citazione, e di conseguenza la traduzione, sono leggermente modificate rispetto all’originale.

cola o cruda, e solo di rado giusta nel tono, la prosa letteraria dell'epoca ne è una testimonianza fra tante.

Pur essendo un luogo comune della nostra storiografia, le ragioni di questo quadro sono state poco studiate nei loro effetti. Com'è noto, eravamo un paese agricolo e indipendente, diviso in latifondi, la cui produzione dipendeva per un verso dal lavoro servile, per altro verso dal mercato estero. Di qui discendono, in modo più o meno diretto, le singolarità che abbiamo esposto. Era inevitabile, ad esempio, che fosse presente da noi la razionalità economica borghese – la priorità del profitto con i suoi corollari sociali – dal momento che dominava nel commercio internazionale, al quale era rivolta la nostra economia. La prassi permanente delle transazioni istruiva, in questo senso, come minimo una piccola massa di persone. Inoltre avevamo realizzato da poco l'Indipendenza, in nome di idee francesi, inglesi e americane variamente liberali, che facevano quindi parte della nostra identità nazionale. Dall'altro lato, e con uguale fatalità, questo insieme ideologico doveva scontrarsi con la schiavitù e i suoi difensori, e peggio ancora conviverci<sup>7</sup>. Sul piano delle convinzioni l'incompatibilità è chiara, e abbiamo già visto alcuni esempi. Ma si faceva sentire anche sul piano pratico. In quanto proprietà, uno schiavo può essere venduto, ma non licenziato. Da questo punto di vista il lavoratore libero dà più libertà al suo padrone, oltre a immobilizzare meno capitale. Questo aspetto – uno dei tanti – indica il limite che la schiavitù opponeva alla razionalizzazione produttiva. Commentando ciò che ha visto in una fattoria, un viaggiatore scrive: “non c'è specializzazione del lavoro, perché si cerca di economizzare la manodopera”. Dopo aver citato il passo, Fernando Henrique Cardoso osserva che qui l'“economia”, in virtù del contesto, non è volta a compiere il lavoro in un minimo, ma in un massimo di tempo. È necessario spalmarlo, per riempire e disciplinare la giornata dello schiavo. L'esatto contrario di ciò che era moderno fare. Fondata sulla violenza e sulla disciplina militare, la produzione schiavista dipendeva più dall'autorità che dall'efficacia<sup>8</sup>. Lo studio razionale e la modernizzazione continua del processo produttivo, con tutto il prestigio che veniva loro dalla rivoluzione che generavano in Europa, erano privi di senso in Brasile. Per complicare ulteriormente il quadro, si consideri che il latifondo schiavista era stato in origine un'impresa del capitale commerciale, e che il profitto era quindi da sempre la sua ragion d'essere. Ora, il profitto come priorità soggettiva è comune alle forme antiquate del capitale e a quelle più moderne. Perciò gli incolti e

---

<sup>7</sup> Cfr. Viotti da Costa (1968).

<sup>8</sup> Cardoso (1962, 189-191, 198).

abominevoli schiavisti, fino a un certo momento – quando cioè questa forma di produzione divenne meno redditizia del lavoro salariato – furono, per l'essenziale, capitalisti più coerenti dei nostri difensori di Adam Smith, che nel capitalismo trovavano anzitutto la libertà. Come si vede, il rompicapo per la vita intellettuale era servito. In fatto di razionalità, i ruoli si mischiavano e si scambiavano normalmente: la scienza era fantasia e morale, l'oscurantismo era realismo e responsabilità, la tecnica non era pratica, l'altruismo impiantava il plusvalore... E, in generale, in assenza di un interesse organizzato degli schiavi, il confronto tra umanità e inumanità, per quanto giusto, finiva per trovare una traduzione più mediocre nel conflitto tra due modi d'impiego dei capitali – del quale rappresentava l'immagine conveniente per una delle parti<sup>9</sup>.

Contraddetta in ogni momento dalla schiavitù, l'ideologia liberale, che era quella delle giovani nazioni americane emancipate, deragliava. Sarebbe facile dedurre il sistema dei suoi controsensi, tutti veri, molti dei quali agitarono la coscienza teorica e morale del nostro Ottocento. Ne abbiamo già vista una collezione. E tuttavia, queste difficoltà restavano curiosamente inessenziali. L'esame di realtà non sembrava importante. È come se coerenza e generalità non avessero molto peso, o come se la sfera della cultura occupasse una posizione modificata, con criteri diversi – ma diversi rispetto a cosa? Con la sua mera presenza, la schiavitù indicava l'improprietà delle idee liberali; non per questo però ne orientava il movimento. Pur essendo il rapporto di produzione fondamentale, la schiavitù non era il nesso effettivo della vita ideologica. La chiave di quest'ultima era un'altra. Per descriverla, dobbiamo esaminare il paese nel suo insieme. Schematizzando, possiamo dire che la colonizzazione produsse, sulla base del monopolio della terra, tre classi di popolazione: il latifondista, lo schiavo e l'"uomo libero", in realtà dipendente. Fra i primi due il rapporto è chiaro; è la massa del terzo gruppo a interessarci. Né proprietari né proletari, il loro accesso alla vita e ai beni dipende materialmente dal *favore*, diretto o indiretto, di un grande<sup>10</sup>. Il "cliente"<sup>11</sup> ne è la caricatura. Il favore è, dunque, il meccanismo mediante cui si riproduce una delle grandi classi della società, coinvolgendone al tempo stesso un'altra, quella dei proprietari. Ora, è tra queste

---

<sup>9</sup> Come osserva Felipe de Alencastro nella sua tesi di dottorato (1985-86), la vera questione nazionale del nostro Ottocento fu la difesa della tratta dei neri contro la pressione inglese – questione che non poteva essere meno propizia all'entusiasmo intellettuale.

<sup>10</sup> Per una più ampia esposizione di questo tema, cfr. Carvalho Franco (1969).

<sup>11</sup> [*Agregado*: nel Brasile schiavista, uomo libero che risiede presso una famiglia signorile con un vincolo lavorativo informale].

due classi che si svolge la vita ideologica, la quale, di conseguenza, sarà retta dallo stesso meccanismo<sup>12</sup>. Così, con mille forme e nomi, il favore attraversò e indirizzò la vita nazionale nel suo insieme, fatto salvo il rapporto di produzione basilare, garantito dalla forza. Fu presente dappertutto, congiungendosi con le più diverse attività, ad esso più o meno affini, come l'amministrazione, la politica, l'industria, il commercio, la vita urbana, la corte eccetera. Persino professioni liberali come la medicina, o lavori operai qualificati come la tipografia, che nell'accezione europea non dovevano nulla a nessuno, in Brasile erano governati dal favore. E così come il professionista ne dipendeva per l'esercizio del suo mestiere, il piccolo proprietario ne dipendeva per la sicurezza della sua proprietà e il funzionario per il suo posto. *Il favore è la nostra mediazione quasi universale*, ed essendo più simpatico del nesso di schiavitù – l'altro rapporto ereditato dalla colonia – è comprensibile che gli scrittori lo abbiano assunto a fondamento della loro interpretazione del Brasile, mascherando involontariamente la violenza che regnò sempre nella sfera della produzione.

La schiavitù smentisce le idee liberali; in modo più insidioso, il favore – incompatibile con esse tanto quanto la prima – le assorbe e le sposta, dando origine a un modello particolare. L'elemento di arbitrio, il gioco fluido di stima e autostima al quale il favore vincola l'interesse materiale, non possono essere interamente razionalizzati. Attaccandoli, in Europa, l'universalismo aveva avuto di mira il privilegio feudale. Nel processo della sua affermazione storica, la civiltà borghese aveva postulato – contro le prerogative dell'Ancien Régime – l'autonomia della persona, l'universalità della legge, la cultura disinteressata, la retribuzione oggettiva, l'etica del lavoro eccetera. Il favore, punto per punto, pratica la dipendenza della persona, l'eccezione alla regola, la cultura interessata, la retribuzione e i servizi personali. E tuttavia non stavamo all'Europa come il feudalesimo al capitalismo, del quale, al contrario, eravamo tributari su tutta la linea, oltre a non essere mai stati propriamente feudali: la colonizzazione è opera del capitale commerciale. Dato il fastigio in cui si trovava l'Europa, e la posizione relativa in cui ci trovavamo noi, nessuno in Brasile avrebbe avuto l'idea, e soprattutto la forza, di essere per così dire un Kant del favore, in grado di battersi con l'altro<sup>13</sup>. Di conseguenza, il confronto fra questi principi tanto opposti risultava disuguale: nel campo degli argomenti prevale-

<sup>12</sup> Sugli effetti ideologici del latifondo si veda Buarque de Holanda (1956, cap. 3: "Herança rural" [tr. it.: "Eredità rurale", 83-105]).

<sup>13</sup> Come osserva Machado de Assis nel 1879, "è l'influsso esterno a determinare la direzione del movimento; non c'è per ora, nel nostro ambiente, la forza necessaria all'invenzione di dottrine nuove" (Assis 1959, 826 s.).

vano facilmente, o meglio adottavamo avidamente, quelli che la borghesia europea aveva elaborato contro l'arbitrio e la schiavitù, mentre nella prassi – di norma quella degli stessi che dibattevano – il favore, sostenuto dal latifondo, riaffermava senza sosta i sentimenti e le nozioni ad esso peculiari. Lo stesso vale per le istituzioni, ad esempio burocrazia e magistratura, le quali, benché rette dal clientelismo, proclamavano le forme e le teorie dello Stato borghese moderno. Oltre agli ovvi dibattiti, questo antagonismo produsse quindi una coesistenza stabile – che è quanto ci interessa. Ecco la novità: *una volta adottate, le idee e le ragioni europee potevano servire, e spesso servivano, come giustificazione nominalmente "oggettiva" per il momento di arbitrio che appartiene al favore.* Pur continuando a esistere, l'antagonismo svapora e gli incompatibili vanno a braccetto. Questa ricomposizione è d'importanza capitale. I suoi effetti sono numerosi e si spingono in profondità nella nostra letteratura. Da ideologia che era stato, cioè inganno involontario e ben fondato sulle apparenze, il liberalismo diventa – in mancanza d'altri termini – il pegno intenzionale di tutta una serie di prestigii con cui non ha nulla da spartire. Legittimando l'arbitrio con qualche ragione "razionale", il favorito esalta consapevolmente sé stesso e il suo benefattore, che a sua volta, in questa era di egemonia delle ragioni, non vede motivi per smentirlo. In tali condizioni, chi credeva nella giustificazione? A quale apparenza corrispondeva? Ma, appunto, non era questo il problema, poiché tutti riconoscevano – ed era la cosa importante – l'intenzione lodevole del ringraziamento o del favore. La compensazione simbolica poteva essere un po' stonata, ma non era ingrata. O ancora: era stonata rispetto al liberalismo, che era secondario, e giusta rispetto al favore, che era centrale. E niente di meglio, per dar lustro alle persone e alla società che compongono, delle idee più illustri dell'epoca, quelle europee. In questo contesto, dunque, le ideologie non descrivono neppure falsamente la realtà, e non gravitano in base a una legge loro propria. Chiamiamole ideologie di secondo grado. La loro regola è un'altra, diversa da quella che denominano; sta sul piano della dignità sociale, a scapito della loro intenzione cognitiva e sistematica. Deriva tranquillamente dall'ovvio e universalmente noto – l'inevitabile "superiorità" dell'Europa – ed è legata al momento espressivo, di autostima e fantasia, che esiste nel favore. In questo senso abbiamo detto che l'esame di realtà e di coerenza non sembrava qui decisivo, pur essendo sempre presente come esigenza riconosciuta, evocata o sospesa, a seconda delle circostanze. Così si attribuisce, con metodo, indipendenza alla dipendenza, utilità al capriccio, universalità alle eccezioni, merito alla parentela, uguaglianza al privilegio eccetera. Combinandosi con quella prassi della quale, in linea di principio, dovrebbe essere la critica, il liberalismo

faceva perdere terreno al pensiero. Notiamo però fin d'ora, per analizzarla in seguito, la complessità del passaggio: diventando assurde, queste idee cessano anche di ingannare.

È chiaro che questa combinazione non fu l'unica. Per il nostro clima ideologico però fu decisiva, nonché quella in cui i problemi si configurano nel modo più completo e peculiare. Bastino per il momento alcuni aspetti. Abbiamo visto che, in essa, le idee della borghesia – la cui grandezza sobria risale allo spirito pubblico e razionalista dell'Illuminismo – acquistano la funzione di... ornamento e contrassegno di nobiltà: attestano e celebrano la partecipazione a una sfera augusta, nella fattispecie quella dell'Europa che... si industrializza. L'equivoco delle idee non potrebbe essere maggiore. La novità, qui, non sta nel carattere ornamentale del sapere e della cultura, che appartiene alla tradizione coloniale e iberica, bensì nella dissonanza propriamente incredibile che producono il sapere e la cultura di tipo moderno una volta posti in questo contesto. Sono inutili come un gingillo? Brillanti come un'onorificenza? Sono la nostra panacea? Ci svergognano di fronte al mondo? La cosa più verosimile è che tutti questi aspetti, nell'andirivieni di argomento e interesse, avessero occasione di manifestarsi, così da risultare, nella coscienza dei più attenti, legati e mescolati. Inestricabilmente, la vita ideologica degradava e insigniva i suoi partecipanti, i quali spesso ne erano ben consapevoli. Era quindi una combinazione instabile, che degenerava facilmente nell'ostilità e nella critica più aspre. Per conservarsi ha bisogno di una complicità permanente, che la prassi del favore tende a garantire. Nell'atto della prestazione e della controprestazione – soprattutto nel momento-chiave del riconoscimento reciproco – a nessuna delle parti interessa denunciare l'altra, pur avendo costantemente gli elementi necessari per farlo. Questa complicità sempre rinnovata rinvia a continuità sociali più profonde, che le danno spessore di classe: nel contesto brasiliano, il favore assicurava a entrambe le parti, specialmente alla più debole, che nessuna delle due era schiava. Anche il più miserabile dei favoriti vedeva riconosciuta nel favore la sua libera persona, il che trasformava prestazione e controprestazione, per quanto modeste, in una cerimonia di superiorità sociale, preziosa in sé. Appesantito dall'infinita durezza e degradazione che scongiura – la schiavitù, da cui entrambe le parti traggono beneficio e si compiacciono di differenziarsi – questo riconoscimento è di una connivenza abissale, moltiplicata ancor più dall'adozione del vocabolario borghese dell'uguaglianza, del merito, del lavoro, della ragione. Machado de Assis sarà maestro in questi meandri. Consideriamo però anche un altro lato. Immersi ancor oggi nell'universo del capitale, che non è mai pervenuto alla sua forma classica in Brasile,

tendiamo a vedere questa combinazione come totalmente svantaggiosa per noi, fatta solo di difetti. Vantaggi non ce ne furono; ma per apprezzarne a dovere la complessità, si tenga presente che le idee della borghesia, rivolte teoricamente contro il privilegio, a partire dal 1848 erano divenute apologetiche: l'onda delle lotte sociali in Europa aveva mostrato che l'universalità maschera antagonismi di classe<sup>14</sup>. Di conseguenza, per coglierne esattamente il timbro ideologico, si deve osservare che il nostro discorso improprio era vuoto anche quando veniva usato propriamente. Notiamo inoltre, per inciso, che questo modello si sarebbe ripetuto nel Novecento, quando giurammo più volte, per fede nella nostra modernità, sulle ideologie più scassate della scena mondiale. Per la letteratura, come vedremo, ne risulta un labirinto singolare, una specie di vuoto nel vuoto. Anche qui Machado sarà il maestro.

Se abbiamo insistito, insomma, sulla distorsione che schiavitù e favore introdussero nelle idee dell'epoca, non è stato per respingerle, ma per descriverle in quanto distorte: fuori centro rispetto all'esigenza che esse stesse ponevano e, perciò stesso, riconoscibilmente nostre. Così, se si prescinde dal ragionamento sulle cause, rimane all'esperienza quello "sconcerto" da cui eravamo partiti: la sensazione che il Brasile dà di dualismo e finzione – contrasti urtanti, sproporzioni, assurdità, anacronismi, contraddizioni, conciliazioni e così via – combinazioni che il modernismo, il tropicalismo e l'economia politica ci hanno insegnato a rilevare<sup>15</sup>. Gli esempi non mancano. Vediamone alcuni, non per analizzarli, ma per indicare l'ubiquità del quadro e le variazioni di cui è capace. Nelle riviste dell'epoca la presentazione del primo numero, grave o spiritosa che sia, è composta per basso e falsetto. Nella prima parte si afferma l'intenzione redentrice della stampa, nella tradizione pugnace dell'Illuminismo; la grande setta fondata da Gutenberg sfida l'indifferenza generale, nelle alture il condor e la gioventù intravedono il futuro e rigettano il passato e i pregiudizi, mentre la fiaccola rigeneratrice del giornale dissolve le tenebre della corruzione. Nella seconda parte, adeguandosi alle circostanze, le riviste proclamano la loro pacata disposizione a "fornire a tutte le classi in generale, e in particolare all'onestà delle famiglie, un mezzo di piacevole istruzione e di ameno ristoro". L'intenzione emancipatrice si accompagna a indovinelli, unità

<sup>14</sup> Cfr. Lukács (1971).

<sup>15</sup> In una direzione differente, la stessa osservazione si trova in Sérgio Buarque: "Possiamo costruire opere eccellenti, arricchire la nostra umanità con aspetti nuovi e impreveduti, elevare sino alla perfezione il tipo di civiltà che rappresentiamo: il dato certo è che tutto il frutto del nostro lavoro e della nostra pigrizia sembra partecipare di un sistema evolutivo proprio di un altro clima e di un altro paesaggio" (Buarque de Holanda 1956, 15 [tr. it., 39: citazione leggermente modificata]).

nazionale, moda, cultura generale e feuilleton<sup>16</sup>. Una caricatura di questa sequenza è rappresentata dai versi in epigrafe alla *Marmota na corte*<sup>17</sup>: “Qui la Marmotta/ ben variegata/ perché da tutti/ venga stimata.// Racconta il vero, /quello che sente,/ ama e rispetta/ tutta la gente”. In un ambito diverso, se grattiamo un po’ i nostri muri, otteniamo lo stesso effetto di oggetto composito: “La trasformazione architettonica era superficiale. Sulle pareti di terra, costruite da schiavi, si inchiodava carta da parati europea o si appendevano quadri, così da creare l’illusione di un ambiente nuovo, simile agli interni delle residenze dei paesi in via di industrializzazione. In certi casi l’artificio rasentava l’assurdo: si dipingevano motivi architettonici greco-romani – pilastri, architravi, colonnati, fregi... – con prospettiva e ombreggiatura perfette, a suggerire un’ambientazione neoclassica irrealizzabile con le tecniche e i materiali disponibili sul posto. In altri casi si dipingevano finestre sulle pareti, con vista su ambienti di Rio de Janeiro o europei, a suggerire un ambiente esterno remoto, sicuramente diverso da quello reale degli schiavi, delle stanze e delle corti loro adibite”<sup>18</sup>. Il passo si riferisce ad abitazioni rurali della provincia di San Paolo nella seconda metà dell’Ottocento. Quanto alla corte: “La trasformazione seguiva il cambiamento dei costumi, che ora includevano l’uso di oggetti più raffinati – cristalli, stoviglie e porcellane – e comportamenti cerimoniali, come i modi formali di servire a tavola. Al tempo stesso conferiva all’insieme, che voleva riprodurre la vita delle residenze europee, un’apparenza di autenticità. Così, gli strati sociali che traevano maggiori benefici da un sistema economico basato sulla schiavitù e destinato unicamente alla produzione agricola cercavano di creare, per uso proprio e artificialmente, ambienti con caratteristiche urbane ed europee, la cui messa in opera esigeva l’allontanamento degli schiavi e dove tutto o quasi era prodotto d’importazione”<sup>19</sup>. Una commedia mostrata dal vivo nei notevoli capitoli iniziali di *Quincas Borba*<sup>20</sup>. Dopo aver ereditato, Rubião è costretto a sostituire il suo

<sup>16</sup> Si vedano: *Prospecto*, in “O espelho: Revista semanal de literatura, modas, indústria e artes”, Rio de Janeiro, Typographia de F. de Paula Brito, 1859, n. 1: 1; *Introdução*, in “Revista fluminense: Semanário noticioso, literário, científico, recreativo” etc. etc., anno 1, n. 1, novembre 1868: 1-2; “A marmota na corte”, Typographia de Paula Brito, n. 1, 7 settembre 1840: 1; “Revista ilustrada”, pubblicata da Ângelo Agostini, Rio de Janeiro, 1 gennaio 1876, n. 1; *Apresentação*, in “O bezouro: Folha humorística e satírica”, anno 1, n. 1, 6 aprile 1878; *Cavaco*, in “O cabrião”, n. 1, São Paulo, Typographia Imperial, 1866: 2.

<sup>17</sup> [Rivista pubblicata a Rio de Janeiro a metà Ottocento: cfr. nota precedente].

<sup>18</sup> Goulart Reis Filho, 14 s.

<sup>19</sup> Ivi, 8.

<sup>20</sup> [Romanzo pubblicato nel 1891 da Machado de Assis e appartenente alla cosiddetta “trilogia realista” della sua fase matura, insieme con *Memórias póstumas de Brás Cubas*

schiavo nero con un cuoco francese e un cameriere spagnolo, con i quali non è a proprio agio. Oltre all'oro e all'argento, i suoi metalli preferiti, apprezza ora le statuette di bronzo (un Fausto e un Mefistofele), anch'esse preziose. Più solenne, ma ugualmente segnato dall'epoca, è il testo del nostro Inno alla Repubblica, scritto nel 1890 dal poeta decadente Medeiros e Albuquerque, ai cui sentimenti progressisti fa difetto la naturalezza: "Chi può creder che schiavi in passato/ abbia avuto sì nobil paese!" ("in passato" ossia due anni prima, essendo l'Abolizione dell'88). Nel 1817, in una dichiarazione del governo rivoluzionario di Pernambuco, stesso tono con intenzioni opposte: "Patrioti, le vostre proprietà, fin le più ripugnanti all'ideale di giustizia, saranno sacre"<sup>21</sup> (allusione alle voci di emancipazione, che dovevano esser dissipate per tranquillizzare i proprietari). Anche la vita di Machado de Assis è un esempio, in cui si susseguono rapidamente il giornalista combattivo, entusiasta delle "intelligenze proletarie, delle classi infime", l'autore di cronache e strofe commemorative per il matrimonio delle principesse imperiali, e infine il Cavaliere, e poi Ufficiale, dell'Ordine della Rosa<sup>22</sup>. Contro tutto questo scende in campo Sílvio Romero: "È necessario fondare una nazionalità consapevole dei suoi meriti e difetti, della sua forza e delle sue debolezze, e non inventarsi un *pastiche*, un simulacro di fantocci delle feste popolari, che serve solo a riempirci di vergogna agli occhi dello straniero. [...] Per un tale *desideratum* non c'è che un rimedio: immergerci nella corrente vivificante delle idee naturaliste e moniste, che stanno trasformando il vecchio mondo"<sup>23</sup>. Vista a distanza, la sostituzione di un simulacro con un altro è tanto evidente da far sorridere. Ma è anche drammatica, poiché segnala quanto fosse estraneo il linguaggio in cui si esprimeva, inevitabilmente, il nostro desiderio di autenticità. Al *pastiche* romantico sarebbe subentrato quello naturalista. Insomma, nelle riviste, nei costumi, nelle case, nei simboli nazionali, nei pronunciamenti rivoluzionari, nella teoria eccetera, sempre la stessa composizione "arlecchinesca", per usare un'espressione di Mário de Andrade: il dissidio tra la rappresentazione e quello che, a pensarci bene, sappiamo essere il suo contesto.

Consolidata dal suo grande ruolo nel mercato internazionale, e poi nella politica interna, la combinazione di latifondo e lavoro forzato attraversò impavida il periodo coloniale, Imperi e Reggenze, l'Abolizione, la Prima Repubblica, e ancor oggi alimenta controversie e sparatorie<sup>24</sup>. Cio-

---

(1881) e *Dom Casmurro* (1899)].

<sup>21</sup> Viotti da Costa (1968), 104.

<sup>22</sup> Massa (1971), 265, 435, 568.

<sup>23</sup> Romero (1883), 15.

<sup>24</sup> Per le ragioni di questa inerzia si veda Furtado (1971).

nonostante, il ritmo della nostra vita ideologica fu un altro, determinato anch'esso dalla dipendenza del paese: seguiva a distanza i passi dell'Europa. Notiamo, per inciso, che sarà l'ideologia dell'indipendenza a trasformare questa combinazione in un difetto: in modo sciocco quando insiste sull'impossibile autonomia culturale, e in modo profondo quando riflette sul problema. Sia l'eternità dei rapporti sociali basilari sia la leggerezza ideologica delle "elite" erano parte – la parte che ci spetta – della gravitazione di questo sistema per così dire solare, e certamente internazionale, che è il capitalismo. Di conseguenza, un latifondo pressoché immutato vide passare le maniere barocca, neoclassica, romantica, naturalista, modernista e altre, che in Europa accompagnavano e riflettevano trasformazioni immense dell'ordinamento sociale. Verrebbe da supporre che qui esse perdessero la loro appropriatezza, il che in parte è vero. Ma abbiamo visto anche l'inevitabilità di questa discrepanza, alla quale eravamo condannati dalla macchina del colonialismo, e alla quale – per indicarne fin d'ora la dimensione non solo nazionale – era condannata questa stessa macchina nel momento in cui ci produceva. È un segreto di Pulcinella, benché precariamente teorizzato. Per le arti la soluzione sembra più facile, perché ci fu sempre modo di adorare, citare, scimmiettare, saccheggiare, adattare o divorare tutte queste maniere e mode, così che riflettessero, nella loro manchevolezza, quella specie di torcicollo culturale in cui ci siamo riconosciuti. Ma facciamo un passo indietro. In sintesi, le idee liberali erano al tempo stesso impossibili da praticare e imprescindibili. Furono poste in una costellazione speciale, pratica, che fece sistema e non mancò di intaccarle. Per questo non ha molto senso insistere sulla loro evidente falsità. Più interessante è seguirne il movimento, di cui la falsità stessa è parte vera. Abbiamo visto il Brasile, bastione della schiavitù, imbarazzato di fronte ad esse – le idee più avanzate del pianeta, o quasi, perché il socialismo saliva già alla ribalta – e rancoroso, perché non servivano a nulla. Ma erano anche adottate con orgoglio, in modo ornamentale, come prova di modernità e distinzione. E ovviamente furono rivoluzionarie, quando ebbero un ruolo nell'Abolizionismo. Sottoposte all'influenza locale, senza perdere le loro pretese originarie, gravitavano secondo una regola nuova, le cui grazie, disgrazie, ambiguità e illusioni erano anch'esse singolari. Conoscere il Brasile era sapere di questi spostamenti, vissuti e praticati da tutti come una specie di fatalità, ma per i quali non c'era un nome, perché l'uso improprio dei nomi era la loro natura. Ampiamente avvertito come difetto, ben noto ma poco pensato, questo sistema di improprietà indubbiamente deprimeva la routine della vita ideologica e diminuiva le possibilità di riflessione. Ma favoriva lo scetticismo nei confronti delle ideologie, a volte ben compiuto

e disinvolto, e compatibile d'altronde con molta verbosità. Rafforzato appena, risulterà nella forza impressionante della concezione di Machado de Assis. Ora, il fondamento di questo scetticismo non sta certamente nell'esplorazione consapevole dei limiti del pensiero liberale. Sta invece, se così si può dire, nel punto di partenza intuitivo, che ci dispensava dallo sforzo. Inscritte in un sistema che non descrivevano nemmeno in apparenza, le idee della borghesia vedevano inficiata in partenza, dall'evidenza quotidiana, la loro pretesa di abbracciare la natura umana. Se erano accettate, lo erano per ragioni che esse stesse non potevano accettare. Anziché costituire un orizzonte, erano esse ad apparire su uno sfondo più vasto che le relativizzava: l'andirivieni di arbitrio e favore. Ne era minata alla base l'intenzione universale. Così, quella che in Europa sarebbe stata una vera prodezza della critica poteva essere, da noi, l'ingenua incredulità di un sempliciotto qualsiasi, per il quale utilitarismo, egoismo, formalismo e così via sono un vestito come un altro, molto di moda ma inutilmente stretto. Come si vede, questo terreno sociale non è privo di conseguenze per la storia della cultura: una gravitazione complessa, che vede ripetersi periodicamente una costellazione in cui l'ideologia egemone dell'Occidente fa la figura irrisoria di una mania fra tante. Il che è anche un modo di indicare la dimensione mondiale che hanno e possono avere le nostre stranezze nazionali. Qualcosa di simile, forse, a quanto accadeva nella letteratura russa. Di fronte a quest'ultima, anche i più grandi romanzi del realismo francese appaiono ingenui. Come mai? Appunto perché, malgrado la loro intenzione universale, la psicologia dell'egoismo razionale e la morale formalista nell'impero russo facevano l'effetto di un'ideologia "straniera", dunque localizzata e relativa. Dall'interno della propria arretratezza storica, il paese imponeva al romanzo borghese un quadro più complesso. La figura caricata dell'occidentalizzante, francofilo o germanofilo, dal nome spesso allegorico e ridicolo, gli ideologi del progresso, del liberalismo, della ragione, erano tutti modi di mettere in scena la modernizzazione che accompagna il capitale. Questi uomini illuminati si mostrano di volta in volta lunatici, ladri, opportunisti, crudelissimi, vanitosi, parassiti... Il sistema di ambiguità così legate all'uso locale delle idee borghesi – una delle chiavi del romanzo russo – può essere paragonato a quello che abbiamo descritto per il Brasile. Le ragioni sociali della somiglianza sono evidenti. Anche in Russia la modernizzazione si perdeva nell'immensità del territorio e dell'inerzia sociale, si scontrava con l'istituzione servile e i suoi residui – uno scontro sentito da molti come inferiorità e vergogna nazionale, ma che ad altri dava un criterio per misurare la follia del progressismo e dell'individualismo che l'Occidente imponeva e impone al mondo. Nell'inasprirsi di questo confronto,

per cui il progresso è una disgrazia e l'arretratezza una vergogna, sta una delle radici profonde della letteratura russa. Senza forzare troppo un paragone disuguale, c'è in Machado, per le ragioni che ho cercato di accennare sommariamente, una vena analoga, qualcosa di Gogol, di Dostoevskij, di Goncharov, di Cechov, e forse di altri che non conosco<sup>25</sup>. Insomma, quella stessa squalificazione del pensiero da noi, che sentivamo così amaramente e che soffoca ancor oggi lo studioso del nostro Ottocento, era una punta, un punto nevralgico da cui passa e in cui si rivela la storia mondiale<sup>26</sup>.

Nel corso della sua riproduzione sociale, il Brasile propone e ripropone instancabilmente idee europee, sempre in senso improprio. In questa improprietà esse saranno materia e problema per la letteratura. Lo scrittore può non saperlo, e non ha bisogno di saperlo per utilizzarle. Ma perviene a una risonanza profonda e intonata solo quando riesce a sentirne, registrarne e dispiegarne – o evitarne – il decentramento e la stonatura. Se c'è una quantità indefinita di modi per farlo, le violazioni invece sono palpabili e definibili. In esse si rileva – come ingenuità, prolissità, limitatezza, servilismo, rozzezza... – l'efficacia specifica e locale di un'alienazione di ampio raggio: la mancanza di trasparenza sociale imposta dal nesso coloniale e dalla dipendenza che gli subentrò prolungandolo. Detto ciò, il lettore non ha appreso molto della nostra storia letteraria o generale, né ha acquisito elementi per situare Machado de Assis. A che gli servono allora queste pagine? Al posto di un "panorama", e dell'idea correlata di impregnazione da parte dell'ambiente, idea sempre suggestiva e vera, ma sempre anche vaga ed esteriore, abbiamo tentato una soluzione diversa: specificare un meccanismo sociale nella forma in cui esso diviene elemento interno e attivo della cultura; una difficoltà inaggirabile, quale il Brasile la proponeva e riproponeva ai suoi individui colti nel processo stesso della propria

---

<sup>25</sup> Per una costruzione rigorosa del nostro problema ideologico, in una direzione un po' diversa da questa, cfr. Beiguelman (1967), in cui ci sono varie citazioni che sembrano uscite da un romanzo russo. Ad esempio la seguente di Pereira Barreto: "Da un lato ci sono gli abolizionisti, sorretti dal sentimentalismo retorico e armati della metafisica rivoluzionaria, che corrono dietro a tipi astratti per realizzarli in formule sociali; dall'altro i contadini, muti e umiliati, con l'atteggiamento di chi si riconosce colpevole o medita una vendetta impossibile". Pereira Barreto difende una agricoltura scientifica – è un progressista del caffè – e in questo senso ritiene che l'abolizione debba essere un effetto automatico del progresso agricolo. A parte il fatto che i neri sono una razza inferiore e dipendere da loro è una disgrazia (ivi, 159).

<sup>26</sup> Antonio Candido ha formulato alcune idee in questa direzione, con il suo tentativo di distinguere una linea "malandrina" [*malandra*] nella nostra letteratura: cfr. Candido (1970a), ripubblicato in A. Candido, *O discurso e a cidade*, São Paulo: Duas Cidades, 1993. Si vedano anche i paragrafi sull'Antropofagia in Id., *Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade* (Candido 1970b, 84 ss.).

riproduzione sociale. In altre parole, l'analisi di una specie di terreno storico dell'esperienza spirituale<sup>27</sup>. Sommariamente, abbiamo cercato di vedere nella gravitazione delle idee un movimento che ci singolarizzava. Siamo partiti dall'osservazione comune, quasi una sensazione, che in Brasile le idee erano fuori centro rispetto al loro uso europeo. E abbiamo presentato una spiegazione storica di questo spostamento, che implicava i rapporti di produzione e di parassitismo nel paese, la nostra dipendenza economica e il suo contraltare, l'egemonia intellettuale dell'Europa rivoluzionata dal capitale. Insomma, la necessità di analizzare una originalità nazionale, percepibile nel quotidiano, ci ha portati a riflettere sul processo della colonizzazione nel suo insieme, che è internazionale. Il ticchettio delle conversioni e riconversioni di liberalismo e favore è l'effetto locale e opaco di un meccanismo planetario. Ora, la gravitazione quotidiana delle idee e delle prospettive pratiche è la materia immediata e naturale della letteratura, una volta che le forme fisse abbiano perso la loro validità per le arti. Perciò è anche il punto di partenza del romanzo, tanto più di quello realista. Così, quella che abbiamo descritto è la figura esatta con cui la Storia mondiale, nella forma strutturata e cifrata dei suoi risultati locali, sempre riproposti, passa nella scrittura, su cui ora influisce dall'interno, che lo scrittore lo sappia e lo voglia oppure no. Detto altrimenti, abbiamo definito un campo vasto ed eterogeneo, ma strutturato, che è *risultato* storico e può essere *origine* artistica. Studiandolo, abbiamo visto che è diverso da quello europeo, di cui pure usa il vocabolario. Perciò la differenza stessa, il confronto e la distanza appartengono alla sua definizione. Si tratta di una differenza interna – il decentramento di cui abbiamo tanto parlato – nella quale le ragioni ci appaiono ora nostre, ora estranee, sotto una luce ambigua e dall'effetto incerto. Ne risulta una chimica anch'essa singolare, le cui affinità e ripugnanze abbiamo seguito ed esemplificato per un tratto. È naturale, per altro verso, che questo materiale ponga problemi originali alla letteratura che da esso dipende. Fermandoci qui per il momento, diciamo solo che, al contrario di quanto si pensa normalmente, la materia dell'artista mostra in questo modo di non essere informe: è storicamente formata, e registra in qualche modo il processo sociale cui deve la propria esistenza. Nel formarla a sua volta, lo scrittore sovrappone una forma a un'altra forma, e dalla felicità di questa operazione, di questo rapporto con la materia preformata – in cui sonnacchia, imprevedibile, la Storia – dipenderanno la profondità, la forza, la complessità dei risultati. Sono rapporti che non hanno nulla

---

<sup>27</sup> [Nell'originale, "esperienza intellettuale" (*intellectual*): chiaro riferimento alla *geistige Erfahrung* di Adorno, di cui abbiamo mantenuto la resa consueta in italiano].

di automatico, e vedremo in dettaglio quanto è costato, da noi, azzeccarli per il romanzo. E si può vedere, variando ancora una volta lo stesso tema, che, pur dedito al modesto ticchettio del nostro quotidiano, e seduto alla scrivania in un punto qualsiasi del Brasile, il nostro romanziere ha sempre avuto per materia, che ordina come può, questioni della storia mondiale; e che non le tratta, se le tratta direttamente.

## **Bibliografia**

- Alencastro Felipe de (1985-86), *O trato dos viventes: Tráfico de escravos e 'Pax Lusitana' no Atlântico Sul, séculos XVI-XIX*, tesi di dottorato, Université Paris Nanterre.
- Assis Machado de (1959), *A nova geração*, in Id., *Obra completa*, vol. 3, Rio de Janeiro: Aguilar.
- Beiguelman P. (1967), *Formação política do Brasil*, vol. 1: *Teoria e ação no pensamento abolicionista*, São Paulo: Pioneira.
- Buarque de Holanda S. (1956), *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio; tr. it., *Radici del Brasile*, Firenze: Giunti, 2000.
- Candido A. (1970a), *Dialética da malandragem*, in "Revista do Instituto de Estudos Brasileiros", 8: 67-89.
- (1970b), *Vários escritos*, São Paulo: Duas Cidades.
- Cardoso F.H. (1962), *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*, São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Carvalho Franco, M.S. de (1969), *Homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros.
- Coutinho A. (a cura di) (1965), *A polêmica Alencar-Nabuco*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Furtado C. (1971), *Formação econômica do Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional; tr. it., *La formazione economica del Brasile*, Torino: Einaudi, 1970.
- Goulart Reis Filho N., *Arquitetura residencial brasileira no século XIX*, manoscritto non pubblicato.
- Lukács G. (1971), *Marx und das Problem des ideologischen Verfalls*, in Id., *Probleme des Realismus, Werke*, vol. 4, Neuwied: Luchterhand; tr. it., *Marx e il problema della decadenza ideologica*, in Id., *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino: Einaudi, 1964, 148-213.
- Massa, J.-M. (1971), *A juventude de Machado de Assis*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Nabuco J. (1936), *Um estadista do Império*, São Paulo: Nacional.
- Romero S. (1883), *Ensaio de crítica parlamentar*, Rio de Janeiro: Moreira, Maximino & Cia.
- Torres Bandeira A. R. de (1863), *A liberdade do trabalho e a concorrência, seu efeito, são prejudiciais à classe operária?*, in “O Futuro”, n. 9, 15/01/1863.
- Viotti da Costa E. (1968), *Introdução ao estudo da emancipação política*, in Mota C.G. (a cura di), *Brasil em perspectiva*, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 73-140.

# La frattura brasiliana del mondo

## Sguardi dal laboratorio brasiliano della globalizzazione<sup>1</sup>

Paulo Eduardo Arantes

Traduzione di Giovanni Zanotti

### *The World's Brazilian Fracture: A Look from the Brazilian Laboratory of Globalization*

**Abstract:** This 2001 essay discusses the concept of the “brazilianization” of the world, proposed in the 1990s by American, French, and German social scientists to designate the increasingly dual character of urban structures and labor markets in their respective societies. Referring back to traditional debates within Brazilian critical theory on dualism and dependency, it claims, on one side, that the “dualization” between a center and a periphery must be understood as a necessary effect of their contradictory unity. On the other side, it shows how the displacement of this “fracture” into the “center” itself ironically realizes the old hopes of global convergence in a reversed sense, as a “peripheralization of the center” announcing what the author would later call “the new world time”.

**Keywords:** Brazilian Critical Theory; Brazilianization; Social Fracture; Labor Market Flexibility; New World Time.

## I

### Appuntamento

Uno dei miti fondativi di una nazionalità periferica come il Brasile è quello dell'appuntamento con il futuro. È come se da sempre la storia corresse per noi. Un paese, per così dire, condannato a riuscire. Studiando le manifestazioni letterarie di questo vecchio sentimento brasiliano del mondo, Antonio Candido parlava di “coscienza amena dell'arretratezza”, corrispondente all'ideologia del paese nuovo, in cui spicca la possanza virtuale, la grandezza

---

<sup>1</sup> [P.E. Arantes, *A fratura brasileira do mundo: Visões do laboratório brasileiro da mundialização*. Apparso per la prima volta in Fiori J.L. e Medeiros C. (a cura di), *Polarização mundial e crescimento*, Petrópolis: Vozes, 2001, poi in volume in P.E. Arantes, *Zero à esquerda*, São Paulo: Conrad, 2004, 25-77, e ripubblicato di recente in edizione separata (São Paulo: Editora 34, postfazione di M. Menegat)].

ancora da realizzare<sup>2</sup>. Uno stato d'animo euforico, radicato al punto di sopravvivere anche alla rivelazione drammatica del sottosviluppo, tanta era la fiducia in una esplosione di progresso che sarebbe seguita, ad esempio, alla mera soppressione dell'imperialismo. Di più: il futuro non solo ci sarebbe venuto fatalmente incontro, ma con passi da gigante, bruciando le tappe, giacché da noi persino l'arretratezza sarebbe stata un vantaggio. Fantasia di copertura rafforzata anche dal viaggiatore straniero ammaliato dall'esuberanza nazionale, come nel caso di Stefan Zweig, autore del più celebrato cliché di questa mitologia compensatoria: Brasile Paese del Futuro<sup>3</sup>.

### Processione di miracoli

Il fatto è che il cristallizzarsi di questo miraggio consolatorio non era privo di fondamento nell'esperienza nazionale. Tanto che Sérgio Buarque de Holanda definiva la nostra storia economica una vera e propria "processione di miracoli"<sup>4</sup>. Prima il miracolo dell'oro nel Settecento, giusto in tempo per salvarci nel momento critico in cui l'impeto dell'economia dello zucchero si smorzava. Poi il miracolo del caffè, caduto dal cielo proprio quando l'esaurimento delle miniere annunciava una minacciosa disgregazione economica. Ebbene, dopo aver resuscitato questa visione ironica di un'attività economica per così dire velleitaria, mossa a slanci più o meno portentosi, João Manoel Cardoso e Fernando Novais concludono che, a conti fatti, "anche la nostra industrializzazione fu uno di questi miracoli: risultò più da circostanze favorevoli, cui avevamo contribuito poco, che dall'azione deliberata di una volontà collettiva"<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Candido (1987).

<sup>3</sup> Secondo un commento recente, possiamo immaginare il funzionamento di questa narrazione della nascita di una nazione come "una specie di autostrada, un tragitto che dalle origini indigene e coloniali porta direttamente a un futuro glorioso: appoggiata a piloni di cemento, senza lasciarsi sviare dal paesaggio circostante e dalle eventuali vie d'uscita – e soprattutto, senza possibilità di ritorno" (Honold 2000, 159). Immagine coniata da un brasilianista che conosce senz'altro molto bene l'ideologia sviluppatista dell'autostrada e il suo apogeo a Brasilia.

<sup>4</sup> In un passo di *Visão do paraíso* ripreso di recente da Cardoso de Mello, Novais (1998, 644 s).

<sup>5</sup> Per la periodizzazione di questa miracolosa industrializzazione tardiva, che beneficiò della relativa stabilizzazione degli standard tecnologici e di produzione nei paesi del centro nel corso del Novecento, con in più i vantaggi della copia, cfr. *ivi*, 645 s. Per non parlare, ovviamente, dell'eccezionalità altrettanto miracolosa dell'espansione capitalistica durante i "trenta gloriosi" del dopoguerra.

## **Sintassi della frustrazione<sup>6</sup>**

È evidente che tanta fiducia in questo appuntamento provvidenziale con il futuro presto o tardi sarebbe diventata una fonte di frustrazioni ricorrenti. In effetti, tutta questa fantasia progressista copriva a malapena lo stato d'ansia permanente in cui vivevano perlomeno gli intellettuali nazionali – per non parlare del bovarismo dei ceti propriamente dirigenti, politici ed economici. Basta pensare, nell'Ottocento, all'afflizione dell'abolizionista Joaquim Nabuco rispetto alla procrastinazione delle élite, il cui letargo schiavista rischiava di tagliarci fuori dai benefici della Seconda Rivoluzione Industriale. Non a caso, pochi mesi dopo il fallimento dell'ennesimo piano di stabilizzazione (il Plano Cruzado del febbraio del 1986), in un'intervista ugualmente segnata dal timore di mancare al nostro appuntamento con la storia, lo stesso João Manoel Cardoso che, poc'anzi, constatava il carattere miracoloso dell'industrializzazione brasiliana, ricordava molto a proposito l'avvertimento di Nabuco: “se manteniamo la schiavitù, saremo esclusi da ciò che accadrà nel mondo; abbiamo aspettato troppo ad abolire la schiavitù e il Brasile è rimasto fuori, ha perso questo treno”<sup>7</sup>. Nei primissimi anni Novanta, ancora lo stesso autore e la stessa cadenza della frustrazione, in mancanza di una nuova processione di miracoli, il cui andirivieni, in ogni caso, assomiglia più all'intermittenza dei miraggi: “ci abbiamo messo cent'anni, dal 1830 al 1930, per imitare l'innovazione fondamentale della Prima Rivoluzione Industriale, il settore tessile. E novant'anni, dal 1890 al 1980, per copiare i progressi della Seconda Rivoluzione Industriale. Quando tutto lasciava pensare che fossimo pronti a entrare nel Primo Mondo, si è scatenata la Terza Rivoluzione Industriale. [...] Dieci anni fa siamo caduti nella stagnazione. Oggi viviamo al limite della depressione e dell'iperinflazione. E constatiamo di continuo, con sorpresa e vergogna, l'enorme distanza che ci separa dalla civiltà”<sup>8</sup>. Ora, l'andamento malinconico del passo non deve ovviamente essere preso alla lettera, perché fa parte del gioco parodiare la retorica mortificata delle nostre classi dirigenti depresse dal confronto con gli standard metropolitani di ordine e progres-

---

<sup>6</sup> L'espressione è di Anatol Rosenfeld e si riferisce alla struttura “priva di sviluppo” della narrazione in Kafka, in cui gli episodi si susseguono come nei romanzi picareschi o nelle storie a fumetti: una struttura di base che si presenta fin nella sintassi dei discorsi, i quali “cominciano con affermazioni speranzose che poi vengono messe in dubbio, dispiegate nelle loro possibilità, ognuna delle quali si ramifica in nuove possibilità. A poco a poco, l'affermazione iniziale è limitata da un'inondazione di congiuntivi e condizionali” (Rosenfeld 1969, 232).

<sup>7</sup> “Folha de São Paulo”, 6 settembre 1987: A-38.

<sup>8</sup> Cardoso de Mello (1992, 59).

so. Un lustro più tardi, nuova variazione sullo stesso tema: “I più vecchi se lo ricordano molto bene, i più giovani possono starne certi: tra il 1950 e il 1979 la sensazione dei brasiliani, o di gran parte dei brasiliani, era che mancavano pochi passi per diventare finalmente una nazione moderna. [...] C'erano senz'altro buoni motivi a garanzia dell'ottimismo. E tuttavia, a partire dagli anni Ottanta assistiamo al rovescio della medaglia”<sup>9</sup>. Infine, l'ultima figura della processione di miracoli: “l'eccesso di liquidità nel mercato finanziario internazionale, ora globalizzato, ha permesso nel 1994 l'implementazione del Plano Real. Con l'ingresso massiccio di risorse estere a breve termine, abbiamo ingessato il cambio, aperto l'economia e moltiplicato le importazioni, frenando l'aumento dei prezzi: il nostro miracolo più recente”<sup>10</sup>. Ovviamente nell'accezione più recente del termine “miracolo”: quattro anni dopo, l'accordo fallimentare con il Fondo Monetario Internazionale concludeva anche questo episodio nel capitolo dei miraggi miracolosi.

Se un lettore francese – interessato alla cronaca dei nostri incontri mancati con questo alto destino nazionale, come vedremo tra poco – sfoglia il numero speciale (257) che *Les Temps Modernes* dedicò al Brasile nel 1967, troverà un altro documento rivelatore di questa sindrome dell'appuntamento. Nell'articolo di apertura, nientemeno che Celso Furtado si arrendeva a quella che gli pareva l'evidenza di un disastroso processo di “pastorizzazione” del Brasile, che ritornava così al punto di partenza nella condizione di “frontiera” di un nuovo assetto sovranazionale, dettato dalla potenza tutelare del colpo di stato del 1964. E tuttavia, appena un anno dopo la pubblicazione di questo articolo disilluso sul nostro futuro congegnito, si dichiarava ufficialmente aperta la stagione di un ulteriore “miracolo brasiliano”, e ancora una volta in virtù dell'eccezione internazionale e non della regola, conformemente alla natura dei miracoli, che del resto si moltiplicarono in tutto il mondo negli anni Settanta. La nuova eclissi di questo futuro mitico sopraggiunse poco dopo, con la cosiddetta – per brevità – crisi del debito, in cui siamo immersi da vent'anni. In queste circostanze, com'era prevedibile, ritorna puntualmente alla sua posizione iniziale il rovescio del mito fondativo da cui siamo partiti. Così, dall'inizio degli anni Novanta, Celso Furtado ha preso a parafrasare a sua volta il tema della costruzione nazionale interrotta e minacciata, se non cancellata una volta per tutte: “Tutto parla a favore dell'irrealizzabilità del paese come progetto nazionale [...]. Si tratta di sapere se abbiamo un futuro come nazione che

---

<sup>9</sup> Cardoso de Mello, Novais (1998, 560).

<sup>10</sup> Ivi, 648.

conta nella costruzione del divenire umano”<sup>11</sup>. Se ci fossero ancora dubbi sulla natura ricorrente del futuro che si ostina a non presentarsi all’appuntamento, basta ricordare ciò che diceva lo stesso Celso Furtado trent’anni fa in *Les Temps Modernes*: “L’evoluzione mondiale nella seconda metà di questo secolo [...] ha messo in evidenza le incertezze che incombono sul futuro del Brasile. Esiste un futuro per questo paese di dimensioni continentali, la cui popolazione tra cinque anni avrà superato i cento milioni, come progetto nazionale auto-orientato?”.

## **Titanic**

A giudicare dalla diagnosi formulata di recente dal poeta e saggista tedesco Hans Magnus Enzensberger, il grande futuro che ci era promesso, in ragione ovviamente della gigantesca vitalità del paese, semplicemente non è arrivato e non arriverà. “Il Brasile è un paese che ha pensato che il futuro fosse dalla sua parte e che lavorava per il futuro. [...] La bandiera brasiliana è l’unica al mondo a ostentare lo slogan ‘Ordine e Progresso’. È uno slogan fantastico per un paese. [...] Il progresso per il Brasile dentro la modernizzazione fu una prospettiva virtuale e sempre rimandata [...]”<sup>12</sup>. Eccesso poetico? È bene tener presente che Enzensberger, proprio in quanto poeta e simpatizzante storico delle rivoluzioni tropicali, a cominciare da quella cubana, presenti e profetizzò in pieni anni Settanta il naufragio prossimo e congiunto del sistema sovietico, della periferia emergente e del welfare europeo, con la massa rimanente immersa in una specie di banalizzazione del disagio della civiltà capitalista vincitrice<sup>13</sup>. A quanto pare, da entrambi i lati dell’Equatore la grande narrazione della convergenza provvidenziale del Progresso con la società brasiliana in costruzione ormai non convince più, stando al giudizio di un altro critico letterario – o meglio, all’opinione di un saggista che considera ancora l’esperienza artistica il più adeguato sismografo della storia<sup>14</sup>. Non a caso, del resto, Enzensberger ritiene anche che valga per il Brasile lo stesso ragionamento di Hegel sulla fine del Periodo Artistico. In effetti, quando Hegel affermò che l’arte era divenuta cosa del passato, non intendeva dire evidentemente che non ci sarebbero state più opere d’arte: al contrario, aggiungeva nello stesso passo che, da allora in

<sup>11</sup> Furtado (1992, 35).

<sup>12</sup> Intervista a J. Galisi Filho, in “Folha de São Paulo”, 12 dicembre 1999.

<sup>13</sup> Come ricorda V. Dantas in un articolo sulla poesia *La fine del Titanic*, in “Jornal de Resenhas”, 8 luglio 2000.

<sup>14</sup> Schwarz (1999b, 161). L’articolo in questione è del 1994.

poi, in un movimento sempre rinnovato di autoriflessione, l'arte avrebbe rinviato il suo punto finale grazie a una meditazione crescente ed esaustiva sui propri mezzi e fini. Analogamente, secondo Enzensberger, la duplice "fine" del Brasile non è mai arrivata: come quella dell'arte, viene sempre rinviata. Anche perché, quando parliamo di "fine", questa non può esser già presente in carne e ossa, altrimenti non potremmo parlarne: "nella mia poesia sul naufragio non formulo la 'fine', ma l'imminenza della fine. [...] Finché ancora parliamo, questa fine non cesserà mai di indietreggiare. Ma chi darà testimonianza del naufragio, dal momento che, come dico nella poesia, 'la fine è sempre discreta', è già avvenuta, l'iceberg ha già colpito la struttura del sistema?". Resta da scoprire, quindi, cosa verrà dopo l'Ordine e il Progresso. Un "disordine diverso", risponde il poeta – della stessa natura, immagino, di quel girare a vuoto della fine dell'arte mai arrivata<sup>15</sup>.

### Un futuro per il passato

Ecco quindi un rovesciamento sorprendente – resta da vedere fino a che punto immaginario o reale. E, a quanto pare, negli stessi termini del presagio del poeta, visto che, secondo lui, il Brasile avrebbe in fondo relativizzato "la dialettica di entrambi i poli dell'Ordine e del Progresso, mescolando un pochino di progresso con la regressione". Poiché, proprio in questo secondo decennio perduto di aggiustamenti subalterni, mentre eravamo alle prese con il nostro capolinea nazionale, ci siamo visti trasformati in una specie di paradigma, qualcosa come una categoria sociologica per il buco nero della globalizzazione – non una remota Africa dell'umanitarismo a distanza, ma uno spettro in effetti ancor più inquietante, giacché siamo strettamente moderni, oltre che economicamente utilizzabili *as usual*. Così che, nel momento storico in cui il paese del futuro sembra non aver più alcun futuro, siamo indicati, nel bene o nel male, come il futuro del mondo. Al netto di tutti gli equivoci immaginabili, un'opportunità storica, della portata della rottura epocale che stiamo vivendo, per ricondurre la riflessione alla periferia, nel cui specchio questa volta la metropoli si contempla, certo con l'autocompiacimento abituale. Comunque sia, non è banale che il mondo occidentale si brasilianizzi per sua ammissione, dopo aver occidentalizzato il proprio margine.

---

<sup>15</sup> Alcuni anni prima di queste riflessioni sul Brasile, Enzensberger (1993) aveva già anticipato qualcosa su questo "disordine diverso" nelle sue prospettive sulla guerra civile, in cui predomina l'autodistruzione degli sconfitti, infuriati per il disinteresse del capitale a strappar loro la pelle.

## II

### ***Brazilianization***

Non saprei dire con certezza chi abbia avanzato per primo la tesi della brasilianizzazione del mondo. Come l'espressione originale suggerisce, è molto probabile che l'idea sia sorta negli Stati Uniti, di fronte all'inedita polarizzazione sociale scatenata dalla controrivoluzione liberal-conservatrice dell'era Reagan. Perlomeno, è a questa nuova macchina produttrice di disuguaglianza e insicurezza economica cronica che si riferisce, ad esempio, la teoria di Edward Luttwak sulla "terzo-mondizzazione" dell'America<sup>16</sup>. Qua e là si affacciano esempi di sottosviluppo alla brasiliana, ma nulla di sistematicamente nuovo.

È possibile che la prima enunciazione esplicita della tesi si debba a Michael Lind, secondo cui la vera minaccia che incombe sul XXI secolo americano non è l'intensificarsi della violenza etnica nelle forme della frammentazione balcanica, ma la *brasilianizzazione della società*: "per brasilianizzazione non intendo la separazione delle culture per razza, ma la separazione delle razze per classe. Come in Brasile, una cultura americana condivisa potrebbe esser compatibile con un rigido sistema informale di caste, in cui la maggioranza di chi sta in alto è bianca, mentre la maggioranza degli americani neri e mulatti rimarrebbe alla base della piramide – per sempre"<sup>17</sup>. Un'altra caratteristica "brasiliana" di questo quadro sarebbe la dimensione orizzontale della guerra di classe. Secondo Lind, il dominio dell'oligarchia bianca nella politica americana è in realtà rafforzato, non minacciato, dalla polarizzazione crescente della società. In una società più omogenea, l'attuale concentrazione esponenziale di potere e ricchezza provocherebbe certamente una qualche reazione da parte della maggioranza. Ma nella situazione attuale, in cui una oligarchia fronteggia una popolazione diversificata e separata per razze, malgrado la cultura nazionale comune, il risentimento provocato dal declino economico si esprime assai più nell'ostilità fra i gruppi alla base che in una ribellione contro il vertice – come si è visto nell'ultima sommossa a Los Angeles, quando neri, ispanici e bianchi in rivolta si sono diretti contro i piccoli commercianti coreani, anziché marciare su Beverly Hills. La brasilianizzazione, poi, sarebbe evidente nei nuovi usi e costumi di questa *overclass* trincerata all'interno di un paese frammentato in enclaves privatizzate: una nazione nella nazione, titolare di

<sup>16</sup> Cfr. Luttwak (1993).

<sup>17</sup> Lind (1995, 216). Si veda il breve commento di S. Halimi in "Le Monde diplomatique" del marzo 1996: 12.

una sorta di extraterritorialità che l'immaginazione politica locale era solita attribuire alle oligarchie latino-americane. A rigore, la novità qui consiste nella qualificazione "brasiliana" di questa rivoluzione dei ricchi e del futuro cupo che essa incuberebbe. A parte l'aggettivo "brasiliano", lo stato di vera e propria secessione in cui vivrebbero le nuove élite americane, impegnate a emanciparsi dai vincoli politici legali che le legherebbero ancora alla zavorra crescente rappresentata dai loro compatrioti arrancanti, era già stato identificato, ad esempio, da Robert Reich, alla ricerca però di circostanze attenuanti per il fenomeno – fra altri paradossi, la relativa tranquillità politica in cui ha luogo questo disimpegno sociale –, come l'obsolescenza dei confini nazionali, unita alla capacità crescente, dimostrata dalla nuova classe di "analisti simbolici", di aggregare valore nelle catene rilevanti delle reti del business globale<sup>18</sup>. (Quanto al probabile contrassegno brasiliano di questo nuovo separatismo della *overclass* americana, è bene prevenire fin d'ora l'anacronismo: la deterritorializzazione dei ceti superiori brasiliani è molto recente; a ben vedere, risale alla possibilità attuale di 'dollarizzare' il loro patrimonio, giacché solo ora il denaro mondiale ha finalmente offerto loro l'occasione di evadere dalla prigione nazionale.)

Poco dopo, Christopher Lasch riprendeva, rovesciandolo, il ragionamento discretamente apologetico del futuro Segretario del Lavoro del primo periodo Clinton: l'equivoca meritocrazia dei secessionisti rappresentava in realtà una minaccia per la vita civilizzata in uno spazio civico-nazionale; al contrario delle masse temute da Ortega y Gasset negli anni che precedettero la ripresa della Grande Guerra, il pericolo veniva ora dalla "ribellione delle élite", mentre la vecchia sovversione popolare si dissolveva nel timido conformismo di un processo di imborghesimento frustrato<sup>19</sup>. A quell'epoca, ancora nessun riferimento esplicito al termine di paragone brasiliano, che ritorna, o meglio rimane in scena più di recente, nel capitolo americano del saggio di John Gray sugli equivoci del "globalismo"<sup>20</sup>. Anche secondo Gray, i segni di brasilianizzazione della società americana non sono affatto trascurabili. Benché lo stigma infame non venga segnalato chiaramente, diciamo che il più ampio di questi segni indica il divorzio tra l'economia politica del libero mercato e l'economia morale della civiltà borghese, le cui istituzioni caratteristiche, dalla carriera alla "vocazione" di tipo weberiano, a ben guardare avrebbero cessato di esistere. Come risultato della riconfigurazione della società americana al fine di adattarsi al nuovo potere imprenditoriale, il ceto medio si è sborghesizzato, mentre

<sup>18</sup> Cfr. Reich (1991, cap. 22).

<sup>19</sup> Cfr. Lasch (1995).

<sup>20</sup> Cfr. Gray (1998, cap. 5).

al tempo stesso la maggior parte della vecchia classe operaia industriale si riproletarizzava, seppellendo una volta per tutte il mito del progressivo *em-bourgeoisement* dei lavoratori nel capitalismo organizzato del dopoguerra. In breve, l'America non sarebbe più una società borghese – come il Brasile, che non lo è mai stato. Al pari di un paese periferico, né più né meno, l'America è diventata una società divisa in due, “in cui una maggioranza afflitta è schiacciata tra una *underclass* senza speranze e una classe superiore che rifiuta qualsiasi obbligo civico”. E anzi, ancor più intensamente scissa di una società malriuscita del sud del continente, se si considera l'esplosione, senza precedenti nella storia del paese, dell'incarceramento di massa, parallelamente all'evasione delle elite murate dentro comuni chiuse. Per Gray, l'incremento della finanziarizzazione della ricchezza in un paese fratturato in questo modo, dall'alto al basso, sta trascinando gli Stati Uniti verso un “regime *rentier* del tipo dell'America Latina”.

Infine, un ultimo insospettabile documento del propagarsi di questa percezione americana della brasilianizzazione degli Stati Uniti si può trovare nell'ovvia apprensione con cui il filosofo Richard Rorty è arrivato ad ammettere, sulla scia della diagnosi citata di Edward Luttwak, che il futuro americano può benissimo essere il fascismo, o qualcosa come una reazione populista autoritaria all'attuale divisione brasiliana dell'America in un sistema di caste sociali ereditarie: esito terminale che consoliderebbe una volta per tutte la dispotica supremazia dell'oligarchia di stampo brasiliano identificata da Michael Lind<sup>21</sup>. È bene ricordare che, a metà anni Ottanta, il pragmatismo filosofico di Rorty, nel subordinare la volontà di verità e le sue propaggini dottrinarie al desiderio pratico-istituzionale di solidarietà di gruppo, lo autorizzava a rivestire di vernice filosofica il “successo” delle ricche democrazie industrializzate del Nord Atlantico, che stavano “riuscendo” o “funzionando” nell'accezione pragmatica del termine. Dal momento che, per un pragmatista alla maniera di William James e Dewey, la verità non è qualcosa che corrisponda alla realtà, ma una cosa in cui è bene credere per “noi” – come ad esempio la liberaldemocrazia americana, il cui “successo” non ha nulla a che fare con l'essere più o meno vera, più o meno conforme ai principi della natura umana –, il consenso di una comunità diventa l'architrave di una costruzione basata sulla volontà di raggiungere il massimo accordo intersoggettivo possibile. Da questa prospettiva, è comprensibile che il momento della verità sia arrivato con la rivelazione dell'inedita de-solidarizzazione nazionale alla brasiliana: nella fattispecie la scoperta, tra altre frammentazioni, della “*secession of the successful*”, secon-

---

<sup>21</sup> Cfr. Rorty (1998).

do la formula di Robert Reich citata anche dal filosofo. Per definizione, non può esserci “pragmatismo” (cosa diversa dalla sua traduzione brasiliana a buon mercato) che resista alla rottura di qualcosa come una comunità repubblicana tra sfruttatori e sfruttati: in questo modo si delegittima una economia internazionalizzata “posseduta da una classe superiore cosmopolita, che non ha maggior senso di comunità con un qualsiasi lavoratore in un luogo qualsiasi di quanto ne avessero i grandi capitalisti americani dell'Ottocento con gli immigrati che mandavano avanti le loro imprese”. C'è altro ancora nel capitolo delle analogie brasiliane – questa volta però senza menzione del modello degradante. Qualsiasi brasiliano che abbia osservato ultimamente, da noi, l'ascesa politica del Partito Intellettuale, e soprattutto il suo *modus operandi* nel Brasile privatizzato di oggi, si sentirà a casa propria di fronte al quadro tratteggiato dal filosofo americano frustrato nel suo pragmatismo (la cui affinità elettiva con l'idea repubblicana di nazione, peraltro, non è priva di senso). Rorty riparte infatti la *overclass* identificata da Michael Lind in due plotoni di comando: al vertice la plutocrazia internazionalizzata dove vengono prese le decisioni, subito dopo gli “analisti simbolici” di Robert Reich, i professionisti di istruzione superiore, il cui lavoro consiste nel garantire la realizzazione dolce ed efficiente delle decisioni dei primi, che a loro volta avranno ogni interesse a mantenere questo ceto prospero e soddisfatto, poiché “hanno bisogno di persone che possano far finta di essere la classe politica di ogni singolo Stato-nazione. Per garantirsi il silenzio dei proletari, i super-ricchi dovranno continuare a fingere che la politica nazionale possa un giorno fare la differenza”.

### **La periferia nella metropoli del capitalismo**

Che io sappia, nessuno finora si è spinto a suggerire che il cuore dell'Impero Americano, con il tempo, si trasformerà anche in una India con in cima un Belgio. Ma è proprio questo che la tesi della brasilianizzazione degli Stati Uniti vuole insinuare. Più esattamente, una *dualizzazione* della società di tale portata da poter trovare un parallelo solo nel paese classico dei divari inappellabili: qualcosa come l'esito metaforico naturale della sensazione generalizzata di “polarizzazione dickensiana” nei centri emblematici della ricchezza globale, come alle soglie della prima industrializzazione, nella visione romantica inglese della società divisa tra “due nazioni” nemiche. Comunque sia, lo spauracchio brasiliano ha finito per apparire all'orizzonte di un nuovo dualismo sociale *on the rise*. E con esso – visto dalla nostra prospettiva – lo spettro di un equivoco. Il fatto è che il vecchio repertorio

della dualità con i suoi derivati è passato a miglior vita parecchio tempo fa, irrimediabilmente sfibrato dal sorgere, negli ormai remoti anni Sessanta, dell'ultimo capitolo della tradizione critica brasiliana. E con ogni ragione, almeno nella misura in cui costituiva una variante delle teorie funzionaliste della modernizzazione e delle rispettive politiche di adozione subalterna degli standard sociali centrali, con la conseguente iscrizione degli orrori capitalisti locali alla lista delle anomalie dell'“arretratezza” e altre deviazioni. Ciononostante – tale è la regressione ideologica contemporanea – questo vecchio sottoprodotto dell'evoluzionismo modernista con la sua sfilza di categorie polari, ripartite tra il campo degli avanzati e il contro-campo dei ritardatari, è stato rimesso in circolazione: non tanto come “teoria”, è vero, quanto piuttosto come segnale d'allarme di fronte alla marcia del mondo nella direzione di un'esplosiva configurazione “duale”, gerarchicamente congelata, tra integrati e reietti. Partizione che la visione prevalente al vertice del mondo preferisce affrontare come una disfunzione – “regolazioni” residue, inerzie fondamentaliste – che il tempo si incaricherà di assorbire. Un tempo, a sua volta, funzionalmente spazializzato – come nelle vecchie giustapposizioni di settori sociali sfasati –, in un'ultima corsa di adattamento alla più recente incarnazione del moderno. Questo nell'ambito delle agenzie e dei *think tank* del potere imperiale, da quando si è accesa la spia del crescente disagio della globalizzazione. In ogni caso, un dualismo al contrario, giacché la semplice ammissione di una società globale scissa tra vincitori e sconfitti irreversibili compromette la fraseologia della mondializzazione convergente e socialmente integratrice. Sul piano locale, tuttavia, l'ironia del rovesciamento è assai più grossolana: con la scusa della modernizzazione di un capitalismo a marcia rallentata, veterani della citata tradizione critica brasiliana hanno reinventato, a scopi di propaganda e marketing del nuovo comando, il mito del Brasile “sbagliato”, in realtà *mezzo Brasile* – iberico, corporativo, imprevedente e tecnofobo – che inibisce lo slancio dell'altra metà, l'avanguardia di quelli a loro agio nel paese privatizzato. Tale è il vecchio catalogo di equivoci e intuizioni che la *brazilianization thesis* ha riesumato, nel suo modo altrettanto distorto, sia nel Centro sia nella Periferia.

Ai tempi della grande disputa con il ragionamento dualista nella spiegazione delle singolarità nazionali, un argomento ricorrente soleva evidenziarne il carattere spazializzante (come ricordato poc'anzi) e tendente, perciò, alla compartimentazione delle grandi dicotomie che paralizzavano la nostra formazione: in definitiva, una rinuncia al dinamismo della critica interessata a rilevare la dimensione “moderna” dell'Antico Regime e la parte di regresso nel “progresso” del nuovo ordine. Persino certe metafo-

re spaziali erano malviste, perché avrebbero bloccato l'impulso temporale dell'immaginazione storica: tanto che i più estremisti arrivavano a mettere in dubbio la distinzione tra Centro e Periferia, dal momento che il capitalismo era uno solo... *In realtà non era la concezione spaziale della società divisa a offuscare le promesse della dialettica, ma qualcosa come un misconoscimento fatale della territorialità del potere capitalista da parte dell'argomento materialista classico.* In linea con il liberalismo economico ottocentesco, Marx "aveva supposto che il mercato mondiale operasse sopra le teste e non attraverso le mani degli attori statali"<sup>22</sup>. Ora, è stata proprio l'attuale ipermobilità del capitale a gettare una nuova luce su questo punto cieco della nostra tradizione critica, non a caso inghiottita dal mito economicista della globalizzazione come trascinamento naturale dei mercati nazionali interdipendenti. Una tale libertà di movimento, ieri come oggi, sarebbe semplicemente impossibile in assenza di una molteplicità gerarchizzata di giurisdizioni politiche: è stato necessario un fiasco senza precedenti nella storia della nostra *intelligenza* perché si riscoprisse questa verità elementare del moderno sistema mondiale come modo di governo e accumulazione. Di conseguenza, non sorprende che l'impostazione dualista – certo sempre sospetta di sovraccarico ideologico, ora pro ora contro – abbia conosciuto una seconda giovinezza, grazie appunto alla centralità della spazializzazione capitalista nell'attuale dinamica globalizzata dell'accumulazione.

Contrariamente a quanto proclama il senso comune globalitario – sia a sinistra sia ovviamente a destra – sull'immaterialità della nuova ricchezza capitalista e la rispettiva irrilevanza del "luogo", la polverizzazione attuale dell'attività economica mediante transnazionalizzazione delle catene produttive sarebbe materialmente irrealizzabile senza una corrispondente centralizzazione territoriale: più esattamente, una iperconcentrazione della proprietà dei mezzi di produzione e di consumo in nodi strategici richiesti da una nuova logica di agglomerazione. È questa la matrice materiale-spaziale della Dualizzazione, la cui sorprendente resurrezione nel cuore stesso nel sistema stiamo cercando di identificare, naturalmente alla luce della nostra ambigua dualità per così dire genetica, come si conviene a una periferia originaria – creata nella prima espansione coloniale, che sarebbe divenuta il Big Bang generatore dell'economia-mondo capitalista. È superfluo aggiungere che il *locus* di questa concentrazione continua di comando economico strategico, questo palco più vistoso della nuova dualità, è la

---

<sup>22</sup> Arrighi (1990, 38). Per questa correzione di rotta da noi, e tutto ciò che essa implica a sinistra nella valutazione del miraggio globalista di una tendenza di fondo alla omogeneizzazione nella diffusione mondiale del mercato capitalista, si veda ad esempio l'introduzione di J.L. Fiori a Fiori (1999).

*città*: ma una città, anzitutto, globalizzata dal capitale e attraversata da una divisione sociale inedita tra popolazioni immobilizzate in veri e propri container urbani e la nuova classe dominante che si trova in stato di secessione, senza per questo poter fare a meno di quella specie di plusvalore grezzo estorto ai sedentari. Ebbene, questo fossato crescente tra forza-lavoro degradata e reietta e operatori ipervalorizzati, nelle città strategiche di un sistema mondiale già di suo altamente disuguale e gerarchizzato, e percepito per di più nella sua manifestazione socio-spaziale più impressionante, si presenta altresì come un'ulteriore, evidente conferma di qualcosa come una *seconda periferizzazione del mondo*<sup>23</sup>. È in queste città divise che si manifesta il nuovo dualismo americano che, da qualche tempo, viene equiparato alla oscena polarizzazione brasiliana<sup>24</sup>.

Così, dall'inizio dell'era Reagan, Los Angeles ha cominciato a esser vista come un grande esperimento della partizione sociale caratteristica del nuovo regime urbano, indotto, nella fattispecie, dalla transnazionalizzazione dello spazio economico nordamericano con le sue brutali asimmetrie di concentrazione e centralizzazione. In quell'epoca, ad esempio, Edward Soja cominciò a parlare di *città duale postfordista*, spazializzazione di una ristrutturazione produttiva innescata, non a caso, da un ridisciplinamento totale della forza-lavoro (oltre a quello dei capitali meno efficienti e al riorientamento privatista dei fondi pubblici), mediante un riassetto occupazionale che polarizza sempre più il mercato del lavoro, a sua volta inflazionato dall'immigrazione in massa e dagli impiegati part-time e di sesso femmini-

<sup>23</sup> Per variare un po' liberamente il ben noto argomento di Saskia Sassen, che ovviamente stavo ripercorrendo. Cfr. Sassen (1991, cap. 9), e Sassen (1994, capp. 1 e 6).

<sup>24</sup> Come conferma lo stesso Robert Reich, che parlava di secessione degli "analisti simbolici" e del loro disimpegno rispetto agli altri strati della popolazione nazionale: "Lo stesso modello secessionistico si è manifestato in misura maggiore nelle principali città americane. Con l'avvento degli anni Novanta, la maggior parte dei centri urbani si era, in pratica, spaccata in due città separate: una costituita dagli analisti simbolici i cui servizi intellettuali sono collegati all'economia mondiale; l'altra formata dai prestatori di servizi interpersonali (guardiani, poliziotti privati, tassisti, impiegati, parcheggiatori, addetti alle vendite al dettaglio e ai ristoranti) il cui lavoro dipende dagli analisti simbolici" (Reich 1991, tr. it., 327). Intanto si diradano i *blue collars*. Pittsburgh è un buon esempio: negli anni Cinquanta, i salariati chiamati "di routine" nella classificazione tripartita di Reich occupavano la metà dei posti di lavoro nella città, ma a malapena il 20% a metà anni Ottanta, mentre le altre due categorie avanzavano su questo terreno abbandonato, in una città che, nel frattempo, era divenuta la terza concentrazione americana di *headquarters* di grandi imprese. L'osservazione di Reich non è nuova, benché non fosse tanto ovvia dieci anni fa da parte di un membro dell'establishment: l'ideale urbano di questa nuova razza meritocratica sarebbe diventato quello di una fortezza *high-tech* introflessa, una combinazione di funzioni residenziali, di affari e di consumo abbondante, senza rischi di contatto diretto con il mondo esterno, in particolare con l'altra parte della città.

le. Secondo Soja, tutto questo risulta in una vera e propria *periferizzazione del Centro*: rimpicciolimento dei ceti intermedi, al vertice l'oligarchia del capitale corporativo, in basso "la più grande sacca di lavoratori immigrati mal pagati, male organizzati e facilmente disciplinabili nel paese", così che, in definitiva, anche il Centro è diventato Periferia, nella misura stessa in cui "la cittadella imprenditoriale del capitale multinazionale poggia, con perfetta agilità, su una base crescente di popolazioni straniere"<sup>25</sup>. Il ritratto più celebre della dualizzazione di Los Angeles si deve, com'è noto, a Mike Davis. Sarebbe ormai impossibile separare, nella città, la grande abbondanza dei ricchi e potenti dall'impotenza e prostrazione delle popolazioni proletarizzate, al cui confinamento – dai ghetti neri di sempre, ingrossati dalla manodopera immigrata, alla proliferazione delle istituzioni carcerarie – corrispondono le famigerate *gated communities*, la fortificazione dei ceti privilegiati, con la privatizzazione di luoghi pubblici e la militarizzazione dello spazio edificato<sup>26</sup>. Subito dopo toccò a New York diventare un altro caso esemplare di ordinamento sociale urbano a due velocità – la città al contempo globale e duale per eccellenza, secondo la nota analisi di Saskia Sassen e altri teorici del sistema mondiale di città<sup>27</sup>.

Detto questo, è bene tener presente che la Città Duale è un tema classico della sociologia urbana americana. (Per non risalire al libro IV della *Repubblica*, in cui il filosofo ricorda anch'egli che ogni città è divisa in due città, quella dei ricchi e quella dei poveri, per di più in guerra reciproca, e che è quindi un grave errore trattarle come parti di un unico Stato.) Il contrasto tra opulenza e povertà coesistenti in uno stesso spazio urbano ha sempre generato sconforto negli scienziati sociali e nell'opinione pubblica in generale. Dopo aver richiamato questa tradizione e sottolineato il peso emotivo e politico dell'impostazione dualista, per così dire intuitiva – che se non altro aveva il merito di introdurre una tensione nella visione organicista della città come comunità integrata –, Manuel Castells sostiene, a sua volta, che non è più questo il dualismo urbano in ascesa, bensì una nuova dualità (se l'espressione è ancora appropriata), decorrente, com'era prevedibile, dal processo di ristrutturazione ed espansione della cosiddetta economia dell'informazione, come Castells chiama – e sublima – il modo

<sup>25</sup> Soja E. (1989, 207, 217). Cfr. anche Soja (1991).

<sup>26</sup> Cfr. Davis (1990) e, al riguardo, Wacquant (1998).

<sup>27</sup> Cfr. ad es. Knox, Taylor (1995), per una revisione e aggiornamento della "World Cities hypothesis" di John Friedmann del 1982, secondo cui il nuovo regime di disuguaglianze urbane si sarebbe potuto cogliere, da allora in poi, con la metafora duale della "cittadella" e del "ghetto", immagine poi sfociata in quella della "clessidra" nel modello di "quartered city" proposto da Peter Marcuse.

di sviluppo capitalista basato sul “lavoro con l’informazione”<sup>28</sup>. In cosa consiste più esattamente, per il più recente ed enciclopedico ideologo della globalizzazione, la nuova forma di dualismo urbano<sup>29</sup>? Poiché abbiamo a che fare con il noto protagonista di uno di quei “viaggi all’interno” stilizzati da Edward Said, vale a dire l’immigrazione intellettuale, in linea di principio “avversaria” o “ironica”, dalla periferia (in questo caso semiperiferia mediterranea) verso il cuore dell’impero, la curiosità non sembra fuori luogo<sup>30</sup>.

Per prima cosa – chi l’avrebbe mai detto – è l’espressione di uno *sfasamento*, come ai bei tempi del progressismo funzionalista. Nella fattispecie, si tratta del divario tra l’invecchiamento del lavoro di routine e la crescita del cosiddetto settore postindustriale, una transizione segnata oltretutto dallo smantellamento della mediazione statale nei rapporti tra capitale e lavoro e situata principalmente nei punti nodali della geografia economica, le aree metropolitane di massima concentrazione delle attività “ad alta intensità di conoscenza”. “Dualismo” indica dunque, in primo luogo, una struttura sociale altamente stratificata e segmentata, che non solo è scissa in lavoro valorizzato e lavoro degradato, ma filtra ed espelle anche un gran numero di persone da questa dinamica binaria. In tali circostanze, la città duale può essere vista anche come l’espressione urbana di un processo di differenziazione crescente nel mondo del lavoro, diviso in due “settori” fondamentali: un settore informale, da non confondere con la povertà urbana né con attività di mera sopravvivenza, e un settore di economia formale, ovviamente *information-based*. Due metà collegate da innumerevoli relazioni simbiotiche, non reciprocamente esclusive benché funzionalmente articolate. Ne risulta infine, com’era prevedibile, uno strangolamento continuo dei livelli intermedi, configurando un sistema sempre meno aperto alla mobilità lavorativa: al vertice *high-tech* dei servizi avanzati una elite funzionale, la cui autosufficienza non implica reclusione, ma circolazione

---

<sup>28</sup> Secondo la bella formulazione di Marcos Dantas (2012), che chiama le cose con il loro nome. Ad esempio la creazione di barriere nell’accesso all’informazione – che, al contrario dell’apologetica corrente, è per definizione una risorsa vitale, e perciò stesso socialmente prodotta – all’interno del processo di realizzazione del valore e della sua corrispondente appropriazione *rentière*. Se l’autore, come pare, è sulla pista giusta, è assai probabile che alla nuova centralità del lavoro con l’informazione corrispondano nuove periferie nella divisione internazionale del comando politico ed economico sulla proprietà intellettuale: nel centro geopolitico del processo di lavoro con l’informazione, le città del capitale-informazione, tanto dualizzate quanto la polarizzazione indotta all’interno delle stesse reti imprenditoriali, al contempo altamente concentrate e decentrate.

<sup>29</sup> Cfr. ad es. Castells (1989, 172-228); Mollenkopf, Castells (1991, 399-418).

<sup>30</sup> Said (1994, 216, 239 [tr. it., 243, 266]).

disinibita in infinite reti transfrontaliere di accumulazione di ogni sorta di potere sociale; alla base un altro blocco, il localismo del lavoro destrutturato e, di conseguenza, segmentato in una miriade di assetti difensivi. Così che – sempre secondo l'autore – questa dualità strutturale non genera due mondi differenti, ma anzi una varietà di universi sociali, la cui figurazione spaziale si caratterizza per segregazione, diversità e gerarchia. Qualcosa come una dualizzazione meritocratica: è infatti la segmentazione del mercato del lavoro a produrre il dualismo sociale, limitandosi a sanzionare la capacità di gruppi e individui di accedere ai grandi viali che conducono alle nuove fonti di ricchezza. Al limite, riconosce Castells, in caso di “blocco” delle “traiettorie tecnologiche”, la società dell'informazione può trasformarsi in una società effettivamente duale, ma non c'è ragione per cui questo debba accadere necessariamente. La cosiddetta società in rete, quindi, si sta dualizzando soltanto in apparenza, perché, alla fin fine, ciò che il lavoro con l'informazione ha veramente scatenato è un processo più fondamentale di disaggregazione del lavoro, ed è questo che ne definisce la struttura in rete<sup>31</sup>. Di qui il suo dinamismo, a compimento dell'apologia: l'esclusione sociale è un processo e non una condizione (e su questo siamo tutti d'accordo...), i suoi confini dunque sono mutevoli, “il novero di chi è escluso e di chi è incluso cambia nel corso del tempo”<sup>32</sup>. (Vedremo più avanti se una simile alternativa, qualora esista davvero, non implicherebbe una versione “periferica”.)

In fin dei conti, dunque, dov'è la brasilianizzazione della città duale americana, versione Castells? Esattamente dove l'abbiamo lasciata secondo l'accezione di Michael Lind, ovviamente nei termini propri di Castells: per il nostro teorico della Società in Rete, una delle conseguenze fondamentali della città dualizzata riguarda la formazione delle classi sociali. Qui la novità: tale formazione si completerebbe soltanto nel polo dominante, la nuova classe professional-gestionale che opera nello stesso ambito della sfera oligarchica identificata da Lind, cui non si contrappone un'altra classe subalterna solidamente ancorata nella privazione, ma la disarticolazione sociale permanente delle schegge sociali del mondo destrutturato del lavoro. Tra parentesi, in una simile proiezione non manca di risuonare una suggestiva ipotesi di alcuni sociologi francesi. In primo luogo, la borghesia esiste ancora eccome, e con la piena coscienza di costituire un gruppo transnazionale (il cosmopolitismo è un suo tratto originario), impegnata com'è a perpetuare dinastie patrimoniali e mobilitata in permanenza dietro

<sup>31</sup> Cfr. Castells (1996, 273, 279).

<sup>32</sup> Castells (1998, 73 [tr. it., 79]).

la facciata operativa di manager e investitori istituzionali, presunti nuovi padroni del mondo: almeno in Francia, si fa di tutto per occultare gli interessi legati a questo o quel patronimico all'ombra di organigrammi astratti, simulando una specie di diffusione illimitata della proprietà del capitale. Tutto ciò si riassume poi nel culto manifesto dell'"entre-soi", visibile nel contrassegno registrato dei *beaux quartiers* disseminati per le sedi mondiali del consumo illustre. In secondo luogo, solo questa borghesia, multinazionale come i vecchi clan aristocratici, è una vera e propria classe sociale, cui si affiliano, in ordine sparso e subordinato, gli individui avulsi degli strati intermedi che si ritengono "soggetti", cioè imprenditori di sé stessi, "attori" della propria autocostruzione eccetera. Rasoterra, infine, negli ambienti popolari di una volta, l'assenza del collettivo, corroso dall'"individualismo negativo" – secondo la formula consacrata di Robert Castel – degli sganciamenti di massa dall'inquadramento nelle vecchie istituzioni della società salariale<sup>33</sup>.

Ebbene, completando il panorama "brasiliano" involontario (a proposito: vedremo più avanti che "individualismo negativo" può ben essere una nostra prerogativa), Castells a un certo punto<sup>34</sup> evoca le sue reminiscenze di studioso della "città dipendente" in America Latina<sup>35</sup>, chiaramente per scartare qualsiasi contaminazione della malintesa polarizzazione sociale di oggi nelle metropoli globalizzate con l'equivoco di ieri: il "mito della marginalità", urbana o meno, nelle economie di tarda industrializzazione del continente sudamericano, per riprendere il titolo del compendio con cui Janice Perlman aveva per così dire chiuso il dibattito. Ricordiamo che, all'epoca, Castells si schierava con gli avversari della teoria che identificava, nella massa marginale prodotta dalla modernizzazione in corso in America Latina, un esercito industriale di riserva così esorbitante da non potere, a rigore, già più essere integrato: immensa riserva di anomia e apatia politica, economicamente irrilevante per quanto capace di minacciare l'ordine stabilito. Al contrario, come molti altri, Castells difendeva la funzionalità del "margine", al di là del mero abbassamento del costo della forza-lavoro. Più esattamente, riteneva anch'egli – ancora a fine anni Ottanta – che la dualizzazione davvero rilevante fosse la distinzione tra i settori formale e informale dell'economia, dove il secondo era "moderno" quanto il primo, oltre che ovviamente maggioritario. Allora Castells si appoggiava a un Alain Touraine oggi altrettanto scomparso<sup>36</sup>, secondo il quale, nell'America

<sup>33</sup> Cfr. Pinçon, Pinçon-Charlot (2000).

<sup>34</sup> Ad es. in Mollenkopf, Castells (1991, 409 s.).

<sup>35</sup> Cfr. ad es. Castells (1983, 173-212).

<sup>36</sup> Cfr. Touraine (1988).

Latina di quei tempi di autoritarismo e industrializzazione a tappe forzate, essendo la sottoccupazione molto più che il semplice margine dell'impiego formale, conveniva tornare a parlare di dualizzazione ma non di marginalità, specie in un momento (anni Ottanta) in cui l'Europa disoccupata sembrava meno lontana dall'America Latina. Perché non congetturare liberamente? Ancora un passo e si confermerebbe, a partire da allora, l'idea che ogni sistema sociale è retto oggi da una logica duale. Si aggiunga che, in quei primi tempi dell'"adattamento" latino-americano allo standard geomonetario deflagrato dal diktat politico del nuovo denaro mondiale (il parametro imperiale del dollaro flessibile), in cui l'integrazione globale subalterna si accompagnava già a un'altrettanto massiccia disintegrazione nazionale (secondo la nota formula di un veterano come Oswaldo Sunkel), si era ripreso a parlare sul continente di un "nuovo dualismo": un fossato spalancato dal divario crescente tra modernizzazione e modernità, questa volta però un deficit totalmente contemporaneo, che ci avvicinava alla "società dei due terzi" dei paesi industrializzati – un'ipotesi, all'epoca, ancora ottimista<sup>37</sup>. Nonostante tutto ciò, sembra proprio che quelle vecchie confusioni su integrati e outsider si ripetano per quanto riguarda la ridondanza sociale dei cosiddetti esclusi di oggi. In ogni caso, come prevedibile, c'è stato un rovesciamento. Come abbiamo già visto, la globalizzazione secondo Manuel Castells respira la stessa aria di famiglia delle defunte teorie della modernizzazione a caccia di patologie superabili nelle società periferiche: di qui la sua esitazione rispetto alla diagnosi di dualizzazione. In fin dei conti, Castells crede in una convergenza mondiale a venire: col tempo, lo spauracchio della brasilianizzazione del vecchio Primo Mondo (in passato una società relativamente omogenea, almeno in Europa nei brevi ed eccezionali trent'anni dell'acme fordista) finirà per esser risucchiato nel buco nero del Quarto Mondo – sempre che quest'ultimo non sia già divenuto, a sua volta, un eufemismo per "brasilianizzazione" in quanto sinonimo di integrazione perversa (come si suol dire) nella cosiddetta società dell'informazione. Per Castells oltretutto, in modo un po' convenzionale, solo certe aree impoverite dell'America Latina sarebbero condannate alla marginalizzazione reincarnata dal Quarto Mondo, dal confinamento territoriale di popolazioni prive di valore economico alla spoliazione del proprio popolo come politica di Stato. Nel Brasile brasilianizzato, tuttavia, il processo realmente in corso è un'alternativa che si potrebbe definire africanizzazione di elite<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. Lechner (1990).

<sup>38</sup> "La 'africanizzazione' del Brasile risulta dall'esistenza simultanea di quattro processi: destabilizzazione macroeconomica, smantellamento dell'apparato produttivo na-

Facendo il bilancio di un decennio di studi segnati dal paradigma delle città mondiali – un paradigma, sia detto di passaggio, di indubbio intento critico, atto a render visibile e politicamente affrontabile il *locus* dell'inedita polarizzazione scavata dalla riconfigurazione in corso nell'alto comando del sistema capitalista mondiale –, uno dei suoi pionieri, il sopra ricordato John Friedmann, ha registrato anch'egli la curva apologetica tracciata dal teorico/consulente-flusso Manuel Castells, in fondo il vero percorso del suo "viaggio all'interno", nei termini stilizzati da Said<sup>39</sup>. Nei suoi primi scritti del decennio, malgrado la crescente estasi *high-tech*, l'identificazione degli "spazi di flussi" deterritorializzati, e perciò stesso accessibili in modo iperselettivo ai pochi protagonisti del gioco dell'accumulazione transfrontaliera, suggeriva perlomeno, nel sottolineare il *disempowerment* progressivo dei respinti all'ingresso, che un altro e più potente dualismo di incorporazione/esclusione si stava stabilendo durevolmente. Ma a partire dal volume collettivo sull'apparente dualizzazione di New York, il nostro autore avrebbe inaugurato una specie di "decostruzione" (sic) dell'ipotesi della società polarizzata, attribuendo alle divisioni lavorative per genere, razza ed etnia la fonte principale della subordinazione dei subalterni, celebrandone in definitiva la "differenza"<sup>40</sup>. Insomma, il "viaggio all'interno" del nostro teorico-flusso, contrariamente al discorso edificante di Said circa il suo carattere conflittuale, si è dimostrato anzitutto affermativo, in direzione opposta alla massa di immigrati post-coloniali, la cui forza-lavoro riterritorializzata in casa altrui Saskia Sassen contrappone alle torri del capitale corporativo nelle città imperiali odierne<sup>41</sup>. Ciò detto, occorre aggiungere che la Città Globale di Sassen, dualizzata o brasilianizzata, non è neppure lontanamente una mera narrazione compiacente e compassione-

---

zionale, sfilacciamento del tessuto sociale, deterioramento politico e istituzionale" (Gonçalves 2000, 75).

<sup>39</sup> In un accesso di insperata lucidità, il nostro ideologo dello Stato in Rete (tra altre amenità tipiche del *brave new world* della globalizzazione), dopo aver specificato ciò che rende tale un "luogo" – come il quartiere operaio di Belleville a Parigi, dove aveva risieduto come giovane esule del franchismo e futuro sociologo althusseriano –, ammette che oggi, quando lo rivede, lo fa nella condizione di uomo-flusso, membro titolare dei circuiti mondiali di ricchezza e potere dell'informazione (cfr. Castells 1996, 423). Flusso che possiede un nodo strategico in California, peraltro localizzazione imperiale di un curioso nido di conservatori brasiliani *experts* in "adattamenti" al nostro *changing world*, con Cattedra Joaquim Nabuco foraggiata dall'alta finanza e tutto ciò che ne segue in materia di libero pensiero.

<sup>40</sup> Friedmann (1995, 33).

<sup>41</sup> Cfr. Sassen (1998), XXX s. "Post-coloniale", evidentemente, in un'altra accezione di immigrazione: quella dall'alto. Come ama osservare Arif Dirlik (1997), è un altro modo di nobilitare l'arrivo *glamour* degli intellettuali della Periferia nel mondo accademico del Centro.

vole sull'esclusione. Al contrario, gli "altri" territorializzati dal nuovo regime urbano non solo non sono banalmente superflui (come dimostra una recente mobilitazione nazionale dei "janitors"<sup>42</sup> e altri "addetti ai servizi" del capitalismo corporativo – voglia o non voglia – *place-bound*), ma stanno trasformando la città dualizzata in un territorio conteso. Narrazione di un confronto, dunque, segnata dalla rivelazione – controcorrente rispetto alla retorica dei flussi non localizzabili – di una nuova centralità del luogo e della produzione, sia questa rappresentata dai lavoratori di una zona speciale di esportazione o da semplici domestiche e segretarie di Wall Street.

Prima di proseguire con questa cartografia brasilianizzata della polarizzazione mondiale in ascesa, osserviamo che una simile resurrezione del fantasma della città dualizzata può benissimo servire da fondamento per provvedimenti pro-sistemic. Di qui alcune reticenze. Ad esempio: "Occorre domandarsi se la caratteristica più specifica di queste città non sia tanto la dualizzazione estrema, ma l'estremo contrasto sociale e la sua estrema visibilità, dovuti alla presenza della ricchezza estrema e alla forte mediatizzazione di questi spazi. Tale intensità del contrasto, sentita dagli abitanti, sarebbe anche la fonte delle tensioni sociali e dell'aumento della violenza che si associa abitualmente alla dualizzazione. Per converso, in termini assoluti, la polarizzazione più forte non sarebbe necessariamente quella osservata in queste città, ma al loro nucleo dominante si opporrebbero i segmenti dominati dell'economia, i luoghi di esclusione, dove il profitto nasce dalla destrutturazione"<sup>43</sup>. In altre parole: per quanto la tendenza sia effettivamente l'acuirsi degli estremi, con il livellamento accelerato del già *declining middle*, nell'immagine della città duale è implicito un appello alla spettacolarizzazione della coesione sociale minacciata. In questo senso, un buon mezzo di comunicazione di massa provvederà – com'è nella sua natura – a spolticizzare la disuguaglianza, ora sì spaventosa. In una città opportunamente ripartita tra barbari e civilizzati, le divisioni finiscono per ridursi a opposizioni innocue tra violenza e convivenza, solidarietà ed egoismo ecc. In questo caso, l'enfasi duale drammatizza una certa sensazione diffusa di crisi, che propizierà quindi un intervento strategico nella

---

<sup>42</sup> Si veda il reportage sullo sciopero di custodi, portieri, domestiche ecc. dell'aprile 2000 negli Stati Uniti, in "International Socialist Review", 72, giugno-luglio 2000. E anche il film *Bread and Roses* di Ken Loach, certamente ben diverso quando rivisto alla luce di questi bassi circuiti del capitale dietro le funzioni di comando.

<sup>43</sup> Préteceille (1994), 86. In un intervento più recente, Préteceille (2000) torna a sottolineare con nuovi dati che la metropoli parigina non rientra del tutto nel modello della città globale a due velocità, polarizzata tra un nuovo proletariato sempre più squalificato e il vertice dei servizi avanzati prestati ai centri imprenditoriali di comando delle catene produttive mondiali.

gestione della città – una gestione di tipo imprenditoriale, volta a sostituire l'immagine problematica della città dualizzata con l'immagine competitiva della città riunificata attorno agli affari della macchina urbana di crescita<sup>44</sup>. È in questo momento di inversione ed esorcismo della dualizzazione che il nostro autore-flusso si trasforma in *expert-consultor*<sup>45</sup>, richiamandosi, fra altre panacee antidualiste e dunque generatrici di ovvi consensi (chi non è per la pace o per la civiltà?), a un certo sesto senso civico chiamato “patriotismo della città”. Stratagemma certamente astuto, soprattutto quando si tratta di vendere pacchetti a municipalità aspiranti a un qualche status di enclave di città globale<sup>46</sup>. Come abbiamo visto, è proprio nel territorio conteso di queste ultime – quelle reali – che una forza-lavoro crescente e degradata, e inoltre femminilizzata ed etnicizzata, incalza i suoi padroni globali in un'arena al di là di qualsiasi riferimento a una comunità nazionale o simili, *et pour cause*. Il marketing di un surrogato di “patria” ha quindi perfettamente senso, così come la dichiarazione esperta per cui la globalizzazione, se da un lato agevola, dall'altro dualizza le città, sempre più somiglianti alle “città scisse” brasiliane.

### **Fratture francesi**

Mezzo secolo fa, non fu trascurabile il contributo francese al consolidarsi e al diffondersi di un'altra grande narrazione fondativa di una nazionalità periferica come quella brasiliana. Qualcosa come l'intuizione ricorrente di una “dualità fondamentale” – nei termini di Inácio Rangel – le cui metamorfosi nelle diverse epoche esprimerebbero la logica più recondita della nostra specifica materia sociale. Nulla d'altronde che un brasiliano, specie se colto, non sapesse molto bene, anche nelle formulazioni più contorte. Menzioniamo soltanto l'espressione di Mário de Andrade, secondo cui ci sentiamo da sempre un'“immondizia di contrasti”. Una sensazione al tempo stesso collettiva e di classe. Soprattutto di classe. Solo all'élite pensante e governante spettava il privilegio dell'esser-divisi tra due fedeltà, al piccolo mondo delle segregazioni coloniali e al grande mondo delle rispettive me-

---

<sup>44</sup> Per una critica della fraseologia dualista della “città scissa”, cfr. Ribeiro (2000), 63 s. Per una critica più ampia del nuovo modello di gestione urbana chiamato genericamente “pianificazione strategica”, cfr. Arantes, Vainer, Maricato (2000), il cui argomento sto riassumendo. L'idea di “macchina urbana di crescita”, ripresa da Otilia Arantes, risale agli scritti pionieri di Harvey Molotch.

<sup>45</sup> Cfr. Borja, Castells (1997).

<sup>46</sup> Come spiegano gli autori di *A cidade do pensamento único* (Arantes, Vainer, Maricato 2000).

tropoli dell'Impero di turno: un'alternanza ora formalizzata e filtrata dal giudizio critico, ora congelata nelle fissazioni ideologiche della "coscienza amena dell'arretratezza", quest'ultima oggi rediviva con la cultura del compiacimento generata dall'onda cosmopolita della globalizzazione.

Così, a proposito dell'invecchiamento precoce delle città brasiliane, Lévi-Strauss fu uno dei primi a insistere sulla nostra costituzione duplice. Rivelava in tal modo ai brasiliani, quasi involontariamente, che questa caducità originaria che corrodeva i nostri slanci modernizzatori – com'era prevedibile in un paese di velleitari – contraddiceva la certezza mitica dell'incontro provvidenziale col Progresso; e rafforzava, di conseguenza, il rovescio non meno mitologico di tale certezza, l'idea, cioè, che in questo sfasamento perenne si radicesse a sua volta la frustrazione permanente di quella visione del Paese del Futuro. In seguito toccò a Lucien Febvre rallegrarsi per il fatto di poter ancora assistere, in Brasile, allo spettacolo originale offerto dalla sovrapposizione in presa diretta di diverse età storiche in un solo paese. Ancora più tardi, Roger Bastide ci definì attraverso un contrasto per così dire atavico, sottolineando ora l'increspatura degli elementi antagonisti, ora, alla maniera di Gilberto Freyre, l'armonizzazione o attenuazione dei contrari. Ma fu senza dubbio Jacques Lambert a coniare il cliché più longevo sulla singolarità della nostra civiltà: la policromia dei *due brasili* giustapposti; la nazione divisa in due parti isolate da un abisso di secoli; il paese urbano in una metà, nell'altra le metamorfosi ancora vigenti della Colonia<sup>47</sup>. Tutto ciò in ovvia opposizione alla relativa omogeneità sociale di una nazione europea, la cui organicità, a sua volta, fungeva per noi da norma critica e modello da raggiungere. Fu così anche durante tutto il ciclo successivo caratterizzato da una coscienza drammatica del sottosviluppo, nei termini della periodizzazione adottata da Antonio Candido: il superamento di quella dissociazione intollerabile tra gli *happy few*, incorporati nelle forme moderne di produzione e consumo, e la grande massa delle popolazioni segregate, fu intravisto anch'esso nell'orizzonte di una omogeneizzazione sociale all'europea, volta alla diffusione del progresso tecnico e alla pressione dei salariati per aumentare la propria partecipazione all'incremento del prodotto. Affermare che la coesione sociale risultante da questa dinamica distributiva del defunto ciclo fordista nei paesi centrali si trova seriamente minacciata è un eufemismo. Il tempo dirà se sarà stato eccessivo riesumare l'immagine spaventosa della società duale dei sottosviluppati, nuovamente alla ribalta a proposito di questi nuovi "tempi dell'esclusione", come si dice a torto e a ragione nel dibattito francese.

<sup>47</sup> Cfr. Arantes (1992, 24).

Non saprei dire se qualcuno sia arrivato a usare il neologismo *brésilianisation* quando i francesi si sono resi conto che, anche in uno dei paesi più prosperi d'Europa, la nuova ricchezza stava producendo nuovi poveri in proporzioni mai viste, così come regioni industriali disastrose, zone rurali desertificate, sobborghi trasformati in ghetti ecc. Poiché si è cominciato a parlare anche di un Quarto Mondo di marginalizzati, possiamo supporre che basterebbe aggiungere questa ulteriore parola emblematica al vocabolario dell'esclusione (per il momento senza virgolette). Senz'altro ci si è andati vicino, anche se in termini solo continentali: malgrado le ovvie differenze strutturali tra la povertà urbana latino-americana, vecchia di mezzo secolo, e l'esperienza francese recente della precarizzazione sociale, non si è mancato di osservare che la trasposizione europea di concetti creati trent'anni fa da specialisti francesi di America Latina non era del tutto arbitraria, e anche i discorsi e le politiche corrispondenti – al netto della critica – convergono: “tendenza sistematica alla dualizzazione del mondo sociale, oscillazione tra populismo e miserabilismo, tentazione di interpretazioni psicosociali che colpevolizzano le vittime”<sup>48</sup>. Il fatto è che, da circa un decennio, la percezione francese dell’“esclusione”, con la sua ripartizione tra il “dentro” e il “fuori”, ha cominciato a vedersi rispecchiata nella polarizzazione tra l’“alto” e il “basso” della nuova *underclass* americana e nella dualità centro/periferia della vecchia marginalità latino-americana<sup>49</sup>. Più esattamente: nell’esatta misura in cui l’“altra nazione” americana superflua assumeva tratti inconfondibili di terzomondizzazione, con la moltiplicazione di piccoli *métiers* sottoproletari, la ricomparsa degli *sweatshops*, il lavoro a domicilio o a cottimo, il fiorire di tutta una serie di nuove illegalità e traffici ecc.<sup>50</sup> Diciamo, quindi, che c’è stata una brasilianizzazione indiretta di questa percezione francese delle forme contemporanee della miseria sociale nel contesto della nuova disgrazia economica, sulla scia di un altro grande luogo comune: come accennato, il termine di paragone americano per qualificare l’attuale aumento delle disuguaglianze, specificamente urbane e concentrate nei quartieri diseredati delle grandi città. E, come nell’equivalente americano (vale la pena ripeterlo), anche nella replica francese la somiglianza sarebbe dovuta alla medesima segregazione *tiers-mondisée*. Da questo punto di vista, l’attuale disagio francese della civiltà cristallizzerebbe anch’esso, anzitutto, una nuova questione urbana di forma inedita, caratterizzata appunto da un taglio binario della società: la città sarebbe sempre meno il quadro materiale della società e sempre più la

<sup>48</sup> Fassin (1996, 270).

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, 263.

<sup>50</sup> Cfr. Wacquant (1993, 175 s.).

sede di un tipo di organizzazione spaziale che favorisce esponenzialmente la desolidarizzazione sociale in corso, la secessione americana che definisce il risorgere contemporaneo della questione sociale<sup>51</sup>. A un certo punto, insomma, si è cominciato a usare correntemente l'espressione "société duale", con piena cognizione di causa quanto all'origine americana di questo barbarismo in *franglais*, per segnalare la frattura sociale che è divenuta il tratto dominante, ad esempio, del mondo del lavoro francese, spaccato verticalmente tra un nucleo integrato di lavoratori politecnici e la massa marginalizzata dei precari, condannati fra l'altro a disputarsi il triste privilegio di vendere servizi personali ai titolari di entrate stabili<sup>52</sup>. Fondendo i due registri (polarizzazione urbana e bipartizione del regime salariale), due autori del Québec si richiamano significativamente alla nozione di "banlieue du travail salarié", per render più vivido all'immaginazione il processo di dualizzazione delle società centrali – di nuovo: il nucleo stabile di una nuova elite di salariati da un lato, dall'altro un'ampia fascia precarizzata di manodopera supplementare<sup>53</sup>. L'analogia americana ha ovviamente dei limiti<sup>54</sup>. Tuttavia, al netto dei cliché allarmisti e stigmatizzanti incorporati nella sindrome americana<sup>55</sup>, la pertinenza del parallelismo è notevole, a cominciare naturalmente dall'inegabile radicalizzazione dei processi di dualizzazione, manifesti in certi sobborghi francesi per nulla differenti dalla deriva recente delle *inner cities* americane<sup>56</sup>. Comunque sia, l'americanizzazione ha cominciato a essere associata, a torto o a ragione, a una qualche variante del riferimento periferico, nel medesimo vocabolario di denuncia – a destra e a sinistra – della faglia geologica che sta lacerando

---

<sup>51</sup> Cfr. Donzelot (1999).

<sup>52</sup> Cfr. Gorz (1988, 86, 94).

<sup>53</sup> Grell, Wéry (1993).

<sup>54</sup> Come quelli indicati da Loïc Wacquant nell'articolo citato. Nel caso del paradigma duale delle città globali, abbiamo già menzionato le reticenze di Edmond Préteceille, reiterate, come si è visto, in un altro articolo su una Parigi che mal si adatta al modello di Saskia Sassen (Préteceille 2000). Si veda anche Jaillet (1999), la quale, tuttavia, conclude l'articolo con un'analisi della tentazione molto reale di desolidarizzazione che si aggira per la prospera Tolosa, nella corsa a integrare il plotone delle "città vincenti". Nello stesso numero, anche gli urbanisti François Ascher e Francis Godard (1999) sostengono che la secessione urbana, alla maniera di Los Angeles, Caracas o "*telle ville brésilienne*", è lungi dall'annunciare il futuro prossimo delle città francese.

<sup>55</sup> Per una breve analisi di luoghi comuni del tipo "le sommosse urbane minacciano la coesione sociale", si veda ad es. Hérault (1997).

<sup>56</sup> Come riconosce lo stesso Wacquant nell'articolo menzionato, per aggiungere alcuni anni dopo – confermando così in una direzione sorprendente la radicalizzazione di questi processi dualizzanti – che è propria di un mercato del lavoro sempre più "duale" la regolazione della precarizzazione sociale che decorre dalla progressiva sostituzione dello Stato sociale con lo Stato penale allargato: cfr. Wacquant (1999).

la società francese. Non a caso, l'unica menzione esplicita del Brasile di cui ho notizia compare, opportunamente accompagnata dal corrispettivo americano, in uno studio di caso su sommosse suburbane, trasmettendo così la sensazione che non solo si è aperta la strada alla *tiers-mondisation* dei quartieri poveri, ma ampie porzioni di territorio sono via via coinvolte in una "spirale di sottosviluppo": "au pire le Brésil; au mieux l'inner city des villes américaines. Nous voilà bien loin des ambitions européennes"<sup>57</sup>.

Nel luglio 2000, il bollettino periodico dell'Insee annunciava che la macchina economica francese girava "à plein régime". La Francia in effetti cresceva per il terzo anno consecutivo, mentre la curva della disoccupazione continuava a scendere passando dal 12,5% al 9,1%. Non per questo, però, il presidente Jacques Chirac ritirò il suo vecchio ritornello elettorale. Opponendosi al senso comune economico (chi l'avrebbe detto), Chirac ricordò ancora una volta che la famigerata *fracture sociale* – a quanto pare, "concetto" inventato nel 1995 dall'antropologo Emmanuel Todd e dall'economista Henri Guaino – si era invece inasprita negli ultimi due anni, aggiungendo persino una punta di paradosso latino-americano: il ritorno della crescita economica non aumenta automaticamente il potere d'acquisto della popolazione. La chiave del mistero è semplice: francesi! Ancora uno sforzo per approfondire le "riforme"<sup>58</sup> Controprova? Tanto per cambiare, il camaleonte Alain Touraine (che ora fraternizza con il subcomandante Marcos, ora consacra il Brasile privatizzato del suo ex-collega di Paris X Fernando Henrique Cardoso), pur congratulandosi per l'incremento della fiducia in sé stessi dei francesi, non ha perso occasione per battere anch'egli sul vecchio tasto conservatore delle "riforme", come ai bei tempi di Juppé *l'audace*<sup>59</sup>. Diciamo, però, che alla base di una simile retorica elettorale riscaldata non mancava una specie di cattiva coscienza sociologica. Peripezia involontaria corroborata, in quel momento, da vari politici di altri partiti: il problema continuerebbe a essere, ieri come oggi, l'esclusione "dura", quella di coloro che rimarranno fuori, dal momento che le imprese recluteranno solo i più "occupabili", per non parlare del fatto che

<sup>57</sup> Bachmann, Le Guennec (1997, 212).

<sup>58</sup> Beninteso, "riforme" in un'accezione inedita del termine. Come è risultato chiaro nello sciopero del pubblico impiego francese del dicembre 1995, ed era già un'evidenza beffarda in Brasile dal 1 gennaio dello stesso anno, "il concetto di riforma sociale ha cessato di essere progressista ed è stato adottato dai conservatori; non significa più crescita sociale, ma regressione al capitalismo brutale manchesteriano dell'Ottocento. Dopo aver trasformato il concetto di riforma sociale nel suo contrario riempiendolo di contenuti antisociali, il governo [francese, N.d.A.] ha cominciato a criticare i sindacati con un cinismo inaudito, tacciandoli di 'incapacità di riforma'" (Kurz 1996).

<sup>59</sup> Si veda la sua intervista alla "Folha de São Paulo" del 9 luglio 2000.

la ripresa economica può indurire ancor più la società ecc.<sup>60</sup> Detto fatto: in quello stesso periodo, i conflitti sul lavoro tornavano a radicalizzarsi in modo inatteso: oltre alle occupazioni, le minacce di convertire le fabbriche paralizzate in bombe a orologeria ecologiche, quando non di mandare semplicemente tutto all'aria. È vero che si tratta perlopiù di settori condannati, ma, al momento della ripresa, questi salariati tagliati fuori non paiono mostrare più la benché minima disposizione, come dicono loro stessi, “*d'être les laissés-pour-compte de la reprise*”, avvinti in un ennesimo piano sociale di “rifondazione”. È qui, come vedremo tra poco, che il *Brasile ri-dualizzato* di oggi fa la differenza, e la brasilianizzazione del mondo comincia a cambiare di segno, creditori come siamo di un'eredità storica da fare invidia ai dirigenti europei, più o meno imbarazzati da varie generazioni di Contratto Sociale. Così, in un paese di dualizzazione originaria, il Presidente della Repubblica in persona può annunciare impunemente che molti milioni di suoi compatrioti di scarsa o nulla occupabilità saranno debitamente abbandonati al loro destino dalla nuova ingegneria sociale in corso, ricevendo inoltre le congratulazioni del distinto pubblico per l'audacia della neutralità sociologica con cui affronta i fatti della vita nazionale.

Uno o due dualismi? In fondo è di questo che tratteremo in seguito. Nella visione più convenzionale di francesi allarmati, ma attenti alle dovute distinzioni: “il medesimo sistema sviluppa al Nord un dualismo che si vuole ‘civilizzato’, al Sud un dualismo il cui carattere selvaggio nessuno prova più a dissimulare”<sup>61</sup>. Poiché la globalizzazione è selettiva – e lo è quasi per definizione, malgrado il mito della convergenza delle estinte economie nazionali debitamente mondializzate –, produce sconessioni drastiche sia alla base sia al vertice della gerarchia mondiale: in linea di principio, la “frattura” nel Centro e nella Periferia non evolve secondo lo stesso ritmo. Ora, la cosiddetta brasilianizzazione del mondo, per quel che ci vien detto e che vogliamo verificare, indica per l'appunto la contaminazione della polarizzazione civilizzata, in corso nel nucleo organico del sistema, con il comportamento selvaggio dei nuovi barbari delle sue periferie interne, che si espandono propagando l'inciviltà dei sottosviluppati. In questo modo, la grande frattura viene a esser percepita anche come la separazione tra i capaci e gli incapaci di frenare le proprie pulsioni, come traspare, ad esempio, nella retorica securitaria del manifesto *Républicains, n'ayons plus peur!*, diffuso nel settembre 1998 da Régis Debray e dai suoi compagni della sinistra *musclée*. Nella fattispecie, “non abbiamo più paura” di compensare la con-

<sup>60</sup> Cfr. “Le Monde”, 1 agosto 2000.

<sup>61</sup> Julien (1993).

trazione economica e sociale dello Stato con la sua espansione poliziesca e penale: a suo modo, anche la cosiddetta frattura sociale esige “tolleranza zero”, basta vetrine rotte ecc.<sup>62</sup> Da sintomo confusamente diagnosticato, la fraseologia della frattura (sociale, urbana e così via) può, in un movimento oscillatorio, alimentare il minaccioso arsenale dei rischi che esigono provvedimenti di gestione, non sempre distinguibile dallo stato d’assedio che va sorgendo con l’ordine imperiale in arrivo.

Ciò detto, è bene ricordare – riprendendo il nostro filo – che il famigerato discorso della frattura sociale, con la divisione delle popolazioni interessate in due pacchetti, fu propagandato con enorme successo da Chirac durante la campagna presidenziale. Mal gliene incorse: una buona cartografia delle fratture francesi – come quella stabilita di recente da un geografo indipendente<sup>63</sup> – conferma in effetti, molto al di là della visione caricata dei sobborghi difficili e divorati dall’anomia, l’avvento di una società conflittuale, le cui linee di rottura si espandono al ritmo della metropolizzazione e della corrispondente frantumazione del territorio e delle economie in esso ancorate. Si tratta di logiche di separazione sociale, culturale e territoriale, che stanno estinguendo l’immagine repubblicana tradizionale della nazione integratrice, e naturalizzando in definitiva il principio regolatore della disuguaglianza, questa volta *sans phrase*. E difatti: centrato sulla retorica a dir poco dubbia dell’“esclusione”, che a sua volta alimentava da almeno un decennio una nuova letteratura sul ritorno della Questione Sociale con la fine dell’Era della Crescita, il discorso della “frattura sociale” presentava da subito il vantaggio inestimabile di dissolvere nella grande lacerazione del mondo lo spiacevole rischio di intravedere, nell’immagine del paese ripartito tra inclusi ed esclusi, l’espressione assai evidente di una politica di produzione sistematica di disuguaglianze, altrimenti intollerabili e degradanti. Niente di più ragionevole e persino realista, quindi, che puntare il fuoco della frattura – come suggerisce anche il nome – unicamente sull’... esclusione<sup>64</sup>. E però non è neppure sufficiente svelare l’ampio panorama contemporaneo delle disuguaglianze, soprattutto quando se ne afferma la novità, come accade nel campo del riformismo modernista.

---

<sup>62</sup> Si veda il commento di questo deplorabile slittamento in Wacquant (1999, 125-131). Osserviamo in ogni caso che l’autore, giustamente allarmato di fronte all’espansione galoppante di questo nuovo senso comune punitivo, tiene però a sottolineare che non si devono calunniare *in abstracto* la polizia e congeneri.

<sup>63</sup> Guilluy (2000).

<sup>64</sup> Il risultato del ballottaggio che ha eletto Chirac ha confermato la giustezza di questa strategia, conclude sempre Claude Julien (1995), sul cui commento mi baso.

Cosa significa, in fondo, dire che stiamo entrando in una *nuova* era di disuguaglianze? Nella miglior tradizione apologetica, significa che la società ha sempre ragione, ancor più in un momento di cosiddetta “riaffermazione democratica” (sic) come quello attuale, quando diventa sempre più difficile stabilire il confine tra le nuove disuguaglianze e il mutamento sociale propriamente detto, con i suoi effetti destabilizzanti su individui colpiti da una gigantesca redistribuzione di carte...<sup>65</sup> Si tratta, in fin dei conti, di una mutazione antropologica alla base di un inedito individualismo di massa, e quant’altro la neolingua sociologico-gestionale possa ricodificare. Ad esempio l’idea edificante di “inserzione” – come se fosse possibile a qualcuno restar “fuori” dalla società, visto che neanche i morti ci riescono. Per l’ennesima volta: il disoccupato non è stato “escluso” dal mercato, semplicemente non trova più chi gli compri la forza-lavoro, e allo stesso modo il povero è un consumatore come tutti gli altri, ma insolvente – in breve, il mercato è una formazione sociale che non ammette alcun “esterno”<sup>66</sup>. Non a caso le politiche cosiddette “di inserzione” in Francia hanno la stessa età ideologica della consacrazione dell’iniziativa imprenditoriale come fonte perenne di innovazione e ricchezza. Si converrà che non manca d’ironia l’acclimatazione francese della cultura americana degli affari proprio durante il periodo Mitterrand: un certo economicismo di sinistra *glamour*, riproposto con sconto speciale al pubblico brasiliano dal luglio 1994.

Ma torniamo al carattere affermativo di questa costellazione binaria esclusione/inserzione. E alla nota avversione di Robert Castel alla nozione di esclusione. A suo avviso, è molto più importante sottolineare il ruolo strategico delle zone intermedie di vulnerabilità anteriori alla sconnessione, e, ancora più in alto, l’epicentro delle onde d’urto responsabili dello scarto di una parte crescente della popolazione. Contrariamente a quanto immagina il senso comune globalista, infatti, non c’è una faglia assoluta tra le “classi agiate” e le sottoclassi degli individui ridondanti e banalizzati, ma sono precisamente gli *in* a produrre gli *out*: il Centro non è mai stato tanto onnipresente nell’insieme della società. Di nuovo: nessuno sta “fuori”<sup>67</sup>. È come se, insomma, un processo di dualizzazione reale generasse la falsa rappresentazione di un ordine sociale duale consolidato: abbiamo così, da una parte, la percezione drammatica di una società sempre più frantumata,

---

<sup>65</sup> Cfr. Fitoussi, Rosanvallon (1996).

<sup>66</sup> Cfr. Balibar (1991, 202).

<sup>67</sup> Cfr. Castel (1995). Si veda anche l’intervista concessa da Castel a François Ewald, “Magazine Littéraire”, 334, 1995. Ricordiamo che anche per Castel il paradigma di una società duale è indubbiamente americano, con la riserva abituale per cui la Francia non è *ancora* arrivata a questo punto.

dall'altra la visione duale-funzionalista di un'economia che avanza a tappe forzate lasciandosi indietro una società di ritardatari, come si dice nei documenti ufficiali – e i modernizzatori di guardia sono lì per questo.

È una commedia nota a qualsiasi brasiliano, e non è privo di interesse ricordare i termini a noi familiari nei quali Alain Touraine – tanto per cambiare – ha ricodificato la nuova apologetica della frattura sociale. Ancora una volta: la rottura epocale che in teoria stiamo vivendo non sarebbe altro che il rito di passaggio da una società verticale di sfruttamento economico a una società individuale di esclusione, in cui la cosa decisiva non è più appartenere agli strati superiori o inferiori, ma essere al centro o al margine, cosicché chi sta fuori vivrebbe in una specie di vuoto sociale cercando di forzare l'ingresso nel mondo degli integrati<sup>68</sup>. L'antagonismo residuo in una società di attori individuali, al tempo stesso fratturata e per così dire interazionista, è una lotta per il riconoscimento, sia pure attraverso il confronto diretto causato da una sommossa, e non ovviamente per la trasformazione: *in breve, integrazione anziché emancipazione*. Inutile aggiungere che, in questo quadro di frazionamento orizzontale, il nucleo degli inclusi rappresenta il pacchetto “moderno” della società, il quale peraltro – ecco la buona notizia – funziona molto bene prescindendo dalla massa restante dei disadattati, senza bisogno di sfruttarli e nemmeno di costringerli. In questa indifferenza, disgraziatamente, sta la fonte principale di violenze e inciviltà. Salvo errore, il colpo di grazia a questa periodizzazione celebrativa – c'era una volta una società di classe basata sullo sfruttamento economico, cui è seguita una società di individui retta dall'andirivieni meritocratico nelle reti di opulenza – è arrivato, almeno nell'ambito del corrispondente dibattito francese, da Luc Boltanski e Ève Chiapello, che hanno reintrodotta nei suoi propri termini, cioè nel linguaggio stesso della società in rete, per cui solo l'esclusione è concepibile e solo come “sconnessione”, la nozione critica di *sfruttamento* al di là del vincolo classico del rapporto salariale. A questo scopo, hanno preso sul serio il concetto affermativo di esclusione fino a rovesciarlo nel suo contrario: una forma di sfruttamento che si sviluppa in un mondo connessionista, ma ora un mondo in cui la realizzazione del profitto passa per la connessione in rete delle attività<sup>69</sup>. Segnaliamolo di passaggio, perché ci interessa evidenziare fin d'ora – e dal punto di vista della Periferia, essendo in questione una certa frattura brasiliana del mondo, presentato a sua volta come una Rete di reti e localizzazioni –, in mezzo a tante categorizzazioni nuove, l'esisten-

<sup>68</sup> Cfr. Touraine (1991), cit. in Roman (1998, 19 s.). Fra altri scritti più recenti si veda Touraine (1997).

<sup>69</sup> Cfr. Boltanski, Chiapello (1999).

za assai tangibile di meccanismi di estrazione di plusvalore “in rete”<sup>70</sup>, ad esempio rapporti economici fondati su “differenziali di mobilità”, che sono d'altronde la cifra stessa della stratificazione dell'economia mondiale, per andar dritti al punto su cui torneremo.

Come dicevamo, questa *dualità a una dimensione* è ben nota a sud dell'Equatore, dove è stata applicata come un compasso a un'altra frattura (stavolta senza virgolette) più originaria e in senso stretto “coloniale”, per misurare ciò che ci mancava e che ci teneva lontani dalla modernità in cui dovevamo integrarci, dal momento che sguazzavamo nella deviazione, in una spese di limbo di civiltà, come gli “esclusi” di oggi. Non che non fosse vero. Il problema è che, ieri come oggi, chi chiede di entrare normalmente non critica e non bada al prezzo, pagato, tanto per cambiare, da una nuova categoria di “esclusi” dalla modernizzazione, che ricominciano così il ciclo del sottosviluppo, per esprimerci in termini un po' più precisi e ritornare alla nostra prospettiva di partenza: il punto di vista delle periferie reinquadrate dalle nuove discipline del capitale vittorioso.

Commentando il successo crescente della nozione *passepertout* di esclusione – usata consensualmente a destra e a sinistra – Serge Paugam ricorda che, negli anni Settanta, il dibattito francese riguardava essenzialmente i rapporti di dominio e la loro riproduzione, badando molto raramente ai marginalizzati dalla modernizzazione o esclusi dal progresso<sup>71</sup>. Rapporti che non sono scomparsi, anzi hanno fatto enormi passi avanti, moltiplicando processi inediti e drammatici di rottura. Al di là del conflitto classico di interessi tra gruppi sociali antagonisti – e che perciò stesso si riconoscono come tali – l'attuale esplosione delle disuguaglianze, in una società finora ragionevolmente integrata, sarebbe in realtà l'espressione di un collasso dello stesso *vincolo sociale* – altro termine consacrato per indicare la coesione sociale minacciata dalla generalizzazione delle suddette fratture, il cui grado di compromissione starebbe assumendo proporzioni brasiliane irreversibili, a giudicare dall'attuale repertorio francese della precarizzazione. Si aggiunga che l'esclusione così intesa non porta più con sé alcun principio di ricomposizione della società, come ai bei tempi della lotta di classe con il suo orizzonte di superamenti definitivi. Di qui l'aumento esponenziale della *violenza*, per citare un altro tema caro all'attuale riformismo conservatore, su cui senz'altro torneremo, perché la forza bruta è roba nostra, per non parlare del nostro spaventoso catalogo di inciviltà.

---

<sup>70</sup> Le “rendite di informazione” di cui parla Marcos Dantas nei lavori citati, tra altri “valori” riappropriati dall'attuale sistema di *enclosures* della ricchezza “immateriale” socialmente prodotta.

<sup>71</sup> Cfr. Paugam (1996).

E la rispettiva diagnosi di adattamento: la violenza sarebbe una delle varianti della malattia senile di una società industriale in declino e di istituzioni repubblicane in bancarotta<sup>72</sup>. Di nuovo: disfunzione patogena per mutamento sociale accelerato, non tanto una crisi quanto l'inaugurazione turbolenta di un altro paradigma di civiltà, accompagnata dal fallimento multiplo degli inquadramenti costitutivi delle vecchie solidarietà, famiglia, scuola, impresa, sindacato ecc. In tali circostanze, dovremmo addirittura attenderci una riformulazione "violenta" dei modi di "fare società" – tesi funzionalista classica, riciclata ora in un diverso contesto di "gestione" del sociale in quanto frattura esposta.

Un contesto di reingegnerizzazione di rischi e insicurezze che si potrebbe quindi definire *post-nazionale*, se è vero che Nazione e Questione Sociale sono sempre andate assieme, giacché l'"invenzione del sociale"<sup>73</sup> data da un assetto originale di regolazioni e protezioni demercificate, e l'invenzione politica della nazione consiste nella formazione di una società istituzionalmente capace di esistere come un insieme legato da rapporti di interdipendenza<sup>74</sup>. Ma se è così, allora l'implosione dello Stato sociale, con il conseguente invalidamento del vincolo sociale che esso aveva de-contrattualizzato (non tutto è contrattuale in un contratto, a cominciare dalla compravendita della forza-lavoro), mostra retrospettivamente che davvero c'è società solo fra "simili", come voleva Durkheim<sup>75</sup>, e che una società

<sup>72</sup> Cfr. Wieviorka (1999).

<sup>73</sup> Titolo di un libro di Jacques Donzelot (1984). Si veda Castel (1995, 269-275), per un commento della periodizzazione proposta da Donzelot, secondo cui lo Stato sociale, volto ad aggirare il conflitto secolare tra patrimonio e lavoro in modo che sicurezza e diritto non dipendessero più solo dalla proprietà, comincia a nascere dopo il trauma del 1848.

<sup>74</sup> Cfr. Castel (1995, 18 s.).

<sup>75</sup> Ancora Castel (ivi, 277 s.) rileva l'affinità tra la concezione "sociologica" di società in Durkheim (avversario del postulato di base dell'antropologia liberale, ovviamente individualista ed economicista), vale a dire il riconoscimento di grandi regolazioni oggettive dei fenomeni sociali, e quella dei *républicains de progrès* all'origine dello Stato sociale francese. Un ampio arco coerente si estenderebbe, dunque, dalla nascita congiunta della sociologia moderna e della Questione Sociale nell'Ottocento – quest'ultima risolvibile in linea di principio con una specie di riforma sociale permanente, indotta da qualcosa di simile a un accordo politico tacito tra liberali e socialisti dopo il 1848, se ha ragione Wallerstein – alla regolazione di tipo keynesiano delle società salariali nazionali, precarizzate dall'attuale rivincita dei mercati. È comprensibile, quindi, che la sociologia declini fino a estinguersi dal momento in cui – in seguito alla globalizzazione o affini – l'idea "nazionale" di riforma sociale viene dichiarata obsoleta, tranne ovviamente che nella sua attuale accezione antisociale rovesciata. Su questa eclissi concomitante di una disciplina che nasce conservatrice e nondimeno è condannata per vizio di progressismo, e di una risposta collettiva alla Questione Sociale, si veda Beilharz (1994) e Beilharz (1999, 202 s.).

di simili può essere solo nazionale, nell'accezione repubblicana che stiamo dando al termine, altrimenti ambiguo fino al midollo. La frattura che dualizza è per l'appunto questa dissoluzione di una società di *semblables*, a rigore la negazione dell'idea stessa di società, che non sembra aver già più alcun senso<sup>76</sup>, come non ha senso una "società globale" surrogata – contraddizione in termini per il pensiero sociale classico, anche se questa riserva non è propriamente un argomento. A tale capolinea alludono, tra molti altri, Castel e Paugam, quando ricordano che esclusione e società non possono coesistere, a meno ovviamente di fabbricare un concetto diverso per l'attuale spazio di non-rapporti sociali, che si sta cristallizzando con la disaffiliazione in massa dall'ordine salariale specifico del ciclo storico appena concluso. Tornando alle nuove violenze urbane, che gli attuali ideologi e gestori globalitari affrontano come il prezzo da pagare per la transizione da una società fondata su un conflitto centrale a un'altra "cosa" caratterizzata dall'individualismo di massa (come Marcel Gauchet ha definito la "società dell'insicurezza"), ha perfettamente senso, allora, annunciare che la Francia oggi è il palcoscenico di una destrutturazione spettacolare, *né più né meno che la revoca della società nazionale francese*<sup>77</sup> – ciò che gli americani cominciano a chiamare brasilianizzazione, certo con la differenza che noi non abbiamo mai neppure conosciuto una vera società salariale.

Eccoci dunque al nostro scenario iniziale: la sindrome brasiliana della costruzione nazionale abortita, e per di più interrotta in una società drasticamente eterogenea, "dualizzata" dal processo stesso di modernizzazione, il che definisce precisamente il sottosviluppo come risultato storico anziché tappa da percorrere linearmente<sup>78</sup>. Con una riserva: questo scenario presuppone l'ipotesi, oggi soggetta a revisione<sup>79</sup>, che una simile costruzione nazionale fosse effettivamente in corso da quando, a metà Ottocento, lo Stato brasiliano, con la proibizione del traffico di schiavi, emerse dalla

---

<sup>76</sup> Inutile ricordare la provocazione famosa: *There is no such thing as society* (Margaret Thatcher), l'"esclusione" lo conferma. Così come le astrazioni possono distruggere la realtà, anche il nominalismo annienta il suo stesso principio di individuazione.

<sup>77</sup> Cfr. Wieviorka (1999), 47. Per chiudere il cerchio con le parole dell'inventore della "frattura sociale": "la nazione, che include i ricchi e i poveri in una rete di solidarietà, per i privilegiati è un costante fastidio" (Todd 1999, 183 [tr. it., 151]).

<sup>78</sup> Poiché non disponiamo di moneta convertibile né controlliamo alcun processo endogeno di innovazione tecnologica, un'altra provocazione famosa continua ad essere ciò che è sempre stata, una semplice provocazione: il Brasile non è un paese sottosviluppato – soltanto ingiusto, come recita il suo complemento cinico.

<sup>79</sup> Ad esempio nel saggio esplorativo di José Luis Fiori, *A propósito de uma "construção nacional interrompida"*, in Fiori (2001), preceduto da un'altra incursione pionieristica di Maria da Conceição Tavares (1999). Su questo naturalmente torneremo.

clandestinità, secondo la nota tesi dello storico Luiz Felipe de Alencastro sulle origini della nazionalità (tra parentesi, la sfrontatezza di questa assurdità rafforza l'ipotesi che l'ossessione dell'élite con una specie di deficit di costruzione nazionale da saldare può benissimo essere solo un altro mito retrospettivo nelle nostre grandi narrazioni fondative). Ora, già prima questa famigerata "dualità" – ossia la coesistenza e determinazione reciproca del Centro e della Periferia nello stesso spazio sociale, molla segreta della "fedeltà duplice" che angustiava i nostri valenti saggi – era ciò *che ci faceva pensare*, e a suo tempo proveremo a spiegare come e perché. Tanto più quindi, almeno in linea di principio, questo dovrebbe verificarsi adesso, quando la nostra frattura coloniale congenita è stata finalmente eguagliata da un mondo che, ovviamente, non ha mai conosciuto la condizione coloniale (tranne gli Stati Uniti, ma in un modo diverso, benché siano stati una repubblica schiavista), ma è ora polarizzato quanto un'immensa periferia, laddove la periferia, a sua volta, ha sempre scommesso sul processo inverso, ammalata dalla redenzione dell'omogeneità sociale all'europea che ora si sfarina – per riassumere tutto il nostro argomento.

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, soprattutto se si pensa alla corruzione endemica nei paesi centrali, già acclimatata come una seconda natura dell'economia deregolata e autonomizzata. Al contrario, matrice coloniale qui è sinonimo di avanguardia in un senso molto preciso: "mentre altre colonie si strutturavano come colonie di popolamento, e perciò alla retroguardia dell'espansione mercantile [...], il Brasile, esemplarmente, nasceva per il sistema all'avanguardia, cioè come luogo di produzione"<sup>80</sup>. Oggi siamo tornati all'avanguardia, ma della disintegrazione<sup>81</sup>. In quella di ieri, quando eravamo frontiera avanzata del *désenclavement* planetario dell'economia-mondo capitalista<sup>82</sup>, occupavamo l'estremo chimicamente puro di

<sup>80</sup> Oliveira (1998, 206).

<sup>81</sup> Secondo Roberto Schwarz, sotto l'impatto del capolinea annunciato da Robert Kurz, scoperto e letto proprio negli anni della presidenza Collor (cfr. Schwarz 1993).

<sup>82</sup> Per usare liberamente un'espressione di J. Adda (1996), allo scopo fra l'altro di introdurre il seguente chiarimento, ormai necessario. Il concetto di economia-mondo, che risale a Braudel ed è stato sviluppato dai teorici della World-System Theory, evidenzia – in controtendenza rispetto alle concezioni liberali e marxiste convenzionali, che presupponevano uno spazio economico politicamente neutro – il carattere politico, allo stesso tempo plurale e gerarchizzato (come diceva lo stesso Braudel, non c'è capitalismo senza gerarchia e vari tipi di asimmetrie sociali che sfociano nei monopoli), del sistema mondiale degli scambi capitalistici. Di conseguenza, come già osservato, lo spazio economico internazionale che si costituisce sull'onda del grande straripamento europeo è fin dall'inizio uno spazio fortemente gerarchizzato, la cui espansione è in-

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. Nella sintesi esemplare di Celso Furtado: “Quelli che arrivano portano con sé i mezzi necessari per mettere in moto un’impresa che nasce già prospera [...]. Un popolo di commercianti creava la prima organizzazione produttiva agricola dell’emisfero occidentale, legata al mercato europeo [...]. Era avviata un’operazione transcontinentale di grande portata, con l’obiettivo di creare un flusso di esportazioni per un mercato situato a migliaia di chilometri di distanza. In questo modo i criteri economici si impongono su tutto. Poche volte nella storia umana una formazione sociale è stata condizionata nella sua genesi in maniera così totale da fattori economici”<sup>83</sup>. Marx non diceva una cosa molto diversa quando presentava l’impresa coloniale come la camera di decantazione della verità

---

dissociabile dalla concorrenza che oppone gli Stati occidentali e che si esprime nella lotta per il controllo delle zone periferiche. Quando si dice che, nell’arco di mezzo millennio, questa economia-mondo è divenuta planetaria, ciò non significa che non sia stata “globale” fin dal *big bang* che l’ha prodotta. Si comprende così l’assurdità dell’idea di un capitalismo originario che sboccia in un solo paese, come l’Inghilterra della Rivoluzione Industriale, e di lì si irradia per il mondo in una corsa a ostacoli tra il plotone degli “avanzati” e la feccia dei *late-comers*, sciocchezza simmetrica al giudizio apologetico di oggi sul capitalismo che ha avuto successo nei paesi “progrediti”, del tipo: almeno là dove funziona, funziona molto bene. Più esattamente, dunque, tale economia è costituita da una rete di scambi che implicano una divisione del lavoro in espansione attraverso uno spazio plurinazionale – semplificando, giacché una simile molteplicità di giurisdizioni politiche che delimitano i territori economici non deve assumere necessariamente il carattere “nazionale”, che è una forma storica fra le altre –, la cui coazione intrinseca all’accumulazione illimitata le vieta, da un lato, di chiudersi in un singolo spazio politico, e dall’altro obbliga ad aumentare la competizione tra i poteri politici rivali, inibendo così l’ipotesi – tentazione ricorrente – di uno spazio statale unico di segno imperiale. Trattandosi, quindi, di un sistema di *flussi* di fattori transfrontalieri e di *localizzazioni* economico-politiche, è un sistema che, nel suo dispiegarsi iniziale (dal cui fianco siamo germogliati), è nato al tempo stesso “globale” e “nazionale”. Ricordiamolo per disarmare fin d’ora la falsa disputa tra globalisti e localisti delle più varie provenienze e ostinazioni dottrinarie. E inoltre – o soprattutto, perché qui risiede la matrice fondamentale delle polarizzazioni che ci interessa registrare – è proprio nella frontiera di contiguità tra Centro e Periferia, detta *semiperiferia* dai teorici citati, che noi ci situiamo dal punto di vista ideologico e materiale, fin da quando tale spazio intermedio si è configurato nel corso dell’Ottocento, in quanto variabile di adattamento del centro ciclico di turno. Qui, come già suggerito e come si vedrà più da vicino, sta la matrice sistemica della nostra Dualità originaria, sia quella reale sia il suo equivalente ideologico.

<sup>83</sup> Furtado (1989, 15).

oculta nella metropoli. Nel riassunto di Furtado riecheggiano ancora le considerazioni finali di Caio Prado Júnior sulla conformazione coloniale del Brasile contemporaneo, in cui l'efficienza del nostro ordinamento coloniale come organizzazione produttiva è confrontata con la sua sterilità "per quanto riguarda rapporti sociali di livello superiore". A suo parere, dato il carattere esclusivo dello sfruttamento economico grezzo, a definire la vita nella periferia di matrice coloniale moderna è questa "mancanza di nesso morale", nel senso ampio di "insieme di forze coagulanti, complesso di generazioni umane che tengono legati e uniti gli individui di una società e li fondono in un intero coeso e compatto"<sup>84</sup>. E quindi? Dove si dice nesso morale assente in una quasi-società di avanguardia mercantile, possiamo leggere erosione e invalidamento del famoso *lien social*, la cui evaporazione contemporanea toglie il sonno ai francesi minacciati di brasilianizzazione<sup>85</sup>. Il fatto è che, come l'Essere di Aristotele, brasilianizzazione si dice in più sensi.

### III

#### **Il mondo senza colpa (I)**

Quando il giudizio negativo di Michael Lind sul carattere brasiliano della società americana in gestazione fu divulgato dalle nostre parti, diede ovviamente del filo da torcere. Invitato dalla stampa a "riflettere" sul cupo pronostico, l'antropologo Roberto da Matta reagì all'altezza – cioè all'altezza di un'illustre tradizione esplicativa delle peculiarità del paese: "l'uso dell'espressione brasilianizzazione per esprimere una condizione di ingiustizia sociale mi lascia ferito e preoccupato. Da un lato non posso dir nulla, perché la caratterizzazione è corretta. Dall'altro lato posso dire che il modello di Michael Lind esclude diverse cose. La gerarchia e la tipizzazione della struttura sociale del Brasile indicano un modo di integrazione sociale che

<sup>84</sup> Prado Júnior (1977, 344 s.).

<sup>85</sup> E anche agli argentini – d'altronde, in America Latina, nulla di più vicino all'Europa che Buenos Aires. Come dicevo, non ho notizia di un impiego diretto del neologismo *brésilianisation* nella letteratura francese sull'esplosione attuale delle disuguaglianze. Leggo però in un articolo di Marie-France Prévôt Shapira sulla frammentazione delle città latino-americane che, in una tesi di dottorato del 1998 alla EHESS sul processo di pauperizzazione del ceto medio argentino, l'autore afferma che l'Argentina si sta alla fine avvicinando al tipo esemplare di società duale, cioè al Brasile, e più esattamente che, in una città drogata dall'arrivo degli investimenti stranieri come Buenos Aires, "c'è da temere che la brésilianisation alimenti un discorso securitario e logiche di segregazione" (Prévôt Shapira 1999, 133).

ha i suoi aspetti positivi. In sistemi come questi, coniughiamo gli opposti e accettiamo i paradossi della vita con maggior tranquillità. Questo modo di relazionarsi è incompatibile con una società vivibile in termini di giustizia sociale? Credo di no. Al contrario, penso che forse ci sia più spazio per una democrazia autentica in questi sistemi ibridi e brasilianizzati che in quelle strutture rigidamente definite, dove si deve sempre scegliere tra una cosa e il suo contrario. In fondo, tra il nero povero che abita in periferia e il bianco ricco che abita nell'attico c'è molto conflitto, ma ci sono anche il carnevale, la cucina, la musica popolare, il calcio e la famiglia. Voglio credere che il futuro apparterrà più a queste società relazionali che ai sistemi basati sul conflitto lungo linee etniche, culturali e sociali rigide. Comunque sia, è interessante evidenziare la presenza di uno stile di vita brasiliano come modello per gli Stati Uniti. È segno che ne è passata di acqua sotto i ponti”.

Richiamo senz'altro pertinente alla leggendaria malleabilità di questo modo d'essere di libera circolazione tra le classi, e di stampo simpaticamente popolare. Con un ovvio ed enorme ma, come presto vedremo. Per brevità e per citare un riferimento classico, possiamo dire a colpo sicuro che questo quadro stilizzato discende in linea diretta dal Brasile degli antagonismi in equilibrio, inventato a rigore da Gilberto Freyre, malgrado il forte investimento sull'ingannevole persistenza dell'ordine patriarcale<sup>86</sup>. Ricordiamo nuovamente che Mário de Andrade solleva definirci una “immondizia di contrasti”, ma questo nel suo ultimo periodo di impegno illuminato per l'avanzamento mentale e istituzionale del paese. Invece l'avanguardista all'indietro Gilberto Freyre vedeva in questo anzitutto un lusso: più esattamente, “un lusso di antagonismi”. Possiamo immaginare con quale piacere Freyre avrebbe messo in relazione il lapsus da intellettuale di San Paolo – l'“immondizia” – con i “guanti di gomma preventivi”, come definì la colonizzazione inglese in India, in opposizione all'amalgama teso ma armonioso creato nei tropici da un colonizzatore indefinito, mezzo europeo mezzo africano, qual era nella sua visione il portoghese. Menzioniamo questa momentanea inversione di posizioni solo per sottolineare<sup>87</sup> quanto la concezione di Freyre, insieme desublimatrice e gustosamente compiacente, gli permettesse di presentare un'immagine in antitesi all'ossessione complessata di adattare il paese alla marcia della civiltà. Detto questo, occorre anche ristabilire la verità storica ricordando che, all'origine di tale desublimazione antiborghese, c'era naturalmente la rivelazione mo-

<sup>86</sup> [Il riferimento è il saggio celebre di Freyre del 1933 *Casa-Grande e Senzala*, la cui visione edulcorata e paternalista del rapporto di schiavitù allude, appunto, al Brasile coloniale come peculiare modello sociale di armonizzazione dei contrasti].

<sup>87</sup> Sulla scia di Benzaquen de Araújo (1994).

dernista che la modernità può essere plurale: che nulla ci obbligava, per esempio, ad allinearci alla goffa modernolatria dei futuristi europei. Insomma, nella replica di Roberto da Matta a Michael Lind risuonava ancora il contrappunto nostalgico di Freyre – ovviamente a nostro favore – tra le “dure linee puritane” del colonizzatore inglese e “il tipo accondiscendente, senza ideali assoluti né pregiudizi inflessibili”, che sarebbe stato plasmato nell’America portoghese.

Questo accostamento sfavorevole alla rigidità della norma puritana che presiedette alla formazione storica degli Stati Uniti, a beneficio del termine di paragone brasiliano per la sua simpatica avversione all’universo delle discipline moderne, al punto di salutare l’eventuale generalizzazione di un certo stile brasiliano di vita come una buona notizia per la causa della civiltà, ha un altro precedente più che illustre. Si tratta dello studio fondamentale di Antonio Candido su *Mémorias de um sargento de milícias* di Manuel Antonio de Almeida, romanzo di costumi di metà Ottocento in cui si era creduto di vedere un precursore picaresco di antieroi modernisti come Macunaíma e Serafim Ponte Grande<sup>88</sup>. Fino a che Candido non mutò il destino di questa fortuna critica, riorientando di conseguenza il sondaggio letterario nella direzione di una certa logica sociale brasiliana fino allora inesplorata, nella maniera comparativista che ci interessa ora riattivare. Rivelò, così, un modo d’essere molto peculiare di sospensione dei conflitti e dei rispettivi giudizi morali, responsabile di una specie di circolazione continua di persone umili in una società schiavista, schiacciate tra il lavoro servile e le classi proprietarie, tra le sfere dell’ordine e del disordine, del lecito e dell’illecito, e sballottate qua e là dalle varie inerzie di parassitismi e altri espedienti di sopravvivenza, senza grandi drammi di coscienza o impegni ideali. Ma la cosa più sorprendente è che questa plebe ai limiti dell’anomia dava il tono ideologico all’insieme della società: pure i detentori del comando sociale infatti “coniugavano gli opposti”, “accettavano tranquillamente i paradossi della vita”, convinti anch’essi che non si deve “sempre scegliere tra una cosa e il suo contrario”, per richiamare i termini con cui, nel passo citato, Roberto da Matta ripudia a sua volta la dubbia supremazia dello spirito americano del capitalismo sulla malleabile società relazionale brasiliana. Anche Antonio Candido era dello stesso avviso circa il deficit di umanità di un’organizzazione sociale retta dall’introiezione

---

<sup>88</sup> Il classico *Dialética da malandragem* è del 1970 ed è stato raccolto in volume in Candido (1993). [Per il termine *malandragem* cfr. *infra*, nota 90. Macunaíma e Serafim Ponte Grande sono i protagonisti eponimi dei due romanzi modernisti, rispettivamente, di Mário e Oswald de Andrade, entrambi appartenenti alla stagione modernista degli anni Venti-Trenta].

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”<sup>89</sup>. Questo mondo aperto, nel quale risalterebbe il contributo milionario delle nostre idiosincrasie, naturalmente non è arrivato. E se arrivasse, troverebbe *la dialettica brasiliana del malandrinaggio a rovescio*<sup>90</sup>. È accaduto il contrario su tutti i fronti, come sappiamo. Ma è accaduta soprattutto un’altra enorme assurdità: l’inversione in positivo della tesi della brasilianizzazione dell’Occidente. Da parte di un europeo, nulla di più genuinamente brasiliano.

## Il mondo nuovo del lavoro è qui

Per quanto ne so, l’ultimo europeo a lanciare il motto della brasilianizzazione delle società centrali è stato il sociologo tedesco Ulrich Beck, autore dello slogan “società del rischio” e sostenitore dell’idea di “modernità riflessiva” o “seconda modernità” di Anthony Giddens<sup>91</sup>. Come i suoi precursori americani, aveva cominciato usando il neologismo nella sua accezione entropica più evidente, come sinonimo di esclusione e dualismo selvaggio. Concludeva così il suo penultimo libro profetizzando la brasilianizzazione dell’Europa, qualora quest’ultima non si decida per un *new deal* contro

---

<sup>89</sup> Candido (1993, 53).

<sup>90</sup> [*Malandragem*, termine-chiave di tutta la tradizione di critica letteraria e sociale qui presupposta, indica l’attitudine del *malandro* (dall’italiano “malandrino”), il personaggio della tradizione popolare brasiliana che vive di espedienti e clientelismo ai limiti della legalità, affine per certi versi al nostro “scugnizzo”, ma con una precisa caratterizzazione locale in termini di classe. Si tratta infatti, come ricorda Arantes, dell’uomo bianco povero del periodo coloniale, né schiavo né proprietario, costretto ad arrangiarsi in una società che non ha posto per lui, essendo fondata appunto sulla schiavitù anziché sul lavoro salariato. “Dialettica della *malandragem*” è il titolo del saggio di Antonio Candido e il nome di quell’“alternanza di ordine e disordine” che si estende all’intera vita ideologica brasiliana, trasformandosi, anche per lui, da difetto in prefigurazione di una società post-capitalistica non repressiva: il “mondo senza colpa”. A questo Arantes oppone il mondo anomico “brasilianizzato”, nel quale la dialettica della *malandragem*, con la sua dualità reversibile di norma ed eccezione, è divenuta effettivamente universale, ma “a rovescio”, cioè svuotata di ogni contenuto utopico].

<sup>91</sup> Cfr. Beck (1986) e Beck, Giddens, Lash (1994).

l'esclusione sociale – tra le generazioni, tra occupati e disoccupati ecc.<sup>92</sup> In questa fantasia, il monopolio statale della violenza è stato abolito; lo Stato sociale è in rovina, ma non regna il disordine, o meglio, regna solo nei territori intermedi che giuridicamente non appartengono a nessuno, mentre negli altri – unità di potere in conflitto che si difendono e si combattono, Stati che rappresentano interessi particolari di soggetti particolari – dominano, confusamente delimitati, grandi multinazionali, cartelli della droga, eserciti di liberazione nazionale, militanti ambientalisti ecc. In questi Stati residui si raccoglierebbero ancora imposte, ma in forma di pagamenti volontari o donazioni istituzionali. Coronano la proiezione di tale scenario varianti stilizzate dell'attuale cleptocrazia globale. Ad esempio circostanze in cui è permesso rubare liberamente, magari per ragioni terapeutiche, per non parlare di regioni in cui si potranno acquistare e consumare stupefacenti senza restrizioni, peraltro un vecchio topos programmatico liberale. Su quest'ultimo punto, la nostra fantasia nazionale sarà stata forse più esatta. In un film brasiliano recente, senza dubbio il più importante del decennio (il che non è propriamente un elogio, vista l'indigenza caratteristica di un periodo di regressione a tutti i livelli), *Cronicamente inviável* di Sérgio Bianchi, una giovane signora della buona società, dal passato verosimilmente di sinistra e dal presente filantropico, ritiene che lo Stato dovrebbe distribuire gratuitamente crack agli esclusi: se davvero non hanno futuro, che siano almeno pubblicamente assistiti nella loro agonia dal paradiso artificiale del poeta a titolo di welfare.

Ma, a quanto pare, questa visione di un naufragio à la carte dell'Occidente è stata solo un brutto presentimento. Nel libro successivo di Beck, forse contagiato dall'ottimismo ufficiale dell'Expo 2000 di Hannover, che gli ha commissionato una monografia per la biblioteca della mostra, il Brasile riappare, ma elevato, questa volta, alla condizione di paradigma positivo del "*brave new world* del lavoro" annunciato nel titolo. È come se, in modo assai brasiliano, l'autore fosse regredito dalla coscienza catastrofica della brasilianizzazione dell'Occidente a un'amena coscienza verde-oro della globalizzazione, e più esattamente della dualizzazione del mercato del lavoro. Eccoci quindi di nuovo Paese del Futuro. Nella fattispecie, il prototipo reale della Società del Rischio in arrivo. Chi l'avrebbe mai detto: la nostra modernizzazione di *rattrapage* è sfociata da ultimo nella Seconda Modernità, la dinamica riflessiva e trionfante della "modernizzazione della modernizzazione" si è finalmente manifestata nel "disordine" di una società periferica, incompiuta per definizione. Bruciando un'altra volta le

---

<sup>92</sup> Cfr. Beck (1997).

tappe, ci ritroviamo nuovamente all'avanguardia – cioè all'avanguardia del “superamento” del regime di piena occupazione in Occidente: “Il Brasile sfida l'immaginazione sociologica come un laboratorio unico, in cui le nostre certezze vanno in frantumi. La metafora della brasilianizzazione prova a tradurre questo movimento [...]. Il problema della brasilianizzazione è la differenza tra la prima e la seconda modernità, che è la simultaneità del rischio globale, come dimostra la disgregazione del mondo del lavoro e l'universalizzazione della disoccupazione”<sup>93</sup>.

A questo punto, *rischio* potrebbe essere scritto con la maiuscola, a mo' di categoria ontologica del famigerato essere-nel-mondo, come ai bei tempi della scoperta esistenzialista della Finitezza e derivati. Così, mentre nella Prima Modernità tutto era una questione di sicurezza, di certezze e demarcazioni nette tra bianco e nero, adesso tutto, dall'economia all'intimità, si trova sotto il nuovo regime del rischio. In particolare la compravendita della forza-lavoro, dominio in cui abbiamo preso a esportare *know-how* quanto a flessibilità massima. E poco importa se, per milioni di brasiliani, gli obiettivi della Prima Modernità sono ancora un compito eternamente rinviato, tanto il ragionamento non procede per tappe, ma somiglia piut-

---

<sup>93</sup> Cfr. Beck (1999a), in particolare i capp. 1 e 6. Per un breve riassunto dell'argomento, cfr. Beck (1999b). Si veda anche l'intervista concessa dall'autore a José Galisi Filho (“Folha de São Paulo”, 23 maggio 1999), che peraltro a un certo punto gli chiede: perché proprio “brasilianizzazione” e non, ad esempio, “mexicanizzazione”? In effetti, malgrado il PIL messicano sia cresciuto di uno “sbalorditivo” 7,8% nel primo semestre del 2000, un'altra inchiesta sulla distribuzione di reddito e ricchezza (INEGI dell'agosto 2000) mostrava che il fossato tra ricchi e poveri era aumentato ulteriormente, al punto che, secondo alcuni specialisti, più dei due terzi della popolazione messicana si trovava già al di sotto della soglia di povertà: a partire dalla svalutazione del cambio nel 1994, la classe media era stata a poco a poco distrutta, trasformando il Messico in un paese con soli ricchi e poveri, senza ceto medio. Insomma, due Messici. (Per inciso, è intrigante che alcuni teorici brasiliani, considerati perciò stesso eterodossi, abbiano di recente non solo sottolineato la centralità della classe media brasiliana, ma ancorato i loro rispettivi progetti di rinascita nazionale al ricongiungimento di questa stessa classe media rediviva con il “popolo”, il quale ovviamente sarebbe ben lungi dal decomporsi per entropia o anomia, come vogliono i cliché dell'élite, a parere di questi teorici.) Lo stesso José Galisi Filho ha intervistato a questo proposito per il “Jornal do Brasil” l'attuale Ministro del Lavoro della Repubblica Federale Tedesca, dal quale ha ricevuto naturalmente una risposta ufficiale: dopo aver ammesso che l'era classica della piena occupazione è giunta al termine, che una maggioranza crescente di lavoratori presenta una “biografia discontinua”, il Ministro si è rifiutato di avallare la tesi che, fra dieci anni, la metà dei tedeschi occupati lavorerà in “condizioni brasiliane”. Deve essergli sfuggito che tali condizioni si riferivano all'ascesa dell'uomo nuovo, l'Uomo Flessibile, la cui malleabilità alla brasiliana starebbe delineando un nuovo modello alternativo di occupazione, caratteristico dei *flex timers*, cosa che, a quanto pare, siamo sempre stati senza saperlo: flessibili per natura, magari nei termini classici del pensiero brasiliano sopra riportati.

tosto a un pastiche involontario della rivoluzione permanente, se non alla maniera bolscevica, almeno – di calco in calco – a quella dell’Alto Modernismo brasiliano, ai tempi in cui fantasticava di combinare la performance *high-tech* con il nostro repertorio preborghese di disordine coloniale. A ben guardare, siamo di fronte a un altro caso di verità involontaria: il presentimento di una flessibilizzazione alla brasiliana del mondo non è campato in aria, purché si inverta il segno delle due variabili, qualificando meglio il disordine effettivamente prodotto dalla flessibilizzazione. Come ha fatto ad esempio Richard Sennett, nel senso dell’alienazione crescente del soggetto che si “piega” e si adatta alla contrazione dell’ambiente in trasformazione: ciò che, al vertice della gerarchia del capitalismo flessibile, si presenta come potere di prosperare nel caos delle imprese tecnologiche in espansione, si manifesta come coazione autodistruttiva per quanti lavorano più in basso nel regime flessibile<sup>94</sup>.

Ovviamente Ulrich Beck non è il primo a celebrare la presunta rivoluzione copernicana attuata dall’impiego flessibile. E neppure il primo a osservare quanto questa fragilizzazione di massa sia dovuta al travolgente incremento della forza-lavoro femminile, la cui doppia giornata lavorativa richiedeva orari più elastici di estrazione di plusvalore<sup>95</sup>. È originale, però, nell’assimilare questa femminilizzazione – per non parlare della corrispondente etnicizzazione della manodopera, ugualmente imposta dalla corsa all’abbattimento dei costi – alla sindrome generale che sta prendendo il nome di brasilianizzazione. Purché naturalmente si chiami la flessibilizzazione con il suo vero nome brasiliano: un aggravamento tale della spoliazione e dell’impotenza degli individui flessibilizzati da far assumere

---

<sup>94</sup> Cfr. Sennett (1998, 46-63).

<sup>95</sup> Perché in fondo è ancora di questo che si tratta, come ha dimostrato da molto tempo David Harvey (1989), fra altri studiosi della cosiddetta accumulazione flessibile. Dimostrazione cui si aggiunge la novità non prevista da quanti, a sinistra, hanno sempre scommesso sul carattere intrinsecamente progressista del capitalismo, vale a dire il ritorno di strategie di estrazione di plusvalore assoluto, reso possibile dallo sviluppo di nuove tecnologie di organizzazione della produzione, la quale a sua volta, com’era prevedibile, ha aumentato esponenzialmente – ora sì – la valorizzazione della nuova forza-lavoro intellettuale: valorizzazione anche politica, come strumento privilegiato di demoralizzazione del sindacalismo conflittuale. Il regime definito di accumulazione flessibile risulterebbe dalla ricombinazione di queste due strategie classiche, ma in condizioni tali che diversi sistemi alternativi di lavoro possono coesistere nello stesso spazio, assicurando all’imprenditore capitalista una libertà di scelta tra modi apparentemente incongruenti di sfruttamento economico quale si era vista finora solo nelle industrializzazioni periferiche. Di qui la forte impressione di dualizzazione sottosviluppata che provoca lo spettacolo offerto dal “disordine” del capitalismo prima organizzato, almeno nel Centro.

loro sempre più i tratti degli “uomini precari” della periferia<sup>96</sup>. Precari, ma altamente malleabili e plastici nella loro informalità innata. Ecco il punto eccellente, benché cieco, della nuova apologetica: estrarre, dal processo metropolitano di “corrosione del carattere” da parte della Società del Rischio, l’esuberanza senza carattere del popolo minuto della vecchia frangia coloniale del sistema.

## **Il mondo senza colpa (II)**

In effetti, si è avuto un incastro che nessuno poteva aspettarsi. La presunta contaminazione legittimatrice dell’accumulazione flessibile con la fluidità della buona alternanza brasiliana di ordine e disordine, avanguardia produttiva e retroguardia sociale, ha stilizzato realmente la convergenza tra due modernizzazioni abortite, o, che è lo stesso, consumate: la confluenza tra la sborghesizzazione delle elite globali e il “mondo senza colpa” plasmato nella – un tempo promettente – quasi-anomia periferica. Il fatto è che, nel frattempo, i declassati dell’ordine coloniale erano diventati assolutamente moderni.

Nell’ambito della tradizione critica brasiliana che stiamo ripercorrendo, il primo a segnalare la metamorfosi del “malandrino”, o, più esattamente, il commento impietoso dell’attualità alle prospettive sociali proiettate dalla dialettica del malandrinaggio, è stato il critico letterario Roberto Schwarz – non a caso, ripeto, ultimo rappresentante di questa stessa tradizione. “Il saggio di Antonio Candido fu pubblicato nel 1970, e probabilmente era stato redatto tra il 1964 e l’AI-5<sup>97</sup>. In quel contesto, la rivendicazione della dialettica del malandrinaggio contro lo spirito del capitalismo poteva essere una risposta alla brutale modernizzazione allora in corso. Tuttavia, la repressione scatenata dal 1969 – con i suoi interessi clandestini particolari, senza definizione di responsabilità, e sempre a beneficio di quella stessa modernizzazione – non partecipava anch’essa della dialettica di ordine e disordine? Questo argomento indica forse che malandrinaggio e capitali-

---

<sup>96</sup> Titolo di un libro pionieristico di Flávio Aguiar sul teatro di Qorpo Santo, scrittore brasiliano ottocentesco che elevò all’ennesima potenza il *nonsense* ideologico del “vivere in colonia”, compresa la forza brutta del lavoro coatto, accanto alla follia “sistemica” dei balordi di ogni tipo che fiorivano nella terra di nessuno tra i due *fronts* della frattura coloniale.

<sup>97</sup> [Cioè nella fase iniziale della dittatura militare, prima della promulgazione dell’Atto Istituzionale n. 5, che inaugurò il periodo di repressione più dura sospendendo molte garanzie costituzionali e rimase in vigore dal 1968 al 1978].

simo si oppongono solo sul piano dei tratti culturali...”<sup>98</sup>. L’osservazione è del 1978. Fu comprovata in modo ancor più enfatico all’inizio degli anni Novanta, dieci anni dopo il disinganno sviluppatista, a proposito di un importante saggio di interpretazione del Brasile, ancora ispirato dal defunto progetto modernista di incorporazione dissidente dell’eredità coloniale preborghese, che ignorava però ciò che questa eredità era effettivamente divenuta, al pari dei suoi portatori originali. Questi ultimi, “secondo la formula di un osservatore recente, sono soggetti monetari senza denaro, in un quadro del quale la trasgressione e il gangsterismo sono parte strutturale tanto quanto l’incanto della cultura illetterata. [...] Senza nulla togliere alla grazia e allo slancio utopico, il nostro fondo non borghese si è mostrato adatto parimenti a legittimare il capitalismo senza legge né cittadinanza tracciato nel paese”<sup>99</sup>.

La cosa più sorprendente nell’incrocio che stiamo esaminando, questa volta nell’opinione insospettabile dell’apologetica metropolitana, è che il capitalismo con legge e cittadinanza del nucleo organico somiglia sempre più al nostro malandrinaggio, ora ultramoderno. Non manca d’ironia essere invitati a riconoscere alcuni stereotipi dell’estinto malandrinaggio nazionale nella fluidità connessionista incarnata dal nuovo paradigma della Società in Rete. Ironia rafforzata oltretutto dalla dimostrazione dell’effetto di economia morale opposto, come nell’argomento critico citato di Boltanski e Chiapello, i quali, nel miglior stile della *Ideologiekritik* di stampo materialista, prendono alla lettera gli enunciati pratici del mondo connessionista. Si veda, ad esempio, l’analisi dei comportamenti definiti “opportunisti” dei *networkers* e le loro implicazioni in quanto modalità di sfruttamento economico in rete, nella misura in cui scatenano processi di esclusione diminuendo l’“occupabilità” degli altri membri di un collettivo di lavoro. In uno studio precedente sulle situazioni emotive che si stavano cristallizzando nella variante italiana dell’accumulazione flessibile, anche Paolo Virno aveva notato quanto la versatilità adattativa richiesta dalla nuova dipendenza del lavoro – alla quale si riduce la falsa liberazione post-taylorista – equivalesse a un certo opportunismo militante, peraltro espressione paradossale di un assetto a noi familiare: la “professionalità” predicata dai flessibilizzatori non sarebbe altro che una stilizzazione cinica

---

<sup>98</sup> Schwarz (1987, 154).

<sup>99</sup> Schwarz (1999a, 70). L’autore dell’espressione “soggetti monetari senza denaro”, cioè ex-proletari virtuali, è il teorico tedesco Robert Kurz, scoperto in Brasile dall’altro Roberto – è bene ricordarlo, se è vero che questa gravitazione congiunta fa parte dell’argomento.

delle qualità di sopravvivenza perfezionate durante i periodi prolungati di precarietà, o semplicemente di pre-lavoro<sup>100</sup>.

Un'ultima prova di questa metamorfosi degli abitanti del “mondo senza colpa” è stata colta sempre da Roberto Schwarz in una delle più importanti opere letterarie degli anni Novanta, il romanzo *Cidade de Deus* di Paulo Lins, sull'espansione e mutazione storica della criminalità a Rio de Janeiro. Già nelle prime pagine, il critico ritrova i temi classici della vita popolare brasiliana, dove “in buona pace e senza sbalzi di coscienza, il piede nell'irregolarità convive con una disposizione volenterosa”, ma solo finché questa costellazione giudiziosa e ottimista non viene contestata “dalla povertà, dalla disoccupazione, e soprattutto dai primi cadaveri che galleggiano nel fiume accanto alla favela. L'aspetto della vita popolare che finirà per prevalere è un altro”. Nella prima sequenza, la rapina a un prosaico camion del gas che vende bombole agli abitanti, i banditi prendono a calci un “lavoratore” che, steso a terra, cercava di nascondere il denaro: “la parola ‘lavoratore’ rende più riprovevole la violenza dei banditi? O al contrario si fa beffe dello sciocco che ha voluto ingannarli? Impossibile dirlo. L'ambivalenza del vocabolario traduce l'instabilità dei punti di vista contenuti nell'azione, un certo gioco di specchi malandrino tra ordine e disordine – per riprendere in una tappa successiva la terminologia di *Dialética da malandragem*. D'altra parte, gli stessi rapinatori regalano le bombole di gas ai presenti spaventati, che se la stavano svignando ma in un minuto si portano via tutta la merce”<sup>101</sup>. Siamo ancora nel cuore della *dualità brasiliana*, ma intesa ora come l'esperienza formatrice di matrice popolare, nei termini classici di Antonio Candido: una specie di “oscillazione tra il bene e il male, che si compensano a vicenda in ogni istante senza mai apparire nella loro pienezza”, così che le coppie antitetiche delle società consolidate – lecito o illecito, morale o immorale, giusto o ingiusto... - si rivelano reversibili anziché fisse, immuni alla razionalizzazione ideologica classica delle antinomie, convivendo da noi in un curioso chiaroscuro<sup>102</sup>. Ma questa dualità subisce una spaventosa conversione nel suo rovescio voluttuosamente autodistruttivo. Nulla di più flessibile della precarietà lavorativa di un “animale in libertà”<sup>103</sup> e della sua rispettiva società del rischio.

Se passiamo al polo delle elite, incontreremo lo stesso malandrinnaggio, ma ora al servizio dell'Ordine. Anche su questo piano è possibile che ci

<sup>100</sup> Cfr. Virno (1991).

<sup>101</sup> Schwarz (1999c, 163 s.).

<sup>102</sup> Cfr. Candido (1993, 48).

<sup>103</sup> Secondo la tipizzazione gerarchica dei banditi nella società “relazionale” della Città di Dio.

venga riconosciuta una qualche precocità in termini di degradazione *avant la lettre*, cioè rispetto alle conseguenze sociali devastanti del “margine di libertà assurdo e antisociale di cui la classe dominante, forte del suo canale con il ‘progresso’ del mondo moderno, dispone nel paese”. Poiché la nostra borghesia non si è mai orientata – né avrebbe potuto se non per ragioni suicide – all’austero ethos weberiano dell’accumulazione, la sua dualità ribassata – un piede nel patrimonialismo locale, l’altro negli scambi transatlantici moderni – anticipava per così dire la demoralizzazione contemporanea delle defunte borghesie mondiali. Di recente, Francisco de Oliveira ha coniato l’espressione “sindrome russa” per descrivere le privatizzazioni brasiliane ancora in corso (il venditore che è al tempo stesso compratore), ma non sarebbe esagerato riconoscere il marchio indelebile della oggi decantata flessibilità brasiliana nello scenario post-sovietico in cui gravitano i “capitalisti senza capitalismo”: una buona ricerca comparata potrebbe scoprire cose lunari in termini di ambivalenza malandrina nel disordine dell’Europa orientale. Ma non serve spingersi così lontano<sup>104</sup>. In generale il chiaroscuro malandrino, l’alternanza promiscua di lecito e illecito, sono riconoscibili allo stato grezzo nella delinquenza finanziaria contemporanea, altro possibile sintomo sontuoso della brasilianizzazione del mondo. Penso, fra altri dettagli edificanti per un brasiliano, a un’osservazione della magistrata Eva Joly sulla sua difficoltà a inquadrare come imputato un criminale dal colletto bianco, o meglio monocolore – personaggio oggi inconcepibile senza l’associazione con gli alti prezzi delle decisioni dei politici su privatizzazioni e concessioni di servizi pubblici – considerando soprattutto che, per la tradizione giuridica illuminista, il criminale era anzitutto vittime delle proprie circostanze. Ora, il nuovo delinquente economico – il nostro flessibile malandrino dell’ordine e del disordine mondiali – presenta al contrario un percorso istituzionale notevole per superadattamento, di un’incomparabile e assai brasiliana “naturalità”<sup>105</sup>.

In questa serie di invalidamenti successivi della logica nazionale dell’attenuazione dei conflitti e rispettiva relativizzazione degli opposti, rimane la riserva da cui siamo partiti: rispetto ai sistemi sociali rigidi come quello americano, il futuro apparterrebbe più alle società relazionali come la nostra, e in particolare alle grandi mediazioni evocate da Roberto da Matta

<sup>104</sup> Un buon campione del *modus operandi* dello Stato in Rete – secondo la mirabolante concettualizzazione di Manuel Castells e soci – si può reperire nell’ultimo scandalo della Repubblica brasiliana, un tenebroso *affaire* di alto traffico nella Segreteria Generale della Presidenza. Per un commento delle implicazioni sistemiche degli affari globalizzati con fondi pubblici, si veda Oliveira (2000).

<sup>105</sup> Seguo la recensione di Alcino Leite (“Folha de São Paulo”, 30 luglio 2000, rubrica “Mais!”: 30) a Joly (2000).

per rovesciare il giudizio negativo sulla brasilianizzazione delle disuguaglianze americane, come il carnevale, la musica popolare, la famiglia ecc. Ebbero, anche questa riserva ha subito di recente – sul piano, per così dire, più contundente delle immagini – il commento impietoso dell'attualità. Mi riferisco al film già menzionato di Sérgio Bianchi, *Cronicamente inviável*, che comincia rivelando la fabbricazione della melliflua "dittatura baiana della felicità", prosegue con lo svuotamento social-famiglia dell'utopia carioca della Bossa Nova e culmina in una grandiosa rissa in famiglia, equamente distribuita tra il figlio che picchia la mendicante e l'avventura della domestica disposta ad accoltellare la padrona, sua compagna d'infanzia come ai tempi della schiavitù. Per il resto, buona parte delle sequenze è costruita intorno al girovagare di un antropologo per il paese di sterminio che è diventato attualmente il Brasile, antropologo la cui dubbia perspicacia intellettuale si combina senza grandi patemi con il traffico d'organi, perché nessuno è perfetto e c'è sempre bisogno di arrotondare. Tappa ulteriore del rovesciamento storico del carattere picaresco nazionale.

Salendo nuovamente ai piani alti, l'alternanza di ordine e disordine si è trasformata infine in *risentimento manifesto*, fino a diventare un tratto fisiognomico di classe, come ha osservato giustamente il critico cinematografico Ismail Xavier in un bilancio recente del cinema brasiliano degli anni Novanta<sup>106</sup>. Dopo aver passato in rassegna l'espressiva galleria di risentiti nella filmografia del periodo, Xavier suggerisce addirittura che la figura del risentimento possa essere oggi una categoria-chiave per la diagnosi della nazione, come se tutti ruminassero una qualche disfatta storica, la cui natura purtroppo non è difficile da indovinare. C'è stata un'esplosione, e, in mezzo alle macerie, "il nazionale è esperienza silenziosa ma che si impone, per la struttura stessa del film [di Bianchi], in quanto territorio e destino, come il tavolo del ristorante". Tornando alla sconfessione storica del mito della terra che non conosce il male grazie a un'interiorizzazione lasca della Legge, il film si preoccupa di distinguere il risentimento degli oppressi dalla sua versione di classe alta. Questa non si rassegna, ad esempio, alla vergogna permanente del luogo in cui vive e aspira almeno alla violenza civilizzata del Primo Mondo, in opposizione alla violenza *sans phrase* dei sottosviluppati, il cui incantevole disordine di un tempo è diventato sinonimo della più brutale inciviltà – un'ossessione costante del film. C'è anche, secondo un'altra osservazione preziosa di Xavier, la rivelazione di una certa "incompetenza" all'origine del risentimento signorile. Nel momento del brindisi a New York, sono riuniti intorno al tavolo del ristorante

---

<sup>106</sup> Cfr. Xavier (2000).

politicamente corretto almeno un personaggio umiliato da una rapina e un altro storpiato da un incidente stradale poco europeo. Risentimento a metà strada tra l'amarezza del padrone deluso (come Antonio Candido definì l'immagine del provinciale svigorito e retrogrado creato dallo scrittore Monteiro Lobato) e l'inettitudine truculenta di una classe dirigente al tempo stesso maligna e goffa – secondo l'opinione, insospettabile di gauchismo, espressa ad esempio da un Celso Furtado subito dopo il nostro accordo fallimentare con l'FMI: "c'è una specie di strategia riguardo al Brasile, diretta dagli Stati Uniti e fondata sull'idea che il Brasile ha dimostrato di essere incapace di governarsi. Un paese con tante possibilità e che sprofonda tanto ha una classe dirigente inetta. Per cambiare le cose bisogna togliere a questa classe dirigente lo strumento della politica monetaria. Con la dollarizzazione, il sistema monetario passerebbe sotto l'amministrazione della Federal Reserve. Questa è l'essenza stessa della globalizzazione"<sup>107</sup>.

Prendiamo ora l'emisfero superiore dell'Ordine nella sua accezione più corpulenta: la sfera simbolico-normativa della Legge, che non è mai stata pienamente introiettata dai pezzi grossi nazionali e dalla loro clientela, almeno non con l'intensità e convinzione auspicata dai freudiani – come ricordato, la norma borghese della soggettività più esigente non era proprio fatta per noi<sup>108</sup>. A cominciare dallo psicanalista malandrino che contratta il prezzo della seduta con o senza fattura. Così si è espresso un ex-ministro dell'epoca del Plano Cruzado<sup>109</sup> – il nostro ultimo spasmo sviluppista –, commentando lo stesso film di Bianchi, che ovviamente gli ha stuzzicato l'immaginazione in un paese di evasori dichiarati: "al momento del pericolo, dell'incidente, della rapina o della redenzione, si mostrano come sono: rubano, salvano le loro cose e scappano", e, cosa più importante, "fanno quasi tutto legalmente"<sup>110</sup>. *Lato sensu*, è chiaro: ricordo che parliamo della Legge e dell'Ordine in un mondo senza colpa, e il cui scompensamento sul piano globale sta fornendo un nuovo significato al disordine del nostro vecchio progresso.

Tornando al film: "due signore bene investono dei mendicanti e, anziché soccorrere le vittime, producono discorsi ben articolati in cui si assol-

---

<sup>107</sup> C. Furtado, intervista alla rivista "Bundas", 12-19 ottobre 1999: 11.

<sup>108</sup> Cfr. Figueira (1991).

<sup>109</sup> [Insieme di misure economiche adottate nel 1986 per calmierare il prezzo dei principali beni di consumo, in controtendenza rispetto alle indicazioni del Fondo Monetario Internazionale.]

<sup>110</sup> Sayad (2000).

vono dalla colpa”<sup>111</sup>. Aberrazioni a parte, la grande novità è precisamente in questa “articolazione”, nella disinvolta capacità intellettuale di “formulare”, fatto inedito alla luce della tradizionale rozzezza delle nostre classi raffinate, forse il lascito più prezioso dell’attuale elite dirigente per la storia della civiltà brasiliana: di fronte alla serie di orrori della quotidianità nazionale, tutti “formulano” molto bene. Ancora: una di loro, la dama cattedratica, “afferma di non aver colpa se la vittima ha violato la legge, non è possibile vivere in un paese in cui la gente non ha la minima nozione del contratto sociale”<sup>112</sup>. A dire il vero, in quest’ambito – la colpevolizzazione degli individui spinti ai margini del sistema perché innocupabili e insolventi – non abbiamo un primato totale, così come nella corrispondente deresponsabilizzazione dei gruppi dirigenti che fingono di negoziare, in nome della canaglia ignorante e sdentata, con il vasto mondo della ricchezza cosmopolita.

Ecco un altro punto in cui paiono convergere il mondo senza colpa dell’elite brasiliana e il mondo del lavoro europeo colpevolizzato per il suo stesso sfascio: se è vero che la crescente deresponsabilizzazione del comando politico-economico in Brasile ha radici locali, rafforzate oggi, come si è visto, dal libero accesso patrimonialista al denaro mondiale, c’entra qualcosa anche il nuovo ethos della ristrutturazione produttiva di stampo gestionale-flessibile, il cui punto d’onore consiste appunto nel dominio dell’arte di esercitare il potere più incontrastato senza assumersi responsabilità per nulla che non sia addebitabile alla rediviva “forza delle cose”, dalla fabbrica ai ministeri. Da questo nuovo habitus discende la famigerata “arroganza” della nuova classe dirigente, con la quale si sono scontrati gli scioperanti francesi del 1995<sup>113</sup>. Un’altra figura della fuga dalla responsabilità – l’unico agente responsabile è il “cambiamento”, osserva a sua volta Richard Sennett, a proposito della demagogia antiautoritaria per cui capitale e lavoro ora stanno dalla stessa parte: se ognuno è vittima della sua epoca, l’autorità diventa invisibile – è l’ironia bianca dei postmoderni. L’uomo ironico, trasformato da Richard Rorty in eroe intellettuale del nostro tempo, non è altro che la trasposizione *highbrow* dell’universo, senza criterio di autorità

---

<sup>111</sup> L. Zanin Oricchio, “O Estado de São Paulo”, 14 maggio 2000: D-6. “Quasi tutti i personaggi del film, in realtà, sono alle prese con lo stesso problema: affrancarsi da qualsiasi responsabilità per gli orrori che avvengono nel paese” (M. Coelho, “Folha de São Paulo”, 10 maggio 2000: E-10).

<sup>112</sup> L. Zanin Oricchio, loc. cit.

<sup>113</sup> Le Goff (1996); cfr. inoltre Le Goff (1998). Ricordiamo nuovamente che la materia prima ideologica da cui Boltanski e Chiapello hanno estratto le linee di forza del “nuovo spirito del capitalismo” proviene soprattutto dal gergo del *management* flessibile.

e responsabilità, dell'accumulazione flessibile<sup>114</sup>. In questo gioco del potere irresponsabile, l'ironizzazione delle condotte ovviamente si biforca: in alto l'autorità dissimulata dalla pretesa che i processi distruttivi in corso siano comandati dall'ironia oggettiva delle cose, cieca per definizione; in basso l'auto-demoralizzazione della dissidenza. Nella periferia, in effetti, anche la dialettica del malandrinaggio ora alla ribalta mondiale potrebbe essere decifrata, nei suoi primordi carichi di futuro, come una sorta di ironizzazione permanente delle motivazioni, salvo il fatto che il sollievo promesso si è trasformato in ciò che abbiamo visto.

Il critico cinematografico Paulo Emílio Salles Gomes chiamava le classi fondamentali di questa periferia, in cui la condizione coloniale era riconfigurata a ogni variazione del centro egemone mondiale, l'"occupante" e l'"occupato". Vale più che mai la pena rileggere il passo premonitore alla luce dell'attuale regressione coloniale, nella misura in cui avanzano le frontiere immateriali del nuovo imperialismo – quelle che contano davvero, il resto sono oneri fiscali-repressivi dell'amministrazione locale: "Non siamo mai stati propriamente occupati. Quando l'occupante arrivò, l'occupato esistente non gli parve adeguato e fu necessario crearne un altro [...]. La peculiarità del processo, il fatto che l'occupante abbia creato l'occupato a sua immagine e somiglianza, ha fatto di quest'ultimo, in certa misura, il suo simile. Psicologicamente, occupato e occupante non si sentono tali: in effetti anche il secondo ci appartiene, e sarebbe sociologicamente assurdo immaginare di espellerlo come i francesi furono espulsi dall'Algeria [...]. Il quadro si complica se teniamo presente che la Metropoli del nostro occupante non è mai dove sta lui, ma a Lisbona, Madrid, Londra o Washington. [...] Per il momento basta rilevare che il groviglio sociale brasiliano non nasconde, per chi è disposto a vederla, la presenza nei loro posti rispettivi dell'occupante e dell'occupato". Il passo è del 1973<sup>115</sup>. L'attuale desolidarizzazione post-nazionale ha finito per render giustizia alla verità di quell'anacronismo. Vent'anni dopo, Celso Furtado osservava che i ricchi nazionali, che per così dire fanno base in Brasile, tornano a esser visti come abitanti di un altro pianeta<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> Cfr. Sennett (1998, cap. 6).

<sup>115</sup> Originariamente pubblicato nel primo numero della rivista "Argumento", poi raccolto in Salles Gomes (1980), 77.

<sup>116</sup> Cfr. Furtado (1998, 40).

**“Eravamo e siamo illegali” (I)**

Si può affermare che gli studi recenti dell’urbanista Ermínia Maricato stanno setacciando la matrice brasiliana di questa seconda periferizzazione del mondo. Mi riferisco in particolare a un libro, *A metrópole na periferia do capitalismo*, il cui titolo-parafraasi<sup>117</sup> – come il lettore avrà certo notato – enuncia esattamente questo “cortocircuito tra metropoli e periferia”<sup>118</sup>, che in linea di principio non potrebbero combinarsi. Ma unendosi invece nelle megalopoli del capitalismo periferico – da un lato un simulacro di città globale come esca per attrarre investitori internazionali, dall’altro il bubbone entropico di povertà e impotenza delle periferie –, rivelano il fondo falso, o meglio vero, del “mondo senza colpa” nella sua riconfigurazione più avanzata: un’ulteriore attualizzazione, in questo caso urbana. Maricato, in effetti, non ha fatto altro che ritrovare nell’urbanizzazione alla brasiliana il filo malandrino dell’ordine e del disordine, lo stesso che il critico letterario Roberto Schwarz – i cui schemi ha usato come sonda – aveva riscoperto nel narratore dei romanzi di Machado de Assis: vale a dire il pezzo grosso del nostro Antico Regime liberal-schiavista, impegnato a dimostrare la propria superiorità ora venerando la norma colta del mondo europeo, ora attaccandone e screditandone le millanterie civilizzatrici. Varrebbe quindi per la produzione capitalistica dello spazio nella città la stessa degradazione contemporanea di quell’alternanza, un tempo popolare, di lecito e illecito, stavolta in forma di articolazione perversa tra potere pubblico arbitrario e segregazione sociale.

Recensendo liberamente il libro, Otília Arantes – il cui commento seguiva ora alla lettera – ha suggerito che la seguente constatazione potrebbe servirgli da epigrafe: “eravamo e siamo illegali”<sup>119</sup>. È pronunciata da un ex-abitante di favela ed esprime lo scoramento di un uomo precario, il cui possesso illegale di un lotto di terra clandestino la lascia in balia di ogni sorta di arbitrarietà, dalla polizia alla magistratura. Il fatto è che questo trasgressore nato e indifeso è incoraggiato dallo Stato stesso, e dalle sue ramificazioni nel sottomondo degli affari immobiliari, a continuare l’occupazione illegale del suolo, con una riserva malandrina, propria di una

<sup>117</sup> Maricato (1996). [La parafrasi cui allude Arantes è il trasparente riferimento del titolo – “Metropoli nella periferia del capitalismo” – al libro di Roberto Schwarz (1990) su Machado de Assis “maestro nella periferia del capitalismo”].

<sup>118</sup> Secondo la formula di Otília Arantes, alla cui recensione mi rifarò in seguito [cfr. nota successiva].

<sup>119</sup> O. Arantes, *Pobre cidade grande*, in “Jornal de Resenhas”, 10 maggio 1997, poi raccolto in Arantes (1999, 209 ss.).

società che coniuga gli opposti senza esclusivismi, e coltiva l'ambivalenza flessibile delle zone intermedie tra la ragione e il torto: la legislazione può essere applicata o no, ora vale l'informalità clientelare ora le leggi del mercato. Passando al polo dominante, la stessa dichiarazione può essere riletta in chiave cinica. Qui il gioco tra eccezione e regola prosegue nell'infrazione sistematicamente praticata dalle élite. È sempre bene ricordare che abbiamo esordito nella vita sovrana come Stato negriero: esso stesso un trasgressore nato, in quel caso delle leggi internazionali contro la pirateria. A chiudere il cerchio, l'apogeo della brasilianizzazione del mondo: negli ultimi dieci anni, gli organismi multilaterali hanno cominciato a raccomandare la regolarizzazione alla brasiliana degli insediamenti spontanei (sic), anch'essi alla brasiliana. Insomma, dialettica del malandrinaggio su scala globale.

### **“Eravamo e siamo illegali” (II)**

La modernità flessibile consumata è dunque ciò che stiamo vedendo nel vecchio laboratorio brasiliano della globalizzazione: questo continuo entrare e uscire nella sfera peculiare delle più diverse illegalità, sia per quanto riguarda il mero arrangiarsi dei derelitti, sia nell'ambito dell'alta trasgressione che contraddistingue i pilastri della società nazionale. Si aggiunga un altro contributo altrettanto idiosincratico, l'applicazione arbitraria della legge<sup>120</sup>: arbitrarietà che, nella fattispecie, dovrebbe paradossalmente regolare la produzione dello spazio urbano. Così, sempre secondo Maricato, il regime altamente flessibile vigente in questa terra di nessuno che è la città illegale non solo richiede – perciò stesso – un apparato regolativo gonfiato ai limiti del surreale, ma convive molto bene con questo suo contraltare.

Ora, questa stessa “furia regolativa” si manifesta ugualmente nello sfascio del mondo del lavoro brasiliano, peraltro secondo la stessa logica duale che stiamo riscoprendo nella sindrome della brasilianizzazione del mondo. Per quanto ne so, l'evoluzione di quest'altra anomalia locale è oggetto di analisi da parte di un gruppo di studiosi della “nuova questione sociale” brasiliana, come essi chiamano l'amalgama di povertà “arretrata” e di nuovi diseredati della ristrutturazione produttiva globale, da cui risulta un pacchetto moderno di “esclusi” riportati alla condizione naturale di paesag-

---

<sup>120</sup> Wanderley Guilherme dos Santos (1993, cap. 3) parla di “punizione aleatoria e pene intermittenti” a proposito dell'ibridismo istituzionale brasileiro. A suo parere il Brasile degli anni Novanta, con la sua sfilza di riforme macroeconomiche, ha riattivato qualcosa come una versione di mercato del modello mafioso.

gio<sup>121</sup>. Alla luce della spaventosa instabilità che caratterizza il mercato del lavoro in Brasile, è come se anche in quest'ambito avanzato della società globale del rischio fossimo flessibili per natura. Ma non si tratta solo del formidabile e crescente contingente di lavoratori che oggi transitano in un perpetuo andirivieni tra la disoccupazione e le mille forme di lavoro precario, e che vivono perciò stesso in una specie di confinamento, al di qua delle modeste garanzie sociali conquistate dai salariati formali. Anche questi ultimi non riescono a sfuggire alla rete destrutturante delle illegalità consentite. È qui, infatti, che la citata "furia regolativa" convive con la beffa quotidiana delle norme contrattuali, così che, attraverso le pratiche ricorrenti di licenziamento, il nucleo duro del lavoro organizzato arriva a ricongiungersi con l'estremo opposto dell'informalità<sup>122</sup>. Al limite di questa trama di illegalismi, intere categorie professionali finiscono semplicemente per "sparire", anche dalle statistiche e dalla rappresentanza sindacale. Grazie alla terziarizzazione predatoria e sporca, non stanno "fuori" dal mercato, sono solo diventate socialmente invisibili<sup>123</sup>. Come i senzateo, espunti dall'attuale censimento nazionale per ordini "scientifici" superiori<sup>124</sup>.

A pensarci bene, il mondo nuovo del lavoro è davvero qui. Basti un esempio, raccolto nell'avanguardia dei *fleximers*. Mi riferisco ai nuovi campioni della flessibilità, in cima alla scala delle qualifiche richieste da un'economia basata sul lavoro con l'informazione. Sotto il nuovo regime globale del rischio, sono quelli che integrano il nucleo di una forza-lavoro in disponibilità permanente, e che dunque sono in pericolo, come si dice, se non risultano reperibili sempre e dappertutto. L'occhio esperto dello storico brasiliano Luiz Felipe de Alencastro per le anomalie del mercato del lavoro nazionale non ha avuto difficoltà a riconoscere nell'ultimo prodotto dell'immondizia cinematografica americana, *Mission: Impossible 2*, una stilizzazione involontaria di questo lavoro ultraflessibile a disposizione, nella figura dell'"eroe" mobilitabile in ogni dove dalla rete telematica dell'Impero per salvare l'umanità, o garantire gli straordinari profitti della sua azienda. E, trattandosi di un occhio addestrato dall'intreccio secolare di lavoro coatto e lavoro cosiddetto libero, ha riconosciuto soprattutto, sotto la patina *high-tech* dell'individuo isolato pronto a essere impiegato

<sup>121</sup> A seguire mi baso soprattutto su Silva Telles (1996) e Silva Telles (1998).

<sup>122</sup> Allo stesso modo, secondo dos Santos (1993, 114), uno Stato fortemente regolativo è diventato il creatore di gruppi di interesse parassitari. Concludendo l'argomento, Telles vede nel traffico di droga e in altre manifestazioni del crimine organizzato, mediante cui questi "esclusi" forzano l'ingresso nel mercato, una sorta di versione popolare e più appropriata del neoliberalismo – pragmatico o no.

<sup>123</sup> Cfr. Silva Telles (1996).

<sup>124</sup> "Folha de São Paulo", 19 settembre 2000: I-4.

in ogni circostanza, né più né meno che una specie di signora delle pulizie alla brasiliana, debitamente globalizzata. Niente di più simile, infatti, allo stato di servitù di questa *disposable labor force* di ultima generazione che il destino emblematico della povera creatura coloniale, “alloggiata nella stanzetta di servizio della villa o dell’appartamento e pronta, tutti i giorni e tutte le ore, a obbedire alle richieste e agli abusi del padrone, della padrona e dei loro figli”<sup>125</sup>. Siamo quindi ancora all’avanguardia. Di nuovo, un laboratorio esemplare del famigerato sviluppo disuguale e combinato di un capitalismo che sembra rimanere lo stesso. Oppure no?

## **Bibliografia**

- Adda J. (1996), *La mondialisation de l'économie*, Paris: La Découverte; tr. it., *La mondializzazione dell'economia*, Roma: Datanews, 2000.
- Alencastro L.F. de (2000), *A servidão de Tom Cruise: metamorfoses do trabalho compulsório*, in “Folha de São Paulo”, rubrica “Mais!”, 13 agosto: 7.
- Arantes O., Vainer C., Maricato E. (2000), *A cidade do pensamento único*, Petrópolis: Vozes.
- Arantes O. (1999), *Urbanismo em fim de linha*, São Paulo: EDUSP.
- Arantes P.E. (1992), *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, São Paulo: Paz e Terra.
- Arrighi G. (1990), *Marxist Century, American Century: The Making and Remaking of the World Labour Movement*, in “New Left Review”, 179, 1: 29-63.
- Ascher F., Godard F. (1999), *Vers une troisième solidarité*, in “Esprit”, 258, 11: 168-189.
- Bachmann C., Le Guennec N. (1997), *Autopsie d'une émeute*, Paris: Albin Michel.

---

<sup>125</sup> Alencastro (2000). Ancora una volta, non sto dicendo nulla che un cartografo, ad esempio, delle fratture francesi non possa rintracciare da sé. Soprattutto il lettore di André Gorz. Approfitto per menzionare un passo “brasiliano” della sua critica ai falsi superamenti della società salariale, per quel che riguarda appunto il presunto passaggio dalla società industriale all’economia informazionale dei servizi. Mi riferisco a un’altra dimensione della “dualizzazione” delle società centrali, che è il suo aspetto propriamente coloniale: la resurrezione postmoderna del lavoro servile, il lavoro della massa pauperizzata, il cui *métier* d’ora in poi è servire, e servire affinché sia ben chiaro che è gente inferiore e che le nuove gerarchie sono lì per restare, e perciò stesso vengano monetizzate (cfr. Gorz 1990).

- Balibar É. (1991), *Les frontières de la démocratie*, Paris: La Découverte; tr. it., *Le frontiere della democrazia*, Roma: manifestolibri, 1993.
- Beck U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; tr. it., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma: Carocci, 2000.
- (1997), *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; tr. it., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma: Carocci, 2009.
- (1999a), *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft*, Frankfurt a.M.: Campus; tr. it., *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Torino: Einaudi, 2000.
- (1999b), *Goodbye to All That Wage Slavery*, in “New Statesman”, 5 marzo.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press; tr. it., *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Trieste: Asterios, 1999.
- Beilharz P. (1994), *Postmodern Socialism – Romanticism, City and State*, Carlton: Melbourne University Press.
- (1999), *Globalização, bem-estar e cidadania*, in Paoli M.C., Oliveira F. de (a cura di), *Os sentidos da democracia: Políticas do dissenso e hegemonia global*, Petrópolis: Vozes, 177-205.
- Benzaquen de Araújo R. (1994), *Guerra e paz: Casa-Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro: Editora 34.
- Boltanski L., Chiapello È. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard; tr. it., *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano-Udine: Mimesis, 2014.
- Borja J., Castells M. (1997), *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid: Taurus.
- Candido A. (1987), *Literatura e subdesenvolvimento*, in Id., *A educação pela noite e outros ensaios*, São Paulo: Ática, 140-162.
- (1993), *Dialética da malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias)*, in Id., *O discurso e a cidade*, São Paulo: Duas Cidades, 19-54.
- Cardoso de Mello J.M. (1992), *Conseqüências do neoliberalismo*, in “Economia e Sociedade”, 1: 59-67.
- Cardoso de Mello J.M., Novais F. (1998), *Capitalismo tardio e sociabilidade moderna*, in Moritz Schwarcz L. (a cura di), *História da vida privada no Brasil*, vol. 4, São Paulo: Companhia das Letras, 558-658.

- Castel R. (1995), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris: Fayard; tr. it., *Le metamorfosi della questione sociale: una cronaca del salariato*, Avellino: Sellino, 2007.
- Castells M. (1983), *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, Berkeley: University of California Press.
- (1989), *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process*, Oxford-Cambridge (MA): Blackwell.
- (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford-Cambridge (MA): Blackwell; tr. it., *La nascita della società in rete*, Milano: Egea, 2008.
- (1998), *End of Millennium*, Oxford-Cambridge (MA): Blackwell; tr. it., *Volgere di millennio*, Milano: EGEA, 2003.
- Dantas M. (2012), *Trabalho com informação: Valor, acumulação, apropriação nas redes do capital*, Rio de Janeiro: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ.
- Davis M. (1990), *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, London-New York: Verso; tr. it., *Città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, nuova ed. ampliata, Roma: manifestolibri, 2008.
- Dirlik A. (1997), *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder: Westview Press.
- Donzelot J. (1984), *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris: Fayard.
- (1999), *La nouvelle question urbaine*, in "Esprit", 258, 11: 87-114.
- Enzensberger H.M. (1993), *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; tr. it., *Prospettive sulla guerra civile*, Torino: Einaudi, 1994.
- Fassin D. (1996), *Marginalidad et marginados. La construction de la pauvreté urbaine en Amérique latine*, in Paugam S. (a cura di), *L'exclusion: l'état des savoirs*, Paris: La Découverte, 263-271.
- Figueira S.A. (1991), *Machado de Assis, Roberto Schwarz: psicanalistas brasileiros?*, in Id., *Nos bastidores da psicanálise: Sobre política, história, estrutura e dinâmica do campo psicanalítico*, Rio de Janeiro: Imago, 181-186.
- Fiori J.L. (a cura di) (1999), *Estados e moedas no desenvolvimento das nações*, Petrópolis: Vozes.
- (2001), *Brasil no espaço*, Petrópolis: Vozes.
- Fitoussi J.-P., Rosanvallon P. (1996), *Le nouvel âge des inégalités*, Paris: Seuil.
- Friedmann J. (1995), *Where We Stand: A Decade of World City Research*, in Knox P.L., Taylor P.J. (a cura di), *World Cities in a World-System*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 21-47.

- Furtado C. (1989), *A fantasia desfeita*, São Paulo: Paz e Terra.
- (1992), *Brasil, construção interrompida*, São Paulo: Paz e Terra.
- (1998), *O capitalismo global*, São Paulo: Paz e Terra.
- Gonçalves R. (2000), *Capital estrangeiro, desnacionalização e política externa*, in “Praga: Revista de Estudos Marxistas”, 9: 69-80.
- Gorz A. (1988), *Métamorphoses du travail, quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris: Galilée; tr. it., *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- (1990), *Pourquoi la société salariale a besoin de nouveaux valets*, in “Le Monde diplomatique”, giugno: 48-52.
- Gray J. (1998), *False Dawn: The Delusion of Global Capitalism*, London: Granta Books; tr. it., *Alba bugiarda. Il mito del capitalismo globale e il suo fallimento*, Milano: Ponte alle Grazie, 1998.
- Grell P., Wéry A. (1993), *Héros obscurs de la précarité*, Paris: L’Harmattan.
- Guilluy C. (2000), *Atlas des fractures françaises*, Paris: L’Harmattan.
- Harvey D. (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*, Cambridge (MA)-Oxford: Blackwell; tr. it., *La crisi della modernità*, Milano: Il Saggiatore, 1993.
- Hérault B. (1997), *Peurs sur la ville*, in Club Merleau-Ponty (a cura di), *La pensée confisquée*, Paris: La Découverte, 52-66.
- Honold A. (2000), *Pais do futuro ou Paraíso perdido?*, in “Praga: Revista de Estudos Marxistas”, 9: 157-164.
- Jaillet, M.-C. (1999), *Peut-on parler de sécession urbaine à propos des villes européennes?*, in “Esprit”, 258, 11: 145-167.
- Joly E. (2000), *Notre affaire à tous*, Paris: Les Arènes.
- Julien C. (1993), *Ces élites qui règnent sur des masses de chômeurs*, in “Le Monde diplomatique”, aprile: 9.
- (1995), *Briève radiographie d’une fracture sociale*, in “Le Monde diplomatique”, giugno: 16-17.
- Knox P.L., Taylor P.J. (a cura di) (1995), *World Cities in a World-System*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Kurz R. (1996), *Uma revolta do silêncio*, in “Folha de São Paulo”, rubrica “Mais!”, 14 gennaio: <http://www.obeco-online.org/rkurz51.htm> (accesso il 20/12/2022).
- Lasch C. (1995), *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, London-New York: Norton & Co.; tr. it., *La rivolta delle élite. Il tradimento della democrazia*, Vicenza: Neri Pozza, 2017.
- Lechner N. (1990), *A modernidade e a modernização são compatíveis?*, in “Lua Nova”, 21: 73-86.

- Le Goff J.-P. (1996), *Le grand malentendu*, in Le Goff J.-P., Caillé A., *Le tournant de décembre*, Paris: La Découverte, 19-81.
- (1998), *L'illusion du management*, Paris: La Découverte.
- Lind M. (1995), *The Next American Nation: The New Nationalism and the Fourth American Revolution*, New York: The Free Press.
- Luttwak E. (1993), *The Endangered American Dream*, London: Simon & Schuster; tr. it., *C'era una volta il sogno americano*, Milano: Rizzoli, 1994.
- Maricato E. (1996), *Metrópole na periferia do capitalismo: Ilegalidade, desigualdade e violência*, São Paulo: Hucitec.
- Mollenkopf J.H., Castells M. (a cura di) (1991), *Dual City: Restructuring New York*, New York: Russell Sage Foundation.
- Oliveira F. de (1998), *A vanguarda do atraso e o atraso da vanguarda*, in Id., *Os direitos do antivalor: A economia política da hegemonia imperfeita*, Petrópolis: Vozes, 205-221.
- (2000), *As Caldas de Pereira: o escândalo globalitário*, in “Folha de São Paulo”, 17 agosto: I-3.
- Paugam S. (a cura di) (1996), *L'exclusion: l'état des savoirs*, Paris: La Découverte.
- Pinçon M., Pinçon-Charlot M. (2000), *Sociologie de la bourgeoisie*, Paris: La Découverte.
- Prado Júnior C. (1977), *Formação do Brasil contemporâneo*, 15ª ed., São Paulo: Brasiliense.
- Prévôt Shapira M.-F. (1999), *Amérique latine: la ville fragmentée*, in “Esprit”, 258, 11: 128-144.
- Préteceille E. (1994), *Cidades globais e segmentação social*, in Ribeiro L.C.Q., Santos Junior O.A. (a cura di), *Globalização, fragmentação e reforma urbana*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 65-89.
- (2000), *Division sociale et inégalités. Les transformations récentes de la métropole parisienne*, in Duhem G., Grésillon B., Kohler-Luginbühl D. (a cura di), *Paris-Berlin: regards croisés*, Paris: Anthropos, 113-132.
- Reich R. (1991), *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*, New York: Knopf; tr. it., *L'economia delle nazioni. Come prepararsi al capitalismo del Duemila*, Milano: Il Sole 24 Ore, 1993.
- Ribeiro L.C.Q. (2000), *Cidade desigual ou cidade partida? Tendências da metrópole do Rio de Janeiro*, in Id. (a cura di), *O futuro das metrópoles: Desigualdades e governabilidade*, Rio de Janeiro: Revan/Observatório das Metrópoles, 63-98.
- Roman J. (1998), *La démocratie des individus*, Paris: Calmann-Lévy.

- Rorty R. (1998), *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge (MA)-London: Harvard University Press; tr. it., *Una sinistra per il prossimo secolo. L'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, Milano: Garzanti, 1999.
- Rosenfeld A. (1969), *Texto/contexto: Ensaio*, São Paulo: Perspectiva.
- Said E. (1994), *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books; tr. it., *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Roma: Gamberetti, 1998.
- Salles Gomes P.E. (1980), *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*, São Paulo: Paz e Terra.
- Santos W.G. dos (1993), *Razões da desordem*, Rio de Janeiro: Rocco.
- Sassen S. (1991), *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton (NJ): Princeton University Press; tr. it., *Città globali. New York, Londra, Tokyo*, Torino: UTET/Roma: Telecom Italia, 1997.
- (1994), *Cities in a World Economy*, Thousand Oaks et al.: Pine Forge Press; tr. it., *Le città nell'economia globale*, Bologna: Il Mulino, 1997.
- (1998), *Globalization and Its Discontents*, New York: The New Press; tr. it., *Globalizzati e scontenti*, Milano: Il Saggiatore, 2002.
- Sayad J. (2000), *Cronicamente inviável*, in “Folha de São Paulo”, 10 luglio: D-2.
- Schwarz R. (1987), *Pressupostos, salvo engano, de “Dialética da malandragem”*, in Id., *Que horas são? Ensaio*, São Paulo: Companhia das Letras, 129-155.
- (1990), *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, São Paulo: Duas Cidades.
- (1993), *Ainda sobre o livro de Kurz*, in “Novos estudos”, 37: 133-137.
- (1999a), *Discutindo com Alfredo Bosi*, in Id., *Seqüências brasileiras*, São Paulo: Companhia das Letras, 61-85.
- (1999b), *Fim de século*, in Id., *Seqüências brasileiras*, São Paulo: Companhia das Letras, 155-162.
- (1999c), *“Cidade de Deus”*, in Id., *Seqüências brasileiras*, São Paulo: Companhia das Letras, 163-171.
- Sennett R. (1998), *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York: Norton; tr. it., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano: Feltrinelli, 1999.
- Silva Telles V. da (1996), *Questão social: afinal do que se trata?*, in “Revista do SEADE”, 10, 4: 85-95.
- (1998), *No fio da navalha*, paper, São Paulo: Instituto Polis.

- Soja E. (1989), *It All Comes Together in Los Angeles*, in Id., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London-New York: Verso, 190-221.
- (1991), *Poles Apart: Urban Restructuring in New York and Los Angeles*, in Mollenkopf J.H., Castells M. (a cura di), *Dual City: Restructuring New York*, New York: Russell Sage Foundation, 361-376.
- Tavares M.C. (1999), *Império, território e dinheiro*, in Fiori J.L. (a cura di), *Estados e moedas no desenvolvimento das nações*, Petrópolis: Vozes, 449-489.
- Todd E. (1999), *L'illusion économique. Essai sur la stagnation des sociétés développées*, Paris: Gallimard; tr. it., *L'illusione economica. La crisi globale del neoliberalismo*, Milano: Tropea, 2004.
- Touraine A. (1988), *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris: Jacob.
- (1991), *Face à l'exclusion*, in "Esprit", 169, 2: 7-13.
- (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris: Fayard; tr. it., *Libertà, uguaglianza, diversità*, Milano: Il Saggiatore, 1998.
- Virno P. (1991), *Opportunisme, cynisme et peur. Ambivalence du désenchantement*, Paris: L'Éclat.
- Wacquant L. (1993), *De l'Amérique comme utopie à l'envers*, in Bourdieu P. (a cura di), *La misère du monde*, Paris: Seuil, 169-179; tr. it., *L'America come utopia rovesciata*, in "aut aut", 275, settembre-ottobre 1996: 93-102.
- (1998), *Un laboratoire de la polarisation*, in "Le Monde diplomatique", aprile: 28.
- (1999), *Les prisons de la misère*, Paris: Raisons d'agir; tr. it. *Parola d'ordine: tolleranza zero. La trasformazione dello Stato penale nella società neoliberale*, Milano: Feltrinelli, 2000.
- Wieviorka M. (1999), *Violence en France*, Paris: Seuil.
- Xavier I. (2000), *O cinema brasileiro dos anos 90*, in "Praga: Revista de Estudos Marxistas", 9: 97-138.



# Il passaggio dal due allo zero

## Dualità e disintegrazione nel pensiero dialettico brasiliano

### (Paulo Arantes lettore di Roberto Schwarz)<sup>1</sup>

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).

<sup>1</sup> [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*<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> nella prefazione a *Ressentimento da dialética* (“Risentimento della dialettica”)<sup>4</sup>, 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-

<sup>2</sup> Schwarz (2012a).

<sup>3</sup> Prado Júnior (1996).

<sup>4</sup> 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'interno<sup>5</sup>.

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 1970<sup>6</sup>. 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 discussione<sup>7</sup>. 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

---

<sup>5</sup> *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*.

<sup>6</sup> Arantes (1996b, 91 ss.).

<sup>7</sup> Ivi, 87.

in nitidezza, rivelando la loro fragilità ideologica”<sup>8</sup>. È la stessa logica di quelle che Schwarz ha chiamato “ideologie di secondo grado”<sup>9</sup>, 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”<sup>10</sup>. 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”<sup>11</sup>, 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

<sup>8</sup> Arantes (1996a, 365).

<sup>9</sup> Schwarz (2012a, 18 s.).

<sup>10</sup> Ivi, 21 (corsivo nostro).

<sup>11</sup> 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*<sup>12</sup>.

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)<sup>13</sup>; 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.

---

<sup>12</sup> Arantes (1992).

<sup>13</sup> 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 Arantes<sup>14</sup>, 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

---

<sup>14</sup> 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"<sup>15</sup>. 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.

---

<sup>15</sup> Buarque de Holanda (1995, 180).

Secondo Schwarz, Antonio Candido ha scritto “il primo studio letterario propriamente dialettico” in Brasile<sup>16</sup>. 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.<sup>17</sup>

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

<sup>16</sup> Schwarz (1987, 129).

<sup>17</sup> Arantes (1996a, 17).

sua forza-lavoro”<sup>18</sup>. 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”<sup>19</sup>. 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”<sup>20</sup>, 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”<sup>21</sup>. 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”<sup>22</sup>. 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 dualità<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Marx (2013, 244).

<sup>19</sup> Da Matta (1979, 70).

<sup>20</sup> Cfr. Franco (1997).

<sup>21</sup> Candido (1970, 84).

<sup>22</sup> Arantes (1992, 44).

<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

In tali condizioni periferiche, l'accumulazione primitiva, in cui prevale "ancora" la "violenza diretta ed extraeconomica"<sup>25</sup>, non è un elemento solo genetico, ma permanente e strutturale<sup>26</sup>. *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 sviluppismo 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"<sup>27</sup>.

Ma nonostante la rivelazione del "noto equivoco sociologico" del dualismo da parte dei suoi critici<sup>28</sup>, 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 Arantes<sup>29</sup>, 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-dualità<sup>30</sup>. 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"<sup>31</sup>.

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):

<sup>24</sup> Oliveira (2003, 60).

<sup>25</sup> Marx (2013, 808 s.).

<sup>26</sup> Oliveira (2003, 43).

<sup>27</sup> Ivi, 60.

<sup>28</sup> Arantes (1992, 31).

<sup>29</sup> Ivi, 41.

<sup>30</sup> Ivi, 71.

<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

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 Arantes<sup>33</sup>. 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

---

<sup>32</sup> Ivi, 100.

<sup>33</sup> 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".<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup>

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"<sup>36</sup>.

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"<sup>37</sup>, 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 Francia<sup>38</sup>. Arantes fa enunciare a un intellettuale tedesco della prima metà dell'Otto-

<sup>34</sup> Arantes (1996a, 29).

<sup>35</sup> Ivi, 27 (corsivo nostro).

<sup>36</sup> Ivi, 30.

<sup>37</sup> Ivi, 125.

<sup>38</sup> 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 "convincione che sia necessario agire" alla "sfiducia nell'ideale"<sup>39</sup>.

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.<sup>40</sup>

C'è una situazione "un po' anomala nel concerto delle ideologie contemporanee, [che] condanna [...] alla dialettica"<sup>41</sup>, 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

<sup>39</sup> Arantes (1996a, 109-112, passim).

<sup>40</sup> 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-comprensività 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).

<sup>41</sup> Arantes (1996a, 225).

ultimi presupposti)<sup>42</sup> 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”<sup>43</sup>. Nella periferia, le “idee deperiscono anzitempo”<sup>44</sup>, 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”<sup>45</sup>. 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”<sup>46</sup>, sembra che le sue ragioni siano piuttosto legate

---

<sup>42</sup> 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).

<sup>43</sup> Ivi, 235.

<sup>44</sup> Ivi, 240.

<sup>45</sup> Adorno (2003, 474).

<sup>46</sup> 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 Brasile<sup>47</sup>. 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"<sup>48</sup>. 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 Schwarz<sup>49</sup>, 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.

<sup>47</sup> Schwarz (2000, 11).

<sup>48</sup> Schwarz (1999, 101).

<sup>49</sup> Ivi, 95.

Fernando Henrique Cardoso e, come studenti, Bento Prado Jr., Weffort, Michael Löwy e lo stesso Schwarz<sup>50</sup>. 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 [...]”<sup>51</sup>. 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”<sup>52</sup>. 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”<sup>53</sup>. 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*”<sup>54</sup>.

Come abbiamo detto all'inizio, questa “lente bifocale del comparativismo”<sup>55</sup> 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-colonia<sup>56</sup>. Quest'ultimo studio, dedicato alla genesi degli studi filosofici all'Università di San Paolo e ispirato al modello della *Formação da literatura brasileira*<sup>57</sup> di Candido, trasforma quella dialettica tra locale e cosmopolita

---

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, 87.

<sup>51</sup> Schwarz (1999, 95).

<sup>52</sup> Arantes (1992, 89).

<sup>53</sup> Arantes (1988b, 204).

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

<sup>55</sup> Arantes (1991, 161).

<sup>56</sup> Arantes (1994a).

<sup>57</sup> “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"<sup>58</sup>. 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"<sup>59</sup>. 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"<sup>60</sup>. In altre parole, le anomalie dei "primi strani passi" di un dipartimento di filosofia importato erano molto particolari, ma erano anche l'opposto<sup>61</sup>, 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"<sup>62</sup>. In questo scollamento tra materia locale e forma europea - ricordiamo che "l'incompatibilità è un fatto formale, non geografico"<sup>63</sup>, 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).

<sup>58</sup> Porchat (1994, 252).

<sup>59</sup> Schwarz (1999, 207).

<sup>60</sup> Ivi, 208.

<sup>61</sup> 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.

<sup>62</sup> Schwarz (2000, 50).

<sup>63</sup> Ivi, 51.

la quale non siamo completi”<sup>64</sup>. 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”<sup>65</sup>, 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’ameno *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

---

<sup>64</sup> Ivi, 74.

<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup>

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)”<sup>67</sup>. 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”<sup>68</sup>. 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-

<sup>66</sup> Arantes (1995).

<sup>67</sup> Arantes (1993, 153 s.).

<sup>68</sup> Arantes (1989, 74).

scere<sup>69</sup>, 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.<sup>70</sup>

La lezione di Machado è l’annientamento di ogni innocenza e ingenuità, cosicché, come diceva Adorno, “non c’è più nulla di innocuo”<sup>71</sup>. 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.<sup>72</sup>

Anche la riflessione morale adorniana è soprattutto *un’indagine sul mondo sociale* e, più specificamente, sul suo orrore oggettivo<sup>73</sup>. 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.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Cfr. Schwarz (2000, 71).

<sup>70</sup> Arantes (2014, 348).

<sup>71</sup> Adorno (2008, 21).

<sup>72</sup> Schwarz (2000, 126).

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

<sup>74</sup> Schwarz (2000, 163 s.).

Schwarz osserva che qui “la sospensione del rimorso ha una funzione di classe”<sup>75</sup>, identificata nella “filosofia nasale” di Brás Machado scrive: “Naso, coscienza senza rimorso”<sup>76</sup>. 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”<sup>77</sup>. 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”<sup>78</sup>. 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*”<sup>79</sup>. 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”<sup>80</sup>, inteso come “insieme di forze

---

<sup>75</sup> Ivi, 162.

<sup>76</sup> Cit. *ibidem*.

<sup>77</sup> Adorno (2008, 37).

<sup>78</sup> Cit. in Arantes (2004, 59).

<sup>79</sup> Prado Júnior (1961, 343, corsivo nostro).

<sup>80</sup> 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<sup>81</sup>.

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"<sup>82</sup>. Qualcosa di simile si verifica in Brasile, dove i liberali facevano una "difesa progressista della tratta degli schiavi"<sup>83</sup>, 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 nazionale<sup>84</sup>, 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"<sup>85</sup> 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"<sup>86</sup>.

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*"<sup>87</sup>, 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*".

<sup>81</sup> Prado Júnior (1961, 344).

<sup>82</sup> Adorno (2008, 208).

<sup>83</sup> Schwarz (2000, 43).

<sup>84</sup> 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).

<sup>85</sup> Schwarz (2000, 29).

<sup>86</sup> Ivi, 30.

<sup>87</sup> 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"<sup>88</sup>. In certo modo, è qualcosa di distinto dalla "sanguigna serietà"<sup>89</sup> 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 contenimento<sup>90</sup>), 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"<sup>91</sup>. 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"<sup>92</sup>. 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 eccezionale<sup>93</sup>. Non a

<sup>88</sup> Ivi, 112.

<sup>89</sup> Adorno (2008, 208).

<sup>90</sup> 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).

<sup>91</sup> Ivi, 307.

<sup>92</sup> Benjamin (1994, 226).

<sup>93</sup> 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 Schmitt<sup>94</sup>.

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 liberamente<sup>95</sup>. 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 metropoli<sup>96</sup>. 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”<sup>97</sup>. 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).

<sup>94</sup> 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).

<sup>95</sup> Cfr. Schmitt (1974).

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

<sup>97</sup> Arantes (1992, 89).

crisi della produzione reale di valore scatenata da una crisi del lavoro<sup>98</sup>. 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”<sup>99</sup>. 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”<sup>100</sup>. 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-

<sup>98</sup> 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”.

<sup>99</sup> Arantes (2004, 34, 55).

<sup>100</sup> 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 rovesciarlo<sup>101</sup>. D’altro lato, il “privilegio dell’arretratezza storica”<sup>102</sup>, 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”<sup>103</sup>, 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”<sup>104</sup>. In ogni caso, *l’arretratezza appare come una grande opportunità di modernizzazione*<sup>105</sup> - 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.*”<sup>106</sup>. 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:

---

<sup>101</sup> “[...] 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).

<sup>102</sup> Ivi, 4.

<sup>103</sup> *Ibidem.*

<sup>104</sup> Adorno (2009, 266).

<sup>105</sup> “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).

<sup>106</sup> 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.<sup>107</sup>

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 emancipazione<sup>108</sup>) 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"<sup>109</sup>. Se la periferia è

---

<sup>107</sup> Arantes (1996b, 134 s.).

<sup>108</sup> "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).

<sup>109</sup> "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.<sup>110</sup>

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.<sup>111</sup>

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).

<sup>110</sup> Ivi, 271.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

si del libro *Extinção*)<sup>112</sup>, 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”<sup>113</sup>. Questa ambivalenza demoniaca dell’eccezione è l’ambivalenza dialettica stessa del *male*<sup>114</sup>. Nonostante l’annuncio che “nessun futuro sarà partorito da questo cerchio infernale, nessuna gestazione immanente volta a una qualsiasi negazione della negazione”<sup>115</sup>, possiamo azzardarci a dire che la “vera eccezione” (l’eccezione rivoluzionaria) è una sorta di negazione determinata del normale, è l’*eccezione dell’eccezione*<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> Arantes (2007).

<sup>113</sup> Adorno (2012, 411).

<sup>114</sup> 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.).

<sup>115</sup> Arantes (2014, 398).

<sup>116</sup> 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]"<sup>117</sup> 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"<sup>118</sup>. 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"<sup>119</sup>. 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.

<sup>117</sup> Ivi, 398, 455.

<sup>118</sup> Horkheimer (1987, 307).

<sup>119</sup> *Ibidem*.

tricia corrisponde esattamente alla storia della borghesia”<sup>120</sup>. 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”<sup>121</sup>. 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.<sup>122</sup>

## 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.

---

<sup>120</sup> Ivi, 306.

<sup>121</sup> Ivi, 305.

<sup>122</sup> 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.



# Le visioni di Ernesto Laclau e gli stratagemmi di Chantal Mouffe

Jacques Bidet

Traduzione di Elena Borghetti

## *Ernesto Laclau's Visions and Chantal Mouffe's Stratagems*

**Abstract:** Populism is considered here as a political form characterized by a direct relationship between a people and its leader. In this sense, there can be right-wing or left-wing populism. The latter is marked, according to the case, by an anti-capitalist or anti-colonialist orientation. In both authors, it is confronting a power concentrated in the heights of finance and technocracy. In Laclau's perspective, political action is understood as a rhetorical action since rhetoric is supposed to be the very essence of society. In Mouffe's work, the point is to bring together all the demands for equality, whether they are based on class, gender or other inequalities. But social structure is assumed as a random set, resulting from antagonistic projects that seek to impose their hegemony. Consequently, social relations are interpreted in a rhetorical prism that only a leader can bring to unity by providing a discourse supposedly able to establish equivalence between these different popular demands, relying on the national affects they share in common. This approach, which makes class relations disappear, drives the author away from the socialist perspective that was her own in the beginning.

**Keywords:** Populism; Leader; Rhetoric; Hegemony; Equivalence; Equality; People; Affects.

## Introduzione

Non vi è in politica una nuova strategia che non si richiami a una nuova prospettiva teorica. Così il populismo di sinistra si è circondato di “nuovi filosofi”, ideatori di una “nuova sinistra” e un “nuovo popolo”. Nel Sud dell'Europa, i più noti sono senza dubbio Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, una coppia nella vita privata e nel lavoro teorico. Tuttavia, per apprezzare e comprendere il loro contributo, è necessario osservarli e studiarli separatamente, così da seguire lo sviluppo dei loro rispettivi approcci,

---

\* Université Paris-Nanterre (jacques.bidet@parisnanterre.fr; ORCID: 0000-0002-5622-0390).

politicamente convergenti e tuttavia concettualmente molto distinti. Mi concentrerò qui sul contributo di Chantal Mouffe, in particolare sul suo ultimo libro, *Pour un populisme de gauche*<sup>1</sup>.

Partiamo, tuttavia, da quella che può essere considerata la loro base comune, presentata in *Hégémonie et Stratégie Socialiste, Vers une politique démocratique radicale*<sup>2</sup>, pubblicato da Verso nel 1985 e accolto, nell'ambito della sinistra radicale europea, come un libro importante. Laclau ha già un'esperienza vissuta all'interno del "populismo di sinistra", quello di una "sinistra nazionale", nel contesto argentino. Nonostante ciò, questo tema non figura nel programma di questo libro, che è dedicato all'elaborazione concettuale di una "nuova sinistra" che andasse al di là della socialdemocrazia. Intendono "radicalizzare la democrazia", cioè estendere la sua portata appoggiandosi alle richieste di uguaglianza che si sono affermate, in particolare dal 1968, al di fuori della sfera economica, nel femminismo, nell'antirazzismo, nelle lotte urbane e anti-istituzionali, ecc. In questo senso, si impegnano in una critica della socialdemocrazia, colpevole di attaccarsi alla "classe operaia", definita dal suo posto centrale nella produzione e presumibilmente incaricata di essere un'alternativa a un dominio sociale percepito come essenzialmente capitalista. Ai loro occhi, questa relazione capitale/lavoro è solo un elemento tra altri, di uguale importanza, in una società complessa e fluttuante, dove le identità si costruiscono in molteplici relazioni sociali. La forza propulsiva ora viene piuttosto dai nuovi movimenti sociali, della quale saranno gli araldi. Si tratta quindi di ricostruire la sinistra su una base più ampia.

In un secondo periodo, a partire dal 2000, inizia a profilarsi nei lavori ormai condotti separatamente una nuova preoccupazione: la degenerazione dei partiti socio-democratici, trasformati in formazioni di centro-sinistra, che si alternano con il centro-destra nella pratica di politiche indiscernibili da quest'ultima. L'attualità politica è, in questo momento, nel contesto neoliberale, quella dell'ascesa dei populismi. Si tratta ad oggi di *(ri)costruire il popolo*. Un progetto che si ascrive a quello della fase precedente, ma senza oscurarlo del tutto, in quanto consiste in un *populismo di sinistra*. Laclau trarrà le sue argomentazioni dalla semiotica e dalla psicoanalisi; Mouffe, invece, dalla filosofia politica che si sviluppa nel contesto universitario. Ma la loro prospettiva sulla nuova dinamica dell'emancipazione rimane fondata sui movimenti sociali, richiamati alla costruzione di

<sup>1</sup> Mouffe (2018).

<sup>2</sup> Nella prefazione all'edizione francese, Étienne Balibar sviluppa un modo convincente tutto quanto di positivo sia possibile dire su questo libro. L'esame degli scritti ulteriori di questi autori mi conduce, come vedremo, a prendere parti inverse.

un'egemonia populista di sinistra attraverso il riconoscimento di un "pari valore" delle diverse rivendicazioni "democratiche" – ovvero di *eguaglianza* – che vengono avanzate. La ricostruzione della sinistra, plasmata nella costruzione dell'identità del popolo, viene ad assumere un ruolo di primaria importanza. Senza rinnegarsi, i teorici della nuova sinistra sono diventati i teorici del populismo.

### **1. *Hégémonie et stratégie socialiste, l'opera fondatrice***

Anzitutto vogliamo concentrarci sulle convinzioni teoriche che i due autori condividono e che, nel passaggio da una fase all'altra della loro riflessione, restano invariate. Naturalmente, la loro crociata viene condotta alle volte contro il liberalismo dominante, altre volte contro la deriva centrista dei partiti socialdemocratici. Ma gli attacchi che rivolgono alla sinistra poggiavano, paradossalmente, su una critica al marxismo. In principio, durante gli anni Ottanta, Laclau e Mouffe si rivolgevano principalmente al mondo intellettuale della sinistra europea e sudamericana, eredi di una tradizione di analisi della società ispirata alla teoria di Marx. Questi diviene una figura simbolica di riferimento nel momento in cui entrano in dialogo con le teorie Zizek o Negri che rivendicano la loro matrice marxista. Tuttavia, in realtà, introducono un approccio completamente diverso: nonostante abbiano ovviamente ragione ad attingere ad altre fonti di riflessione, bisogna tener conto dell'eventuale strumentalizzazione di tali riflessioni. In questo senso, Laclau e Mouffe invitano giustamente a diffidare di un "essenzialismo" sociale che intenderebbe le "classi" come dei blocchi fissi, degli agglomerati di identità omogenee. Viene così posto l'accento su un punto sensibile, se pensiamo, per esempio, a quello che è stato chiamato "operismo" dei partiti comunisti. Ma il *modus operandi* è ancora più radicale: spazzando via gli schemi realisti di tipo materialista, di cui il marxismo, del resto, non ha il monopolio, essi reintroducono un approccio strettamente "politico" alla politica. In Gramsci, a cui fanno riferimento, la preoccupazione teorica ricade in modo centrale sulla politica. Ma i due teorici si spingono oltre: a loro avviso, Gramsci, rimandando ai concetti di "classi fondamentali" e di un "unico centro egemonico", conserva ancora "elementi essenzialisti"<sup>3</sup>. È necessario cambiare radicalmente la base dell'analisi: bisogna "partire da una pluralità di spazi politici e sociali che non si riferiscono a nessuna unità fondamentale ultima"<sup>4</sup>. La *totalità sociale*

<sup>3</sup> Chantal, Mouffe (2009, pp. 248-249).

<sup>4</sup> Ivi, 252.

non presenta in se stessa alcuna unitarietà di sorta e il decorso storico – in cui si intersecano elementi eterogenei – non è altro che la messa in atto di “progetti” politici. In questo senso, il loro approccio è profondamente influenzato – oltre che da prestigiosi riferimenti filosofici come Saussure, Wittgenstein e Derrida – dalla vicinanza che essi stessi ammettono a François Furet e Claude Lefort.

I due teorici evocano le immagini del “capitalismo avanzato”, del “neoliberalismo”, etc. Per loro, esse sono presenti come dei dati constatabili. Eppure non costituiscono un oggetto di studio effettivamente delineato. Per lo più si situano – riprendendo gli elementi chiave della loro terminologia – su un piano “ontologico”, in cui “l’ordine sociale” non è composto se non da “pratiche sociali sedimentate”, al di là di quelle è vano ricercare una “oggettività” che esprima quella di “struttura sociale” o di “sistema sociale” riproducibile. Questo è il senso del post-strutturalismo in cui si riconoscono Laclau e Mouffe. Per loro la società è uno spazio *discorsivo*, strutturato dal discorso. Ad esempio, la coppia strutturale capitalisti/salariati non dice nulla in sé sulla realtà sociale. Questo perché ciò che struttura la società sono “progetti egemonici”, messi in atto da “blocchi egemonici” contrapposti. Il blocco che sorge *dal basso* non può che costituirsi sull’unione dei “gruppi sociali” (ecco, di nuovo, il loro lessico) che li compongono – operai, donne, immigrati, disoccupati, senza-tetto, etc. Ciò implica che le loro rispettive rivendicazioni e le lotte che esse fondano, e che si suppongono essere “ontologicamente” estranee l’una all’altra, sono messe su un piano di “equivalenza” (come precisano), cioè viene loro riconosciuto un uguale valore. Quanto ai soggetti sociali, essi non permangono – sottolineano Laclau e Mouffe – in tale fissità che viene loro presupposta quando li definiamo socialmente secondo la loro appartenenza ad una classe: essi stessi sono in una costruzione permanente, identità mutevoli all’interferenza di molteplici appartenenze fluttuanti.

Ai loro occhi, “l’ostacolo principale” è dunque “il classismo”, “che si è tradotto in statismo” e in “economismo”<sup>5</sup>. Nel leggere queste pagine, non è possibile non simpatizzare con la loro analisi, talmente corretta contro questo marxismo costantemente evocato di sottofondo. La critica sarebbe perfettamente convincente se non fosse per una prospettiva marxista largamente convenzionale: un misto tra l’hegelo-marxismo degli anni Cinquanta, che sublima le idee di Marx in una filosofia umanista, e un Diamat che non è più in uso in Occidente dagli anni Trenta. Quale presunto “marxista” non sottoscriverebbe la descrizione proposta di questa in-

---

<sup>5</sup> Ivi, 305.

dividualità moderna, sempre multipla e in movimento? Ma, così descritta, vi è una realtà “empirica”, dunque non resta che renderne conto. Questo è ciò che tentano di fare i sociologi realisti in termini di “*intersezionalità*” - o più semplicemente di “*sovradeterminazione*” - tra differenti rapporti sociali. Nella società moderna, i tre rapporti sociali principali dipendono rispettivamente dalla *struttura di classe*, dal *Sistema-mondo* e dal *genere*. Ne consegue un “trittico delle dominazioni” che viene identificato dal pensiero critico contemporaneo e designato nei termini di “*classe-razza-genere*”. Preferisco, tuttavia, la formulazione “*classe-nazione/genere*”. La “*nazione*”, infatti, rimanda nella sua significazione al Sistema-mondo come scontro ineguale tra nazioni e tra nazioni e non-nazioni, colonie di lunga data, interno ed esterno, etc. È proprio da questo rapporto sistemico (nel senso di Sistema-mondo) che la “*razza*” trae la sua sostanza, ma in quanto è sovradeterminato da rapporti di classe e di genere, come suggerisce la letteratura antropologica: la razzializzazione completa è quella che colpisce la domestica-straniera. Possiamo dubitare che questi rapporti sociali possano essere ridotti a “posizioni del soggetto” e a “progetti” a cui possono dare origine, al di là dei quali non ci sarebbe una “oggettività più profonda” da cercare. Nel complesso, possiamo chiederci che cosa si ottenga nel trasformare il “marxismo” in un repulsore, a “essenzializzarlo” in questo modo. Sarebbe forse meglio prenderne le distanze, cercare di metterne in luce i limiti, quali errore può celare – senza parlare dei crimini commessi “in suo nome” – e quello che ci si può aspettare dal potenziale di analisi sociale e storica che ha introdotto nella cultura moderna, e che ha sempre avuto senso solo se sottoposto alla critica di altre risorse teoriche.

Ma non è lo stesso Marx che nella celebre *VI Tesi su Feuerbach* sostiene che l'essenza umana sia costituita dall’insieme dei rapporti sociali”, e lui stesso che spiega anche che c’è una lunga strada da percorrere dal “in sé” al “per sé”, all’identità soggettiva, oggetto di una costruzione sociale attraverso una pratica collettiva? Nulla di più lontano dall’essenzialismo”. Come “diventiamo donne”, diventiamo “proletari”. Si può dedurre quindi che il marxismo possa ispirare la riflessione sulla pluralità e le fluttuazioni delle identità. Ma, nel pensiero di Laclau e Mouffe, non vi è spazio per un concetto solitamente presente nelle teorie sulla società, effettivamente indispensabile all’intelligibilità del “sociale” e dunque della “politica”: il concetto della *riproduzione sociale*, ovvero quello di una *struttura*, di classe, familiare, di sesso, di Stato, ecc. Laclau e Mouffe parlano non di “rapporti sociali”, ma di “relazioni sociali”, e questo non perché in inglese la parola sia la medesima, ma perché si rifiutano di arrivare a conoscere “oggettività

più profonde...” che sono le *strutture sociali* e i *rapporti sociali* ad essi associati.

In altre parole, per dirlo secondo un linguaggio marxiano, ma anche secondo quello di approcci realisti critici che lo equivalgono, Laclau e Mouffe considerano la “sovrastruttura” senza interessarsi alla “infrastruttura”. Insomma, ignorano la questione della “struttura” che è quella della relazione (complessa) tra questi due termini. In questo modo, siamo posti sul piano di una storicità aleatoria e volontaristica che lascia emergere la capacità di alcuni progetti di prevalere su altri. Chiamiamo questa particolare prospettiva *idealismo*. Idealismo storico. È in questo modo, ai loro occhi, da un processo puramente “contingente” che “il principio democratico della libertà e dell’uguaglianza” si è imposto “come la nuova matrice” [...] dell’immaginario politico delle società occidentali [...] da 200 anni”, costituendo “uno snodo fondamentale nella costruzione politica”<sup>6</sup>. E quest’oggi la necessità è quella di “radicalizzare” tale principio. Bisogna solo capire come. Laclau e Mouffe propongono delle vie piuttosto divergenti.

## 2. Ernesto Laclau e la politica come retorica

Nel pensiero di Laclau ritroviamo, in una forma laicizzata, il respiro profetico della teologia della “liberazione” che, ai tempi della sua giovinezza, aleggiava in America Latina, con la differenza che questi teologi impegnati ricorrevano a un’analisi marxista delle classi e dello Stato nell’approccio al Sistema-mondo, anticipando gli stessi termini di centro/periferia. In Laclau, l’ordine del discorso tende a presentarsi come la misura del reale. Ciò emerge chiaramente dalla sua altra opera di maggior rilievo, *La ragione populista*<sup>7</sup>, di vent’anni successiva a *Egemonia e strategia socialista*. Prende le mosse dal concetto di struttura sociale generale, più o meno universale: “una divisione dicotomica tra le domande sociali insoddisfatte, da una parte, e dall’altra un potere che resta sordo davanti a queste richieste.”<sup>8</sup>. Domande eterogenee, è chiaro, portate avanti da gruppi compositi<sup>9</sup>. Ma è della retorica, adesso, il compito di far convergere queste istanze differenti. Sono “i meccanismi retorici” che “costituiscono l’anatomia del mondo sociale”<sup>10</sup>. Perché “il discorso costituisce il primo terreno della costituzio-

---

<sup>6</sup> Ivi, 269.

<sup>7</sup> Laclau (2008).

<sup>8</sup> Ivi, 105.

<sup>9</sup> Ivi, 106.

<sup>10</sup> Ivi, 132.

ne dell'oggettività in quanto tale"<sup>11</sup>. "L'oggettività" la più "profonda" non viene messa in dubbio. Laclau tratta le categorie sociali nello stesso modo in cui Saussure tratta quelle del linguaggio ordinario; esse non definiscono che le differenze e le relazioni tra differenze, senza lasciare mai apparire la cosa stessa, in questo caso la totalità viva di una comunità, che può essere data solo in un discorso politico che ne esprime la mancanza insieme all'attesa. "Ciò che manca, è una certa pienezza della comunità"<sup>12</sup>. Tale "popolo" del quale si è parlato non è un *dato preesistente*. Manca perché non c'è ancora. Non può esistere se non in analogia al populismo, il cui *modus operandi* deve essere inteso come una "operazione performativa, che costituisce la catena essa stessa"<sup>13</sup>, un atto di parola. "La costruzione del 'popolo' diviene il tentativo di forgiare un nome per questa pienezza assente"<sup>14</sup>. Certamente vi è una profonda verità in tutto ciò: la comunità deve essere costruita, ed è del nostro essere che percepiamo la mancanza. Ma qui si manifesta una inclinazione idealista in questo gioco tra il popolo e "il popolo". "Il popolo" come pienezza è di certo "ciò che ci manca". Ma ciò non impedisce, non si può dimenticare, che vi sia una realtà del popolo, nel senso comune del termine, come quella particolare comunità umana che occupa un territorio come suo proprio e che fa strutturalmente intendere un irrefragabile "questo è nostro", la cui garanzia è il furore delle armi. È questa una temibile "obiettività", che definisce un "Noi" esclusivo che un'ontologia retorica populista assume solo sublimandola.

In questa logica della retorica, "la parità tra le istanze democratiche insoddisfatte" – il loro reciproco riconoscimento come paritarie nonostante la loro eterogeneità – non può, secondo Laclau, essere ottenuta se non a partire da un significante comune, svuotato del suo contenuto di istanza particolare e in grado di significare tutti gli altri, secondo la figura della sineddoche, che esprime la totalità attraverso la rappresentazione della parte. Il "significante vuoto" è quello in grado di definire questa pienezza del "popolo che ci manca". "C'è del vuoto perché questo vuoto designa la piena assenza della comunità. Il vuoto e il pieno sono in realtà sinonimi"<sup>15</sup>. Laclau ci riporta un esempio efficace di "significante vuoto", la parola "mercato" in Europa dell'Est dal 1989<sup>16</sup>: un significante economico in sé, ma che trasmette il suo valore a tutti gli anelli della catena, simbolo della comunità ritrovata ma sem-

---

<sup>11</sup> Ivi, 86.

<sup>12</sup> Ivi, 106.

<sup>13</sup> Ivi, 119.

<sup>14</sup> Ivi, 105.

<sup>15</sup> Ivi, 201.

<sup>16</sup> Ivi, 117.

pre “mancante”. Altrove nel suo testo sarà la parola “lavoratore”<sup>17</sup>, o anche “l’uguaglianza”<sup>18</sup>. Laclau si rende di certo delle interessanti lezioni di retorica politica, su un terreno ben noto, volgarmente definito come “battaglia delle parole”: una battaglia culturale nel quadro della lotta politica, una battaglia politica nella sfera della cultura. Luogo di affezioni come di intelletto. Da parte mia, potrei rischiare di avanzare l’ipotesi che, in questo discorso populista, di destra o di sinistra, è semplicemente la parola “popolo” a giocare questo ruolo, e che non lo giocherebbe così bene se non in ragione della sua ricchezza semantica (di denotazione e connotazione) e delle ambiguità che lo caratterizzano: popolo popolare, popolo civico, popolo etnico, popolo-nazione, popolo-comunità, popolo eletto, popolo ribelle, popolo insubordinato, popolo ammirevole, popolo eterno<sup>19</sup>.

La tesi che fa della “ragione populista” una “ragione retorica” conduce a un’altra espressione, che sarebbe l’ultima parola del discorso visionario di Laclau. Ai suoi occhi, solo il leader carismatico è in grado di donare al “significante vuoto” una pienezza di senso: il maestro della retorica saprà trovare le parole giuste, produrre il “nome” significativo della catena nella sua interezza. Questo nome singolare da cui procede il ‘popolo’ (la catene degli uguali)<sup>20</sup>. “Ma – aggiunge Laclau – la forma estrema della singolarità è l’individualità”. *Quella del leader*. “In questo modo, quasi impercettibile, la logica dell’equivalenza conduce alla singolarità, e la singolarità all’identificazione dell’unità del gruppo al nome del leader”<sup>21</sup>. Non desterà sorpresa il fatto che grandi leader abbiano potuto riconoscersi nel discorso di Ernesto Laclau.

### 3. La traiettoria di Chantal Mouffe

#### 3.1. Una memoria socialdemocratica

A dire il vero, nulla sembrerebbe suggerire una tendenza di Chantal Mouffe, almeno sul piano concettuale, protesa verso questa avventura populista. Il suo lavoro si colloca essenzialmente nel grande laboratorio dei dibattiti

---

<sup>17</sup> Ivi, 107.

<sup>18</sup> Ivi, 95.

<sup>19</sup> Ritroviamo qui un registro teologico adattato a un vocabolario laico. Questo Dio che viene a mancarci, di cui il tetragramma *yhwh*, esprimeva l’assenza, e che è buono, temibile, misericordioso, giusto, ecc., si ricorda altrettanto bene con questo o quel termine di questa lunga “catena di equivalenze”, l’Eterno, l’Onnipotente, l’Altissimo, il Signore, ecc., ognuno dei suoi nomi evoca tutti gli altri.

<sup>20</sup> Ivi, 110.

<sup>21</sup> Ivi, 122.

filosofici tra democratici e liberali appartenenti alle diverse scuole. Ma, prima di entrare nel vivo della teoria del soggetto, penso possa offrire qualche delucidazione partire dall'evocazione dell'immaginario sociale e politico che scopriamo nell'ultima opera della Mouffe, *Per un populismo di sinistra*. Questo non vuol dire che giudicheremo la sua teoria a partire dalle sue *opinioni* o *sentimenti* politici: nulla sarebbe teoricamente più fallimentare. Tanto più che l'altro immaginario, l'altra memoria sociale, concorrente alla sua sinistra, che ricorderò con nostalgia alla maniera di Enzo Traverso, è ormai altrettanto obsoleta. Ci accontenteremo di considerare la trama della *recita*, sottesa alla sua analisi, in tre atti.

*Atto I*: dagli anni Trenta agli anni Settanta, è "il tempo della socialdemocrazia", che afferma la sua egemonia contro il capitalismo. Il tempo del "compromesso keynesiano", dello "Stato-Providenza socialdemocratico d'ispirazione keynesiana"<sup>22</sup>, dove prevale il "modello socialdemocratico"<sup>23</sup>. Nella memoria (socialdemocratica) di Chantal Mouffe, questa "classe operaia" di comunisti, trotskisti, anarchici, sindacalisti-rivoluzionari, operaisti, autogestiti e altre frange della sinistra, alle molteplici e discordi varianti, con la rete di forze sociali e culturali che la forza politica di sinistra polarizza attorno a sé durante questo mezzo secolo, semplicemente non è esistita. Può darsi che essa sia scomparsa senza lasciare traccia, e questa sarebbe una questione da prendere in considerazione. Ma, nella recita della Mouffe, una sinistra così organizzata, unitaria ed eterogenea, non è esistita: tutte le conquiste di quest'epoca si devono a un'anonima forza "socialdemocratica", vera Provvidenza per tutti noi<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Mouffe (2018, 24).

<sup>23</sup> Ivi, 44-45.

<sup>24</sup> Il lettore francese si interogherà interdetto. È la "socialdemocrazia" che avrebbe animato le lotte del 1936-1938? Che avrebbe attuato il Programma della Resistenza, per non parlare della resistenza stessa che ne era il supporto? Bisogna forse chiamare "socialdemocrazia" la forza radicalmente a sinistra che ha, dal '45 al '47, fatto trionfare il "modello francese", associando nazionalizzazioni e "sicurezza sociale"? E quella, più varia, che, per sostenerlo, ha suscitato, al forte prezzo della repressione, gli scioperi del '47 e '48? E più tardi, quella pluralità radicale che ha animato il movimento del '68 e il decennio fecondo che ne è seguito? Non era forse una sciocchezza che il popolo si impadronisse di un programma che, tra l'altro, nazionalizzava le banche e il nocciolo duro dell'industria, che aboliva la pena di morte, che vietava la penalizzazione dell'aborto, ecc.? E che dire, soprattutto, delle lotte anticoloniali nei tre continenti, America Latina, Asia e Africa, in quei tempi in cui "il fondo dell'aria era rosso"? Ci fu un'unitarietà di tutto questo, contraddittoria è vero. Chantal Mouffe si concentra sul suo vero argomento, il popolo del Nord dell'Europa occidentale. Ma, entro questo limite, secondo quale diritto una "socialdemocrazia" si approprierebbe tutto questo tesoro indissolubile di storia e di leggenda? Tutto ciò non sarebbe stato altro che "compromesso" e accordo tra capitale e lavoro? Nel ricordo che Chantal Mouffe custodisce

*Atto 2:* agli anni Settanta segue, con il neoliberalismo, il “tempo del consenso al centro”. Certamente, con l’emergere dei nuovi movimenti sociali, si preannuncia un nuovo corso<sup>25</sup>. Ma la socialdemocrazia ha ceduto la propria posizione innanzi al neoliberalismo. Essa si è arresa al modello del “consenso”, dove non resta che la scelta tra un “centro sinistra” e un “centro destra” che convergono praticamente alle stesse politiche. non potevano essere che forze estranee a questa commistione di destra e sinistra, dove si relazionano per lo più come partner in combutta, a dare un segnale di risveglio. Si vedono sorgere in effetti delle “resistenze democratiche”, che vengono espresse a sinistra, ma anche da parte dell’estrema destra. “L’opposizione politica al consenso post-democratico è partita anzitutto dalla destra. Negli anni Novanta, i partiti populistici di destra”, come il FPÖ e FN, “hanno iniziato a *presentarsi come* (corsivo mio, NdA) dei movimenti in grado di restituire al popolo la voce che era stata loro sottratta dalle élites”<sup>26</sup>. Di contro, nulla sembra provenire dalla sinistra: il modello neoliberale, associato all’“individualismo possessivo”, “non ha conosciuta alcuna contestazione significativa fino alla crisi del 2008”<sup>27</sup>. Le lotte sociali e politiche che hanno caratterizzato questa fase storica non rientrano nel concetto delineato dall’autrice<sup>28</sup>. In

---

di questa tumultuosa metà del XX secolo, il fondo dell’aria è piuttosto grigio, come testimonia questa constatazione finale, nostalgica: “Questo compromesso tra capitale e lavoro permetteva la coesistenza - fragile - del capitalismo e della democrazia” (Ivi, 45).

<sup>25</sup> Il pericolo temuto dagli strati più alti della società, si legge a p. 46, veniva dai nuovi movimenti sociali, urbani, ecologici, anti-istituzionali, femministi, antirazzisti, ecc., e parallelamente dall’affermarsi di un “nuovo attivismo sindacale”... Tutto questo, infatti, era tutto legato insieme, ma indissolubilmente unito a dinamiche politiche più antiche e potentemente resilienti (che, a quanto pare, non appartengono alla memoria dell’autrice), che costituivano la forza di attacco popolare degli anni ‘60 e ‘70.

<sup>26</sup> Ivi, 33. Questo vuol dire che questi partiti sono stati effettivamente capaci di “restituire al popolo la voce” che era stata loro confiscata, o solo di “presentarsi come” tali? La prima interpretazione non può essere scartata poiché, per frenare la loro ascensione, “è necessario riconoscere il nucleo democratico di gran parte delle richieste che esprimono” (Ivi, 38).

<sup>27</sup> Ivi, 28.

<sup>28</sup> Anche in questo caso il lettore francese si chiederà se in Francia non ci siano state, in questi trent’anni, grandi lotte significative, ancorate molto a sinistra, contro il neoliberalismo, dove si vivono governi battuti sui loro progetti di pensioni, di occupazione e di sicurezza sociale, come pure sul Trattato Europeo. Naturalmente si è trattato solo di vittorie provvisorie. Ma hanno messo in azione centinaia di migliaia di esseri politici investiti nel multiforme mondo dei sindacati, associazioni e altri coordinamenti e movimenti. Questo non lascia traccia?

altre parole, abbiamo vissuto “anni di apatia”, aspettando il momento del “risveglio politico” a venire<sup>29</sup>.

*Atto 3*: a partire dalla crisi del 2008, sorge il “momento populista”. La ragione di ciò risiede nel fatto che il sistema, una volta entrato in crisi, si ritrova ad affrontare la contestazione dei “movimenti anti-establishment tanto di destra quanto di sinistra”<sup>30</sup>. Diviene dunque impossibile il tentativo di rompere il “consenso”, di stabilire una nuova “frontiera”, che animi nuovamente l’antagonismo, “una frontiera tra il popolo e l’establishment politico”<sup>31</sup>. Chantal Mouffe ne coglie la manifestazione nei movimenti degli anni successivi, associati a *Syriza*, *Podemos*, *France Insoumise*, nelle occupazioni delle piazze (*Indignados*, *Occupy*, *Nuits Debout*, ecc.), e nella dinamica dei movimenti sociali. Sottolinea che il neoliberalismo colpisce più diffusamente di quanto non facesse prima il capitalismo. E, nella prospettiva populista, questo dato è da interpretare positivamente. Un aspetto positivo in una situazione preoccupante: potrebbe trattarsi di “un’*opportunità*” (corsivo mio, NdA) per la sinistra, nella in cui il numero di persone colpite dalle politiche neoliberali è ben più elevato dell’elettorato ‘tradizionale’<sup>32</sup>. Questa ondata populista è dunque, allo stesso tempo, diciamo, un “momento da cogliere”. Il malessere del popolo è suscitato, in un certo senso, dal cinismo della storia, una carta vincente per un’alternativa progressista<sup>33</sup>. Ma questo a condizione di estendere la “questione sociale” alle “differenti forme di subordinazione” affrontando l’insieme “dei problemi legati allo sfruttamento, alla dominazione o alla discriminazione”, *ibid.* Conclusione dell’autrice: bisogna che il populismo di sinistra prevalga sul populismo di destra. Poiché è questo, per “gli anni a venire [...] l’asse centrale del conflitto”<sup>34</sup>. Insomma, ai suoi occhi, la nostra salvezza può venire solo da un certo populismo, da una vittoria di sinistra in seno al populismo<sup>35</sup>...

Non rimprovererò alla “teorica politica”<sup>36</sup>, di focalizzarsi sul “momento”, sulla congiuntura; perché questo è il tempo della “politica”, che è quello dell’azione appropriata al momento. Ma come pensare questo momento

---

<sup>29</sup> Ivi, 34.

<sup>30</sup> Ivi, 17.

<sup>31</sup> Ivi, 33.

<sup>32</sup> Ivi, 89.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Ivi, 18.

<sup>35</sup> Di contro, se emerge che il populismo è a tutti gli effetti un’*impasse*, possiamo facilmente immaginare perché i poteri in vigore hanno lo scopo di dargli così tanta importanza...

<sup>36</sup> Ivi, 21.

se non collegando l'approccio congiunturale, da un lato, ad un'analisi di strutture sociali, economico-politiche, di più lunga durata, delle loro contraddizioni e tendenze immanenti, e, d'altra parte, alle loro interferenze con le configurazioni variabili del Sistema-mondo, punto nevralgico di rinnovamento periodico del caos delle congiunture e del corso delle periodicità? Siamo forse "esseri del momento"?

### 3.2. Restaurare un ordine normale, funzionale

Al centro dell'opera ritroviamo un gioco concettuale che Chantal Mouffe aveva iniziato a comporre non solo a partire da *Egemonia...*, ma anche attraverso un insieme di altri testi, soprattutto *Il paradosso democratico*<sup>37</sup>, *L'illusione del consenso*<sup>38</sup>, *Costruire un popolo*<sup>39</sup>. Immediatamente si impose la tematica del ritrovare una certa *normalità*. Per costruire il popolo a partire dalla ricostruzione della sinistra, ormai distorta nel suo compromesso centrista, conviene *ristabilire* un ordine *normale*, che rimarchi il limite tra una destra in cui si coalizzano le diverse forme di esercizio di dominio e una sinistra dove convergono le forze che spingono per l'emancipazione. Dunque vi è, tanto nell'ottica di Chantal Mouffe quanto in quella di Laclau, una scissione essenziale: la chiameremo il "Grande Antagonismo". Esso ha come estremi da una parte il Potere, connotato come quello della "casta" o "oligarchia" (i vertici della finanza e dell'apparato statale), dall'altra il Popolo. E lo scontro tra questi due estremi si svolge su di una scena politica che conviene "restaurare" - un termine ricorrente ed essenziale - sviluppando a sinistra un progetto egemonico, che unisca, con la messa in equivalenza di tutte le domande di uguaglianza, tutti i "gruppi sociali" subordinati alle forze dominanti.

A partire da ciò, le cose divengono più complicate, perché questa grande scissione tra dominanti e dominati, vagamente analoga a quella che può ritrovarsi nelle dottrine di Marx e Bourdieu (e anche d'altri), si interseca con un secondo argomento, frutto di dibattiti interni alla filosofia politica contemporanea. Chantal Mouffe prende ispirazione, tra gli altri, dalla teoria "liberal-democratica" di C.B. McPherson. In questa associazione vengono contingentemente a convergere due tradizioni, quella del liberalismo, centrato sulle libertà, proprietà privata e diritti dell'uomo, quella della democrazia, imperniata sull'uguaglianza e la sovranità popolare.

<sup>37</sup> Mouffe (2015).

<sup>38</sup> Mouffe (2016).

<sup>39</sup> Mouffe, Errejòn (2017).

Una filosofia *illuminata* non può evidentemente contrapporre queste due esigenze, di libertà e uguaglianza, ma piuttosto deve cercare di unirle. In fondo, questa spaccatura presenta una certa affinità con quanto emerge dal confronto di destra-sinistra. E Chantal Mouffe, memore della deriva della socialdemocrazia, non vorrebbe lasciarsi trascinare verso posizioni mollemente centriste, come quelle di Rawls o Habermas. È tuttavia attraverso una deviazione inattesa, ma che in fondo rimanda a un'idea piuttosto banale, che riesce ad uscire da questa difficoltà: si rivolge verso un teorico politico solforoso, Carl Schmitt, che sovverte questo pacifico spazio filosofico-politico avanzando la proposta che il "politico" sia, per essenza, conflittuale. Se il conflitto scompare, scompare lo spazio della politica. La coppia centrale non è dunque quella di uguaglianza/libertà, ma di amico/nemico. Questo incontro sembra aver operato come un vero e proprio battesimo del fuoco per Chantal Mouffe, che ora deve affrontare "il nemico". Se la cava elegantemente, e senza troppo sforzo, argomentando che riprende questa idea, ma all'interno del contesto delle nostre "società occidentali moderne", dove prevale la democrazia liberale. Non si tratterà dunque di nemici da eliminare, ma di avversari da combattere pur "rispettandoli". Si tratterà di combattere le "idee" dell'avversario, non di "distruggerlo", perché il confronto non deve "condurre alla guerra civile"<sup>40</sup>. In effetti era possibile pensarci. Ma da quel momento in poi si è lontani da Carl Schmitt e dalla sua teoria del "partigiano", che porta pure il fucile. È questo rovesciamento concettuale che Chantal Mouffe designa come la trasformazione dell'antagonismo in "agonismo". Siamo chiamati a un combattimento rispettoso. Che ne è di questo "combattimento"? Si svolge pacificamente nelle varie sfere della società, secondo tutta la gamma delle forme popolari di resistenza e di iniziativa. Ci si aspetta - va da sé - dalla "strategia" proposta dal populismo di sinistra che essa conduca alla vittoria elettorale. Ma, in questo contesto, bisognerà rispettare l'avversario, cioè dargli la possibilità di esprimersi e di organizzarsi politicamente. Il conflitto politico non può quindi concepirsi che nel quadro del "pluralismo", ormai concetto-chiave. Quale democratico oserebbe contraddirlo?

---

<sup>40</sup> Mouffe (2018, 129).

### 3.3. Il Grande Antagonismo nell'ottica del pluralismo e i segreti del palinsesto

Possiamo comunque chiederci che cosa sia, in termini di questo rimarchevole progresso concettuale, sul grande confronto tra il Popolo e il Potere, che rende ragione del populismo. Sembra che la questione sia semplicemente scomparsa. Perché il “pluralismo”, essendo l'elemento costitutivo della “democrazia liberale” - pluralismo dei partiti - si intende come dispositivo funzionale<sup>41</sup> a partire dal quale devono regolarsi tutti i conflitti, sociali, etnici, culturali e altri – è in altre parole il minimo che ci si aspetta da esso. Questo significa che è attraverso le stesse procedure, da cui il termine è *parlamentare*, che andranno affrontati il “Grande Antagonismo” e “l'antagonismo diverso” – chiamiamolo così –, dove il primo oppone il Potere al Popolo, e il secondo riguarda le molteplici contraddizioni che possono ritrovarsi in seno ad una società. Da questo allineamento generale su un piano agonistico consegue un vero e proprio miracolo: il Grande Antagonismo si è meramente e semplicemente dissolto nella diversità. Ovviamente, l'esercizio dall'alto del potere, quello della “casta”, è sempre presente. Ma Chantal Mouffe, essendo teorica “della politica” non ha altro da aggiungere. Perché “la teoria della politica”, in quanto elaborata nel puro registro della politica, non dispone di concetti appropriati all'analisi delle

---

<sup>41</sup> Nel *Paradosso democratico*, Chantal Mouffe sviluppa l'idea che “una democrazia che funziona bene (corsivo mio, NdA) richieda uno scontro vigoroso tra posizioni politiche democratiche”, cioè tra “forme” politiche concorrenti, associato a “valori” e a “passioni” diverse. È in questo spirito funzionalista che può scrivere che i partiti “forniscono i marcatori simbolici che permettono agli individui di situarsi nel mondo sociale e di dare un senso a ciò che vivono”. Ma in “questi ultimi anni” essi hanno “perso la loro capacità di svolgere un ruolo simbolico”. “È (dunque) urgente *ripristinare* (corsivo mio, NdA) la dinamica agonistica costitutiva di una vibrante democrazia”, pp. 84-85. Il rimedio non è abolire la rappresentanza, ma rendere le istituzioni più rappresentative. Questo è lo scopo di una strategia populista di sinistra”, p. 86... Eppure questo è molto strano, presentandosi come discorso critico. Che “il popolo” debba darsi delle organizzazioni politiche proprie a “rappresentarlo”, senza dubbio, con riserva del senso che si può dare a questi diversi termini. Ma si può credere che “i partiti” avrebbero la funzione (il “ruolo”, scrive) di permettere agli individui di capire come “si collocano” nella società e di “dare un senso” alla loro vita? Sembrerebbe piuttosto, al contrario di un funzionalismo che attribuisce loro un tale “ruolo”, che le organizzazioni politiche di destra e di centro hanno tipicamente l'obiettivo di accicare sul loro posto nel mondo e su ciò che è il corso del mondo - la luce rimanente da fare su quelli che si classe a sinistra. Chantal Mouffe, che ha opinioni di sinistra, considera le luci della destra piuttosto ingannevoli. Lavora quindi sullo sconfiggere la destra. Ma, ai suoi occhi, quest'obiettivo è indissociabile da un altro, più essenziale: la (*ri*) costruzione di una “frontiera” tra la sinistra e la destra, che assicuri, tra i partiti che vi partecipano, al contempo il confronto antagonistico e la coesistenza pacifica.

società: essa non può fare altro che trasporre il *conflitto sociale* – un tempo considerato come una “lotta di classe”, in cui il meccanismo dello sfruttamento si conclude con un accumulo all’infinito nelle mani di una piccolissima minoranza dagli interessi ciechi, a rischio della vita delle persone e della sopravvivenza della natura – in uno scontro politico tra progetti pacifici opposti. Su questa scena politica, infatti, dove noi siamo chiamati a combatterlo, il Potere dei dominanti si propone, adornato nella sua toga, come un “Progetto”. Un progetto-in-atto, naturalmente, ma del quale la messa in opera si analizza come un *processo politico* al quale prendono parte tutti coloro che lo condividono: i partigiani della destra, su tutti i livelli. L’Avversario del popolo, il Potere dall’alto, si trasforma in un avversario che è la destra, nella quale vengono annoverati tutti coloro che la sostengono. Il conflitto tra “Loro e Noi” si placa diventando una questione “tra noi”, partigiani della destra contro partigiani della sinistra. Questa sarebbe almeno, agli occhi di Chantal Mouffe, la situazione normale, quella che bisogna ristabilire nel “restaurare la frontiera” tra “Loro e Noi”.

Se la scomparsa del Grande Antagonismo nel cappello della maga passa inosservata, è perché questa mette in opera un ingegnoso stratagemma, che consiste nel sovrapporre vari strati di formulazioni teoriche, più o meno fuse tra loro, alla maniera di un palinsesto, in modo tale che spesso, dopo lettura e rilettura, è difficile sapere di cosa si tratta. La sua tesi ispiratrice, orgogliosamente enunciata, di una vera e propria bravata contro i liberali, è che esiste una politica solo attraverso il conflitto. Ma ci parla di conflitto tra i gruppi in generale? Tra il popolo e il potere? Tra la destra e la sinistra? All’interno di ogni comunità? Dell’insormontabile “tensione” tra valori liberali e valori democratici? Tra libertà e uguaglianza? Il lettore ha spesso motivo di esitare, poiché queste diverse coppie sono evocate negli stessi termini: quelli di “tensione”, “confronto”, “conciliazione”, “conflictualità”, “coesistenza” tra elementi opposti. In realtà, non ha nulla di cui preoccuparsi: si tratta, in totale, di tutto questo insieme. Una catena di equivalenze, in qualche modo. È qui, del resto, ciò che costituisce il fascino “filosofico” dell’opera insieme alla sua apparente facilità, che tiene all’onda del discorso (rispondendo alla “vaghezza”, di cui Laclau fa il segno della politica) - almeno non ci siamo messi in testa di sapere come funziona questa sapiente scrittura politica. Perché allora inizia il rompicapo.

Laddove Laclau risolve i problemi della politica attraverso la *retorica*, sostenendo che il sociale stesso era retorico, Mouffe li risolverà con la politica, attenendosi a sostenere che tutto è politico, dato che l’ordine sociale è costituito da “progetti” avversari. Chi potrebbe infatti negare che la destra e la sinistra si presentano classicamente come due grandi progetti opposti,

che si declinano in microprogetti riguardanti tutti i punti di attrito che interessano le diverse categorie sociali? Dovrebbe tuttavia apparire che “il politico”, così concepito, si trova chiuso nel suo discorso. Certo, è vero che le contraddizioni sociali possono essere risolte solo per via politica. Ma ciò non significa che possano essere pensati a partire dalla politica. Ora, per analizzare il reale, Chantal Mouffe, teorica del politico, non dispone di altri concetti che quelli della filosofia politica. È a partire dalle “richieste di uguaglianza” (di cui anche Laclau fa il suo “punto di partenza”) che la sua empatia democratica gli farà scoprire le disuguaglianze, atte a trasformarsi nella “subordinazione” - un concetto denominatore-comune che le sussume tutte svuotandole della loro propria importanza (così l'*espoliazione*, ridotta a una subordinazione, cessa di essere il principio di accumulazione del capitale). La sua indagine si limiterà all'esame di queste “domande democratiche” e il suo obiettivo alla ricerca delle loro convergenze. L'analisi dei discorsi fungerà da analisi sociopolitica. A questo si deve obiettare che i rapporti sociali danno luogo a pratiche che, essendo dotate di senso, sono indissolubilmente materiali e “discorsive”, ma che non sono per questo solubili in questa discorsività. Bisognerà certamente fare in modo che questi discorsi, diversamente sovradeterminati, si incontrino in progetti comuni. Ma ciò non è affatto possibile *se non a partire dall'esame dei rapporti sociali stessi*. Perché possiamo immaginare che si possa proporre una teoria politica che non si riferisca ad una teoria della società? E che cosa ne è di ciò effettivamente nel pensiero di Chantal Mouffe?

### 3.4. L'ordine sociale come pura contingenza

Gli elementi fondamentali sono pronunciati ne *Il Paradosso politico* e *L'illusione del consenso*. Io mi concentrerò sull'ultima opera, *Per un populismo di sinistra*, e in particolare sulla sua “Appendice teorica”, che ne ripropone le principali formulazioni, canoniche in un certo senso. Vi ritroviamo, abbozzate a grandi linee, le sue componenti complementari “dell'ordine sociale” e “dell'agente sociale”. Cominciamo dal primo.

Mouffe e Laclau sottolineano, come abbiamo visto, che il loro proposito non è una dottrina, ma una “strategia”: loro si occupano specificatamente di una “pratica politica”. Tuttavia non possono proporre una pratica se non in riferimento a una certa teoria. In questo senso parlano di una “ontologia” sociale, un concetto dalla tradizione colta. Ma utilizzano anche altri termini, più comuni, dal senso più ampio, come quelli di “problematica”, di “paradigma” o di “filosofia”, che esprimono così adeguatamente

il loro pensiero. L'appellativo "ontologico", pertanto, manifesta al meglio l'alta ambizione che è la loro: quella di aprire una pagina nuova nella storia della teoria sociale e politica. Più tematiche vi si ritrovano strettamente associate. L'idea che la società sia strutturata come un linguaggio. L'idea che il linguaggio sia formatore della società. l'idea che questo linguaggio formatore sia di natura politica. L'idea che il linguaggio sia un agire; e che l'agire politico sia un agire discorsivo. Ma questi diversi enunciati sono da leggere alla luce del primo: la società è strutturata come un linguaggio<sup>42</sup>. È proprio così che lo intende qui Chantal Mouffe: "Il popolo" stesso è da intendere come un fatto di linguaggio. Il popolo, certo, esiste come fatto empirico, ma questo empirismo è estraneo all'ontologia politica qui considerata: "una strategia populista di sinistra è determinata da un approccio anti-essenzialista a partire dal quale il 'popolo' non è un referente empirico, ma una costruzione politica discorsiva. Il "popolo" non esiste prima dell'atto performativo che gli dà vita e non può essere conosciuto attraverso categorie sociologiche"<sup>43</sup>. Evidentemente, questa tematica non si afferma in un deserto, ma sulla scena di un teatro teorico-politico in cui si oppone ad altre. Non è necessario essere un gran chierico per capire che si tratta qui di sbarazzarsi del "materialismo storico"<sup>44</sup>. Passiamo infatti in tutt'altra "ontologia"<sup>45</sup>. "L'intero ordine sociale è l'articolazione temporanea e precaria di pratiche egemoniche che hanno come scopo stabilire un ordine in una situazione di contingenza"<sup>46</sup>. L'ordine sociale è fatto da "pratiche sedimentate", questa sedimentazione "che nasconde l'atto originario dell'istituzione politica contingente". Tutto non è dunque che contingenza: le *pratiche* sociali proprio come le *situazioni* in cui esse introducono l'ordine costitutivo di una società. quest'ordine, certamente, ci permette di superare la mera contingenza, dato che tra gli elementi che esso articola esiste una relazione "ordinata"...Ma non vi è alcuna "oggettività più profonda

---

<sup>42</sup> Nella Prefazione ad *Egemonia e strategia socialista*, gli autori mettono in evidenza una "ontologia" nuova: "una concezione del sociale considerato come spazio discorsivo" (Ivi, 22). Per loro, la "materialità" del discorso si declina in pratica e in istituzioni; ma sono proprio "i discorsi che costituiscono la struttura sociale" (Ivi, 26).

<sup>43</sup> Mouffe (2018, 91).

<sup>44</sup> È notevole che gli autori non facciano mai il minimo uso del *Capitale*.

<sup>45</sup> Vedi *Egemonia...* p. 270 sq., a proposito "dell'istituzione del sociale". Si deve capire che il "sociale" è politicamente istituito. Nell'illusione del consenso, la figura sembra sdoppiarsi poiché vi si legge: "La frontiera tra il sociale e il politico è intrinsecamente instabile; essa esige costanti spostamenti e incessanti negoziati tra le parti sociali" pag. 31.

<sup>46</sup> Mouffe (2018, 124).

che sarà esteriore alle pratiche che l'hanno fatto nascere". Non vi è alcun "fondamento razionale ultimo"<sup>47</sup>.

Interrogiamo comunque quest'ultima proposizione. Immaginiamo che un capitalista, installato in un vecchio bacino tessile, abbia scoperto che le sue imprese sono ancora sfruttabili, ma che potrà trarre più profitto altrove. Le chiude e spedisce il materiale un migliaio di chilometri più ad est, dove la manodopera è più a buon mercato. Che senso dare alla formula secondo cui non c'è "alcun fondamento razionale ultimo" all'ordine sociale, in cui interviene un tale fatto diverso, né a una tale pratica? Di quale "fondamento razionale" può trattarsi qui? E perché dovrebbe essere "ultimo"? In realtà, ciò che si manifesta qui è una razionalità: una "logica sociale", reale e vincolante, propria dell'ordine concorrenziale capitalistico, che obbliga ogni concorrente, con il rischio di scomparire, a massimizzare il proprio profitto, a prescindere dalle conseguenze sociali o ambientali. Questa razionalità non è "ultima". Si può pensare che possa essere abolita. Ma da questa idea, Chantal Mouffe, in virtù dell'ontologia che le è propria, crede di poter dedurre che tutto il "sociale" non sarebbe che un dispiegamento di pratiche egemoniche, che "esprime sempre una configurazione particolare di rapporti di potere". Lascia fuori dal suo campo la questione di sapere con quale meccanismo sociale si verifica un tale accumulo di potere, che rende concepibili tali progetti e possibili tali pratiche. Distoglie il suo sguardo da questo "ordine sociale" inintenzionale - che cercano di stabilire sociologi, antropologi, storici, giuristi, ecc. - nell'ambito del quale si svolgono atti intenzionali. Nel suo approccio, c'è semplicemente il potere capitalista, un potere che sarebbe "istituito" dai capitalisti, agendo attraverso "atti originari". Di conseguenza, "ogni ordine esistente può essere contestato mediante pratiche contro-egemoniche" antagoniste<sup>48</sup>. Insomma, siamo tra agenti umani: ciò che alcuni hanno fatto, altri possono disfarlo. Ancora una volta, bisognava pensarci. In un approccio "materialista", le cose sono prese in modo del tutto diverso. Certo, le strutture sociali non esistono al di fuori delle pratiche che le ricostituiscono in ogni istante: questo è l'*abc* di ogni teoria della riproduzione, marxista o altra. Ma queste pratiche sono esse stesse inintelligibili al di fuori delle strutture che conferiscono loro la propria logica. Le pratiche sono indissociabili dal linguaggio in cui si danno, mentre le strutture sono

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> "Le cose potrebbero sempre essere altrimenti da quelle che sono; di conseguenza l'intero ordine riposa sull'esclusione di altre possibilità" (2016, 31). Certamente, ma vi sono delle logiche sociali che si impongono agli individui, vi sono delle tendenze storiche che fanno sì che le cose potrebbero di certo cambiare, ma non in qualsiasi modo.

mute. E tutto il lavoro concettuale, necessario per avvicinare il reale, consiste proprio nel cercare come si connettono i due termini: lo strutturale ed il discorsivo. Ma, per Chantal Mouffe, “l’ordine sociale” nasce da pratiche politiche. Fuori-terra, in qualche modo. Il suolo è proprio lì, evocato, invocato, presupposto. Perché c’è naturalmente il neoliberalismo. Ma non fa parte dell’argomento trattato, che è rigorosamente politico. Il rapporto di classe, così come il rapporto di genere o di “razza”, appaiono solo sotto forma di “domande sociali”, alle quali danno luogo. In tali condizioni, esso rischia fortemente di trovarsi dotato soltanto di un valore “ontologico” minimo<sup>49</sup>.

### **3.5. “L’agente sociale” come puro produttore di identità**

Passiamo ora, alle pagine 125-126: da “l’ordine sociale” a “l’agente sociale”, ovvero al “soggetto”. Agli occhi di Chantal Mouffe, l’identità dell’agente sociale non rinvia a una struttura sociale, né al suo posto in una struttura sociale, ma alle “posizioni del soggetto” che sono le sue e alle “intersezioni” che si stabiliscono tra quelle. L’agente sociale “è costituito da un insieme di ‘posizioni discorsive’”, che non rinviano a un “sistema chiuso”<sup>50</sup>.

L’identità del soggetto è il prodotto delle sue molteplici “identificazioni”. In qualità di filosofa politica, Chantal Mouffe non sembra preoccupa-

---

<sup>49</sup> Si noterà innanzitutto che il Grande Antagonismo tra il Popolo e il Potere fa malgrado tutto della resistenza comune, disegnando al fondo una sorta di ontologia generica, a ogni società in cui i dominati affrontano un potere dominante. È in questo senso che Laclau evoca, in termini quasi freudiani, la “scena originale” (intendiamo “originale”), dove si vede la massa dei portatori di “richieste insoddisfatte” di fronte a “un potere che resta sordo a queste richieste”. “Il populismo, scrive ancora Laclau, *esige* (corsivo mio, NdA) la divisione dicotomica della società in due campi”: “il campo popolare”, che pretende di “essere il tutto”, e l’altro, designato come quello del “potere”. In totale, Laclau e Mouffe prendono a turno due registri, quello dell’eterno politico e quello del momento populista. Ma l’eternismo e il momentismo, uno che rappresenta l’universale e l’altro il singolare, cospirano nel respingimento del particolare, cioè delle specificità della società moderna, delle sue strutture di classe e della configurazione Sistema-mondo, che riformano sia il rapporto patriarcale che il profilo dei “razzismi”. Questa formulazione proclamativa, quasi prometeica, del gesto populista, che “esige” che si divida la società in due parti, fa dimenticare che questa divisione esiste già. La riduzione del grande antagonismo al registro del “politico” alimenta un’indifferenza alla natura “oggettiva” dell’ordine sociale considerato: una riduzione di ciò che è richiesto. Un’ontologia secondo cui la società è strutturata come un linguaggio.

<sup>50</sup> La Mouffe mira apparentemente con ciò ad un approccio ispirato a Marx, in cui è noto che contrappone “l’in sé”, posizione “oggettiva” in una struttura sociale, al “per sé” delle “identificazioni” dei soggetti interessati, impegnando così del resto la critica della coppia oggettiva/soggettiva.

ta dalla complessità sociale che dà luogo a questa pluralità di discorsi che interferiscono nella singolarità di un soggetto individuale: ai suoi occhi è la “posizione discorsiva” che definisce “l’identità del soggetto”. La riflessione che ci propone non sottolinea la *teoria sociale*, ma una *teoria politica* nella sua purezza, una disciplina specifica che scruta i soggetti e i loro discorsi. *L’analisi dei discorsi ha luogo da un’analisi delle realtà sociali*. L’agente sociale concreto, infatti, “si costruisce attraverso una molteplicità di discorsi, tra i quali non esiste alcun rapporto di necessità, ma un movimento costante di sopra-determinazione e di dislocamento. La Mouffe aggiunge che è ciò che “rende possibile l’apparire di effetti totalizzanti”. In altri termini, non sono i rapporti sociali che si sopra-determinano e si inter-determinano tra loro, ma i discorsi.

Se dunque si vuole comprendere la condizione e le pratiche delle giovani africane che si occupano, in nero, dei bambini dei nostri quartieri privilegiati, la cosa che agli occhi di Chantal Mouffe è da considerare non è un insieme di rapporti sociali come quelli di classe, di sesso, di nazione e di età (in interferenza e inter-determinazione classe-razza-sesso), ma la loro coscienza di sé: i loro, presunti, discorsi. È questo ciò in cui consisterebbe il luogo delle interferenze dove le identità si sopra-determinano, il possibile luogo dell’“effetto totalizzate” tra le diverse istanze. L’autrice aggiunge, è vero, che questo non si verifica se non in “campo definito da frontiere aperte e determinate”. L’affermazione è oscura. Tentiamo di vederci più chiaramente. Si sarebbe potuto pensare che questo “campo definito”, in cui i discorsi “si determinano” e “si totalizzano”, è costituito da un “insieme di rapporti sociali” (essere giovane, donna, proveniente dalle colonie, donna di servizio) che sono tutt’altre cose rispetto ai *rapporti di linguaggio* ai quali essi danno luogo. Ma il quadro dell’analisi che ci viene proposto è quello di un “campo politico”, nella sua specificità orchestrale: un campo puro di posizioni discorsive nel quale si affermano dei soggetti.

Ciò che in definitiva manca a Chantal Mouffe - lo possiamo percepire - è il concetto stesso di “rapporto sociale”, nel senso di relazioni che gli individui intrattengono tra loro in funzione della loro posizione nei rapporti “strutturali” (qui nel senso largo del termine) di classe, di genere, di nazione, di territorio, ecc. Un *rapporto sociale* non è riducibile al *discorso* al quale esso dà luogo, il quale non è che un elemento di questo “rapporto”. L’identificazione militante di queste giovani africane nel corso di una lotta vittoriosa, che avrà fatto muovere in qualche modo i rapporti sociali, cambierà certamente alcune cose per la loro identità e la loro esistenza, che saranno arricchite dal favore di nuove solidarietà. Le loro esistenze saranno state per qualche tempo trasfigurate, e può darsi marchiate per sempre. Ma

le “oggettività più profonde”, di classe, di sesso e di nazione, in breve di “razza”, che compongono lo spazio dei problemi da risolvere, resteranno potentemente all’opera.

Non si può pensare di trasformarle se non assumendole nell’unità “oggettiva” che esse formano tra loro. Questo è ciò che rimane al di fuori della teoria dell’autore.

I vari rapporti sociali di genere, di classe o di nazione, implicati in questo pluralismo dell’identità sono in costante scarto fra loro. L’invenzione della pillola anticoncezionale ha segnato la storia del genere, non quella dei rapporti di classe. Ha modificato le “intersezioni”, le “sovradeterminazioni”, tra genere e classe. La donna, padrona della sua sessualità, ottiene forse un migliore rapporto con l’occupazione, da cui emergerà un’identità più combattiva. I discorsi d’identità devono così essere essi stessi riferiti alla variazione degli incroci tra i rapporti sociali di classe e di sesso in cui sono coinvolti, ma non ne forniscono “l’ontologia”. Nel suo discorso politico, Chantal Mouffe riduce metodologicamente i rapporti sociali a rapporti discorsivi - idealismo metodologico. Certo, l’obiettivo di emancipazione implica che questi discorsi eterogenei si incontrano in progetti comuni. Ma ciò è possibile proprio a partire dall’esame dei rapporti sociali stessi, la cui eterogeneità si ritrova in quella dei discorsi, delle identità, delle “domande”, ecc. In mancanza di ciò, ognuno di questi discorsi, “classista”, “femminista”, ecc. rischia fortemente di compiacersi in se stesso.

Chantal Mouffe sottolinea che l’identità di un tale soggetto, molteplice e contraddittoria, è “sempre contingente, precaria, temporaneamente fissata all’intersezione di questi discorsi e dipendente da forme particolari di identificazione”<sup>51</sup>, in preda a una “non fissità essenziale”<sup>52</sup>. Certamente. Ma vi sono tutte le ragioni di pensare che questa precarietà, questa stessa discontinuità, delle identità possa essere riferita a una dinamica strutturale, alle mutazioni tecnologiche e anche alle crisi che ne conseguono, ai cambiamenti dei rapporti di forza tra nazioni e territori, ecc. In breve, a una rivoluzione dei rapporti sociali. Quando il quadro dell’industria mineraria o l’agricoltura delle foreste si ritrovano nella precarietà dell’“auto-imprenditore”, molte cose cambiano “nella loro mente”. Mouffe lo ammette senza dubbio. Ai suoi occhi, pertanto, non è nella “oggettività” del mondo sociale che occorrerà cercare le condizioni della convergenza tra le esigenze eterogenee inerenti a queste diverse identità, ma in un linguaggio appropriato, in un “vocabolario” che le orienti “verso obiettivi egualitari”<sup>53</sup> che

<sup>51</sup> Mouffe (2018, 125).

<sup>52</sup> Ivi, 126.

<sup>53</sup> Ivi, 38.

le articola, le fa comunicare. Da qui l'elogio della seduzione. "Un progetto di radicalizzazione della democrazia potrebbe (...) sedurre elettori che fino ad allora non si erano identificati alla sinistra"<sup>54</sup>. Così come "un progetto ecologico ambizioso potrebbe sedurre alcune categorie che aderiscono attivamente al blocco egemonico neoliberale"<sup>55</sup>. In lei, come in Laclau, la teoria politica culmina in teoria della comunicazione, e la politica in retorica.

### 3.6. La mobilitazione degli affetti, il leader e la nazione

Pertanto sono proprio i "rapporti sociali" stessi che bisogna trasformare, sostiene la Mouffe. E ciò presuppone che si analizzino le strutture che li costituiscono, le loro tendenze storiche, i rapporti di forza si delineano nella congiuntura. Ora, Chantal Mouffe, filosofa politica, non presenta nulla del genere nel suo programma. Infatti, per lei, "l'ordine sociale" non è costituito che da progetti antagonisti, che si elaborano in un contesto, il quale non è altro che il risultato sedimentato della messa in opera di progetti antecedenti: non vi è alcuna "oggettività più profonda"<sup>56</sup>. Ecco ciò che potremmo chiamare un'audace "scelta filosofica". Tuttavia è necessario chiedersi come i capitalisti possano essere in grado di accumulare una tale potenza, che permette loro di alimentare tali progetti, attraverso quali processi possa costituirsi una tale concentrazione del potere economico e politico. Lo stesso per "l'oligarchia" dell'Apparato Statale. Altrettanto per le strutture del patriarcato, la configurazione del Sistema-mondo. E per l'intreccio di tutte queste forme sociali. Le "teorie" a disposizione sono senza dubbio manchevoli; ma le teorie politiche dovrebbero essere, in primo luogo, impegnate sui cantieri della loro ristrutturazione e ricostruzione. Per apprezzare dei "progetti", non bisogna cercare di capire che cosa ne è delle forze sociali che li espongono e dei fattori che li fanno sorgere e li saldano tra loro? Chantal Mouffe *tratta la politica a partire dalla politica*. In nessun momento si interroga sulle condizioni strutturali di questi fenomeni: rinvia all'esperienza vissuta, e più specificatamente agli affetti.

Possiamo infatti convenire che le "le identità politiche" debbano essere comprese come delle "cristallizzazioni di affetti", che "alimentano il motore dell'azione politica"<sup>57</sup>. E ciò che "è essenziale riconoscere è il ruolo di questa energia libidica, il fatto che questa sia plasmabile e che può essere

---

<sup>54</sup> Ivi, 89.

<sup>55</sup> Ivi, 90.

<sup>56</sup> Mouffe (2018, 124).

<sup>57</sup> Ivi, 107.

orientata in numerose direzioni, producendo così effetti diversi”.<sup>58</sup> Per illustrare quest’idea, l’autrice riprende Spinoza, Freud, Wittgenstein, Rorty e altri filosofi meno celebri. Ne conclude che bisogna cercare di “mobilitare l’energia affettiva inserendola in pratiche discorsive che comportino un’identificazione con una rappresentanza democratica egualitaria” - ancora una volta, bisognava pensarci. Parte, lo vediamo, da asserzioni antropologiche generali, essenziali al programma di ogni teoria politica: gli affetti sono altra cosa rispetto agli interessi o alle inclinazioni. E lei ne propone una mobilitazione “progressista”, secondo il termine che lei stessa preferisce. Bisogna ancora, se si vuole giudicare questa operazione mobilizzatrice, interessarsi alle “oggettività profonde” che questi affetti manifestano, a meno che essi non le nascondano. Non è sufficiente comprendere gli affetti, bisogna cercare di *spiegarli*, altrimenti si rischia di non comprendere nulla<sup>59</sup>.

Avendo intrapreso, da parte sua, la “svolta affettiva”, Mouffe si permette di mettere in guardia nei confronti delle “persone di estrema sinistra che si danno per missione di far prendere coscienza alla gente della verità della loro situazione”. Perché “invece di designare l’avversario in un modo che permetterebbe di identificarlo, ricorrono a categorie astratte come quella di capitalismo, e non riescono quindi a mobilitare la dimensione affettiva che spinge sempre un popolo ad agire politicamente”<sup>60</sup>. Ah, il popolo coraggioso! Il populismo di sinistra intende così creare “un regime nuovo di desideri e di affetti”, “raggiungere gli affetti”, partendo dai “problemi che le persone incontrano nella loro vita quotidiana”<sup>61</sup>. Si dà il compito di riformare i loro affetti nel senso spinozista della gioia: di “offrire loro una visione del futuro che dia loro la speranza piuttosto che limitarsi al registro della denuncia”<sup>62</sup>. Insomma, il popolo non è pronto per l’analisi critica. Parliamogli piuttosto del domani che canta.

Non ci si stupirà che, in queste condizioni, anche Chantal Mouffe abbia bisogno del grande leader. “Per creare una volontà collettiva a partire da richieste eterogenee – scriveva in *Costruire il popolo*<sup>63</sup> – occorre un personaggio che possa rappresentare la loro unità, credo quindi che non ci

<sup>58</sup> Ivi, 106.

<sup>59</sup> Mi permetto di fare riferimento a un libro scritto parallelamente a questo, *Per un’economia politica del comune del popolo*, in particolare al §633 *Concetti e affetti della Nazione-mondo*. Da pubblicare nel 2022. Rispetto al presente saggio, si tratta, in un certo senso, dell’opera di riferimento.

<sup>60</sup> Mouffe (2018, 77).

<sup>61</sup> Ivi, 110.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Mouffe, Errejòn (2017, 169).

possa essere un momento populista senza leader”. Aggiunge ora che non ci sono grandi movimenti politici “che non abbiano conosciuto un capo”, e che “non c’è ragione di assimilare una leadership forte all’autoritarismo. Tutto dipende dal tipo di relazioni stabilite tra il leader e il popolo”. Che sia possibile rappresentarsi come “*primus inter pares*”<sup>64</sup>. Ma non è forse compito del popolo stesso, in ciascuna delle sue componenti, “costruire l’equivalenza”? Non spetta forse agli ecologisti scoprire che non sono affatto ecologisti se la loro esigenza non porta nello stesso tempo il “sociale”, il femminismo, l’antirazzismo... come le femministe, i sindacalisti, ecc., fare lo stesso sulla loro nicchia? A meno che non si debba piuttosto contare sui “legami affettivi che uniscono un popolo ad un capo carismatico”<sup>65</sup>.

Il punto che rimane oscuro in questo progetto di riforma degli affetti è il riferimento alla nazione. Chantal Mouffe sottolinea assai giustamente che, se “la nazione” è centrale nella politica, ciò è a doppio titolo. Da una parte, perché essa costituisce “un luogo di esercizio maggiore della democrazia e della sovranità popolare”. Dall’altra, perché essa è un luogo decisivo per “l’investimento libidico”<sup>66</sup>. La nazione non può dunque essere abbandonata né ai fautori della mondializzazione neoliberale, né al populismo di destra. Ne deriva che bisogna offrire a questi affetti un esito positivo, “mobilitandoli attorno ad un’identificazione patriottica che trae il meglio e gli aspetti più egualitari della tradizione nazionale”<sup>67</sup>. Cerchiamo dunque di essere “patrioti”. Stendiamo i nostri stendardi. Chi oserà schierarsi contro di noi? A partire da ciò, tuttavia, resta ancora da sapere che cosa ne è di questa relazione privilegiata tra l’affetto e la nazione. Questa meravigliosa coincidenza non è allo stesso tempo una relazione pericolosa? Il luogo segreto del più prodigioso respingimento che pesa sul “politico”? Questa intima relazione affetto/nazione lascia emergere - ma ciò non sembra colpire Chantal Mouffe - che l’alto luogo dell’affetto non si colloca nella “relazione avversa” popolo/oligarchia in seno alla nazione, ma nella relazione compatriota/straniera tra le nazioni, la quale è sempre suscettibile di virare verso una “relazione antagonistica” amico/nemico.

Si tratterà soprattutto di cogliere insieme le modalità dell’interferenza tra queste due “relazioni” popolari disperate, l’una all’oligarchia, l’altra all’estero. Il “politico” fa infatti girare a riccio l’avversario e il nemico, l’amico nazionale e il nemico straniero. Un teatro di ombre e di luce. Non basta dichiarare che la dottrina, “democratica e liberale”, che esponiamo,

<sup>64</sup> Mouffe (2018, 102).

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Ivi, 103.

<sup>67</sup> Ivi, 104.

“sostituisce il nemico con l’avversario”, secondo l’espressione che ritorna come ritornello. Per esserne certi, bisognerebbe interessarsi ad un altro tipo di “obiettività più profonda”, che fa corpo con le identità alle quali dà luogo, ma non si dissolve in esse. Per collegare l’affetto all’idea, occorre in questo caso confrontarsi con una materialità oscura: quella di questa terra materna che i suoi occupanti difendono con le armi e con vari altri mezzi. Amiamo questa terra, perché è “nostra”. Questa terra è nostra: questa è almeno la pretesa che si dichiara in ogni affermazione nazionale-statale. Il pensiero critico non deve quindi prendere in considerazione soltanto l’appropriazione e il controllo dei mezzi di produzione e di scambio da parte di una classe, o di una “oligarchia”, ma altrettanto l’appropriazione esclusiva di un territorio da parte di una comunità auto definita. È questa l’altra configurazione primaria dell’ordine sociale moderno, che non è quella della struttura di classe, ma quella del Sistema-mondo, anch’essa è ben reale, da cui nasce un altro “Loro e Noi”. E anche lei si scopre per quello che è solo per la deviazione, austera, del concetto. L’autrice, da parte sua, si accontenta di fare dello Stato-nazione il terreno sul quale una comunità si propone di costruire una democrazia radicale.

### **3.7. La negoziazione tra libertà e uguaglianza**

In ogni caso, il filo conduttore dell’intervento di Chantal Mouffe è la sua trama filosofico-politica segnata dalla volontà di associare i valori di libertà, che si suppone siano portati dal liberalismo, e i valori di uguaglianza portati dalla democrazia<sup>68</sup>. Dal momento in cui scrive che un “ordine sociale” è strutturato da “rapporti di potere” che si istituiscono attraverso dei “progetti egemonici opposti”, i quali si confrontano nello “spazio pubblico”<sup>69</sup>, ella si situa, a dispetto dei suoi dinieghi, sul medesimo terreno di Haber-

---

<sup>68</sup> Essa si appella ad un “riformismo rivoluzionario”, respingendo contemporaneamente “il riformismo sterile dei social-liberali che alla fine cercano solo un’alternanza tra partiti di governo”, p. 72, e “la convinzione di alcune persone di sinistra (sic) secondo cui l’istituzione di una società più giusta esige di abbandonare le istituzioni politiche liberali (...)” pag. 63. Si circonda così opportunamente, nella messa in scena concettuale che ci propone, di due accolti atti a valorizzare il ruolo che le è proprio al centro dello spettacolo: da un lato il “teorico liberale democratico”, che sogna la “riconciliazione” generale, e, dall’altro, “l’estrema sinistra”, il cui obiettivo è “l’eliminazione” dell’avversario capitalista, “nemico da distruggere”, p. 128. L’ambizione del populismo di sinistra non è di annullare il conflitto, ma di pacificarlo: di “disinnescare l’antagonismo che esiste sempre potenzialmente nei rapporti umani (sottolineo) per rendere possibile la convivenza umana”. La pace, dunque, anche nelle famiglie.

<sup>69</sup> Mouffe (2018, 130).

mas: quello dei rapporti politici “comunicazionali”. L’agire comunicazionale, e ciò che lo definisce, non può avanzare delle “verità” (supposte) senza riferirsi allo stesso tempo a dei “valori” (presunti) e senza impegno nei loro riguardi. È proprio ciò che intende Chantal Mouffe; non vi “democrazia” senza “lealtà ai valori etici o politici che costituiscono i suoi principi di legittimità e alle istituzioni in cui essi si iscrivono”<sup>70</sup>. E ciò che emerge dalla “messa in scena attraverso un confronto regolato da procedure accettate dagli avversari”<sup>71</sup>, che Chantal Mouffe invoca, in una formulazione che è tipicamente quella di Habermas. Tuttavia con questa differenza: mentre lui argomenta sul modo “controfattuale”, lei prende la cosa come acquisita... almeno nel principio. Certo, “il problema delle società democratiche moderne era (...) che i loro principi fondanti di libertà e di uguaglianza non erano applicati per tutti”. Ma queste “risorse simboliche della tradizione democratica” “continuano a svolgere un ruolo decisivo nell’immaginario politico delle nostre società”<sup>72</sup>.

Chantal Mouffe tocca qui un punto sicuramente essenziale. Ma, per chiarirlo, occorrerebbe un’analisi (una teoria) delle relazioni tra il discorso, che si alimenta all’immaginario, e il strutturale, qui riportato al gioco dei “progetti antagonisti” presentati come la realtà sociale ultima. Ciò che occorre spiegare è in quale modo la società moderna, classista e patriarcale, compenetrata da disuguaglianza e illibertà, produce specificamente questo discorso pubblico di uguaglianza di libertà, espressione di un sentimento comune, di un “pregiudizio popolare”, come dice Marx a questo proposito<sup>73</sup>, da cui nessun pretendente può allontanarsi senza alcun rischio.

Non essendo concettualmente riferito alla moderna struttura sociale, con le sue contraddizioni e dinamiche, questo “immaginario-simbolico” di cui parlano Laclau e Mouffe, galleggia in qualche modo in aria. Non si riesce così a discernere quale sia il suo potenziale di emancipazione, né su quali ostacoli si frapponga. Ora questo presupposto è un prodotto regolare del processo sociale. Per dirla in un certo linguaggio filosofico: è “posato”. Ma la domanda teorica cerca di sapere come venga prodotto. Né l’approccio speculativo della politica, né l’approccio retorico possono interessarsi a questo processo di produzione. Questo è il programma di una teoria della società: collegare lo strutturale ed il discorsivo.

In definitiva, ciò che mi pare necessario è una teoria critica, che attribuisce a questi due termini, “teoria” e “critica”, la stessa importanza.

---

<sup>70</sup> Ivi, 131.

<sup>71</sup> Ivi, 130.

<sup>72</sup> Ivi, 64.

<sup>73</sup> *Il Capitale*, Libro 1, cap. 1, § IIIA3, *Seconda particolarità della forma equivalente*.

Una teoria che si interessa alla materialità dei rapporti di forza, alle loro condizioni e poste in gioco. Una critica che mira ai rapporti di senso. Non da una distanza trascendentale a ciò che è, ma al cuore stesso di ciò che è. Perché ciò che è, e che è rapporto di forza, è tuttavia tale solo nella sua relazione a ciò che è detto. Si manifesta così un potenziale di autocritica (di assunzione del presupposto posto) al di fuori del quale, a mio avviso, non si può comprendere, né dunque spiegare, né la lotta di classe, né la lotta di genere, né più in generale il corso della storia, nell'epoca moderna<sup>74</sup>.

### **3.8. L'addio alla sinistra e al socialismo**

Questa non è, è vero, l'ambizione di Chantal Mouffe. Ciò che paradossalmente resta al di fuori del suo proposito è la natura fondamentale *politica* di questa "oggettività più profonda", di cui ella non ha intenzione di parlare: quella delle *strutture* dove si radica lo scontro dei "progetti" moderni d'egemonia. Più precisamente, il tenore *politico* dell'"infrastruttura" stessa. Il suo approccio "politico" non è troppo politico, ma *non* lo è *abbastanza*. Per riprendere la sua metafora: non abbastanza "profondamente". Depoliticizza l'economia. Depoliticizza così "in profondità" la politica stessa. Ne *L'illusione del consenso*, essa "invita a privilegiare la dimensione agonistica della politica rivitalizzando la distinzione destra/sinistra"<sup>75</sup>. Ma, ai suoi occhi, "ciò che in gioco è l'opposizione destra/sinistra, questo non è un contenuto particolare [...], ma il riconoscimento della divisione sociale e la legittimazione del conflitto", anche se questo divario "rimanda certamente ad attitudini differenti al pari della redistribuzione sociale"<sup>76</sup>. Possiamo ammettere che è assai difficile trovare una confessione più "socialdemocratica centrista". Questa opposizione, aggiunge, evidenzia l'esistenza, in seno ad ogni società democratica, di una pluralità di interessi e di rivendicazioni che, pur essendo in conflitto e non potendo mai essere definitivamente riconciliati, devono tuttavia essere considerati legittimi<sup>77</sup>. Il riferimento qui è a Norberto Bobbio e non solo, ma anche, poiché tutto è possibile in questo genere letterario "palinsesto", a Niklas Luhman, per il quale la democrazia moderna esige una "netta separazione tra il governo e l'opposizione [...], così che i cittadini possano fare una scelta tra differenti

---

<sup>74</sup> Riprendo l'insieme di queste questioni ne *L'écologie politique du commun du peuple*.

<sup>75</sup> Mouffe (2016, 180).

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

forme d'organizzazione della società"<sup>78</sup>. Luhman, come sappiamo: un pensatore del funzionalismo piuttosto che dell'antagonismo. Ma anche Chantal Mouffe tiene a che la società "funzioni" bene, nonostante la "fedeltà" dei vari partner a valori "in tensione" tra loro - è un insieme terminologico ricorrente. In definitiva, il pluralismo, fondato su una pluralità di interessi e di valori inconciliabili, ma tra i quali bisogna assicurare la convivenza pacifica, costituisce il concetto ultimo di questo populismo "di sinistra". Il capitalismo, di cui Marx diceva di avere il suo posto naturale nelle "acque gelide del calcolo egoistico", viene, si vede, riciclarsi nelle acque dolci del pluralismo.

Il conflitto, ecco l'essenza della politica: il conflitto pacato. La democrazia, intesa come la realizzazione del pluralismo, è divenuta essa stessa la sua propria fine. I soli veri nemici, in questo mondo di avversari-alleati che si dividono i benefici della pluralità, sono coloro che rifiutano il pluralismo. Non il pericolo, segnalato in ogni ultima frase di *Per un populismo di sinistra*, che il progetto dall'alto venga importato nel progetto dal basso. Esso consiste nel rischio che il confronto democratico sia "rimpiazzato da un confronto tra valori morali e forme essenzialiste di identificazione che non saranno negoziabili". Pericolo islamico o pericolo populista (di destra) o pericolo estremista (di sinistra)? Al lettore il compito di scegliere la causa più giusta.

Comunque, Chantal Mouffe, ne *Il paradosso democratico*, ci ha avvertiti. Perché ciò che è "paradossale" è che il liberalismo e la democrazia, nella sua dimensione di "suffragio popolare", siano sotto "la tensione suscitata dalle loro diverse logiche di funzionamento"<sup>79</sup>. La conclusione? "La politica democratica pluralista consiste nell'attuare modalità pragmatiche, precarie e inevitabilmente instabili di negoziazione del suo paradosso costitutivo"<sup>80</sup>.

Dunque, in quest'opera destinata a un pubblico universitario e che non evoca il Grande Antagonismo, Chantal Mouffe, respingendo la tematica della *deliberazione* e della "politica deliberativa", avanzata da Habermas, gli sostituisce l'idea di "negoziati pragmatici tra forze politiche" di "negoziati pragmatici tra forze politiche"<sup>81</sup>, il cui oggetto, si vede, è la relazione "paradossale" tra libertà e uguaglianza. Il palinsesto sovrappone la coppia delle forze politiche e quella dei valori, per il tramite di un oscuro "pragmatismo" che chiaramente non designa altro che "l'accordo" tra i valori e gli

---

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Mouffe (2016, 15).

<sup>80</sup> Ivi, 21.

<sup>81</sup> Ivi, 18.

interessi (tra le “forze sociali” che li portano). I trucchi di Chantal Mouffe, lo vediamo, ci allontanano dalle visioni di Ernesto Laclau.

Comprendiamo così che la parola “socialismo”, che figura nel titolo di *Egemonia e strategia socialista*, è quasi del tutto sparita in quest’ultima opera. Questo termine non appare, mi sembra, che una sola volta, a pagina 78 dell’edizione del 1985<sup>82</sup>, tra i “nomi” che potrebbero essere dati per significare “la rivitalizzazione e l’approfondimento della democrazia”. Si potrà scegliere tra “socialismo democratico”, “eco-socialismo”, “socialismo liberale” (in riferimento a Bobbio), o, *équivalentement*, secondo le “traiettorie”, “democrazia associativa” o ancora “democrazia partecipativa”. Questo significa che può scomparire senza grandi inconvenienti. Complessivamente, la “traiettoria” di Mouffe è significativa di un nuovo senso comune socialdemocratico.

## **Bibliografia**

- Bidet J. (2022), *L'écologie politique du commun du peuple*, Paris: Éditions du Croquant.
- Laclau E. (2008), *La raison populiste*, Paris: Seuil.
- Laclau E., Mouffe C. (2009), *Hégémonie et Stratégie Socialiste, Vers une politique démocratique radicale*, Paris: Les Solitaires Intempestifs.
- Mouffe C. (2016), *Le paradox démocratique*, Paris: Beaux-Arts de Paris Editions.
- (2016), *L'illusion du consensus*, Paris: Albin Michel.
- (2018), *Pour un populisme de gauche*, Paris: Albin Michel.
- Mouffe C., Errejòn I. (2017), *Construire un peuple, pour une radicalisation de la démocratie*, Paris: Les Editions du Cerf.

---

<sup>82</sup> *Hégémonie et Stratégie Socialiste, Vers une politique démocratique radicale*, London, Verso Editions, 1985



# Impressioni d'archivio

## Alcune considerazioni sui dispositivi di archiviazione dal *Wunderbuch* al database

Emilia Marra

*Archive impressions. Thoughts on archiving devices, from Wunderbuch to database*

**Abstract:** The article contributes to the philosophical studies on the notion of archive. The ambiguity that characterises the archive, which can be understood as a technical tool, a physical place or the practice of archiving, allows for an investigation into the relationship between technogenesis and hominisation. Through the concept of grammatisation, it is possible to retrace three 'philosophical' stages in the development of the technical tool of archiving. If the transition from the *Wunderbuch*, praised by Freud, to the database cracks, as Bernard Stiegler proposes, the noetic faculties of the individual, a reflection around the externalised content reveals a corresponding fragility of the documentary object. What ultimately becomes the object of the archive, i.e. the document, transitions from individual and private memory to collective and social memory, thus losing its historical legitimacy and assuming at the same time the contours of a potentially creative practice.

**Keywords:** Archive; Stiegler; Derrida; *Wunderbuch*; Database.

### 1. Introduzione

Se dal *Fedro* in poi è chiaro che “la tecnicizzazione è ciò che fa perdere la memoria”<sup>1</sup>, l'orizzonte contemporaneo non solo non può accogliere, per limiti cognitivi e di tempo, la reciproca socratica (la memoria si perfeziona nell'esercizio in assenza di supporto tecnico), ma l'epoca della rivoluzione digitale ha ormai rotto l'incantesimo di autorevolezza della fonte. Certo, anche oggi avere la possibilità di sbirciare sotto al mantello di Fedro per dare un'occhiata alle pagine nascoste allo sguardo giudicante di Socrate permetterebbe di convincere più in fretta e con un maggior grado di cer-

---

\* CAS – Center for Advanced Studies, University of Rijeka (emiliamarra91@gmail.com; ORCID: 0000-0002-6151-3876).

<sup>1</sup> Stiegler (1994, 51). Nei riferimenti alle opere in traduzione italiana è indicato l'anno dell'opera originale e il numero di pagina della traduzione.

tezza della conformità all'originale del discorso, sottratto ai difetti della rammemorazione, eppure nel passaggio dalla testimonianza al documento l'oggetto non assume per questo lo statuto statutario dell'in-sé e per-sé, emendato dalle sbavature della soggettività. L'impressione generale che se ne trae è che non solo l'esternalizzazione della memoria nella tecnica si traduce nella "proletarizzazione degli spiriti, e più precisamente [nel]la proletarizzazione delle facoltà noetiche di teorizzazione"<sup>2</sup>, ma che persino "il documento (anche fotografico) non accerta più nulla: chiede, al contrario, una verifica costante sull'autenticità di ciò che mostra"<sup>3</sup>. E se, con Stiegler, la tecnica, memoria epiflogenetica da intendersi nel senso della conservazione, proletarizza il fatto psichico attraverso l'esternalizzazione, il contenuto noetico, ormai alienato e conservato in un supporto inorganico, è esposto a sua volta alla manipolazione, all'attribuzione impropria, alla manomissione. Platone, "rosso di vergogna"<sup>4</sup>, assiste impotente all'infrangersi del mondo vero, mentre il mondo digitale diviene archivio, modificabile ma stabile, della memoria, baratro d'oblio<sup>5</sup> e fucina di creazione *après coup*. Il potenziale creativo dell'effetto di ritorno dell'inorganico sull'umano, (ac)colto in primo luogo in campo artistico, minaccia da vicino la pratica storiografica: se infatti l'essere umano, attore involontario nel processo di differenziazione, emerge dal "rumore di fondo del *bios*, eternamente fluente e privo di memoria"<sup>6</sup>, attraverso la scritturalità, ossia l'ancoraggio a un supporto tecnico, allora la storicità stessa deve essere pensata alla luce della tecnogenesi. Passare però dalla performance artistica per effetti di ritorno, come nel caso dei microfoni di Carmelo Bene sul palco vuoto, incaricati di catturare e amplificare le voci e i rumori in sala in assenza di attori, a una "storia tecnica della memoria" costringe a ridefinire il soggetto della storia:

Mediante il processo continuo di esteriorizzazione della memoria, dai graffiti rupestri del paleolitico superiore fino all'archiviazione dei Big Data, la grammatizzazione in quanto "storia tecnica della memoria" costituisce sia il vettore di trasmissione dei saperi e delle individuazioni psicosociali nel corso della storia dell'umanità, sia ciò che genera sempre anche l'effetto contrario, vale a dire una perdita sistematica di

<sup>2</sup> Stiegler (2015, 77).

<sup>3</sup> Scotini (2022, 17).

<sup>4</sup> Nietzsche (1889, 47).

<sup>5</sup> Cfr. Stiegler (1994, 140): «Se "discorso della caduta" significa "della caduta nel mondo sublunare", esso indica sempre anche e contemporaneamente, ed essenzialmente, la caduta nella tecnica. Certo, questo non è esplicitamente ciò di cui parla Platone, ma è più chiaro in Rousseau. Ciò in cui cade ciò che cade originariamente è la contingenza, ciò che, dimorando al di sotto degli astri, appartiene al divenire, all'occultamento, alla copertura e all'oblio di ciò che è: la caduta è un oblio».

<sup>6</sup> Lucci (2012, 112).

sapere, ossia una proletarizzazione come esteriorizzazione dei contenuti di memoria senza ritorno, vale a dire senza reinteriorizzazione.<sup>7</sup>

Il contenuto noetico esteriorizzato e con ciò ormai orfano è proprio l'unità minima di quel processo di grammatizzazione che distingue l'umano dalle altre forme di vita, la "memoria sociale"<sup>8</sup> che trasforma il fatto, da sempre ibrido tecnico-socio-culturale, in storia. Sintomo di tale inscindibilità è l'ambiguità caratteristica del termine archivio, che si offre all'indagine come commistione tra supporto tecnico, luogo fisico e contenuto archiviato. L'archivio, collettivizzazione del temporalizzato, pone le questioni dell'iscrizione e dell'effetto di ritorno dell'inorganico sul tessuto sociale. Il suo trasformarsi nel tempo da *Wunderbuch* a *database* convoca filosoficamente gli strumenti della psicanalisi al tempo dell'*ipse digit*, e permette di rintracciare il darsi delle ritenzioni terziarie nella tecnogenesi. Una incursione lungo tre momenti cruciali della metamorfosi dell'archivio, inteso come messa in forma delle ritenzioni terziarie a partire dallo sviluppo tecnico del mezzo d'iscrizione, potrebbe allora fornire materiale per una riflessione sul rapporto tra memoria individuale e memoria sociale che non lascerebbe la storia stessa indenne.

## **2. Il *Wunderbuch*: oltre i limiti della traccia mnestica**

In un breve testo che si prepara a festeggiare i cent'anni, Freud recensisce filosoficamente un nuovo supporto tecnico alla memoria, il *Wunderbuch*. Ciò che rende il taccuino *wunder* è la sua capacità di oltrepassare un limite che sembrava essere fino a quel punto connaturato a ogni dispositivo di assistenza alla memoria, ossia il dover scegliere tra l'imprimere una "traccia mnestica permanente"<sup>9</sup> oppure optare in favore della "capacità ricettiva illimitata"<sup>10</sup> del supporto stesso. Le due opzioni, esemplificate dal foglio di carta e dalla lavagna, sono incompatibili e il bivio che le separa porta al sacrificio della caratteristica che distingue la strada non scelta. Al contrario, per Freud questa "tavoletta di resina o di cera di colore marrone scuro bordata di carta, sulla quale poggia un foglio sottile e trasparente [che "consiste a sua volta di due strati separabili uno dall'altro a eccezione che nei due spigoli in alto"] fissato saldamente al bordo superiore della

---

<sup>7</sup> Vignola (2023, 37).

<sup>8</sup> Cfr. Fanciullacci (2021).

<sup>9</sup> Freud (1924, 63).

<sup>10</sup> Freud (1924, 64).

tavoletta incerata, mentre sul bordo inferiore è libero”<sup>11</sup> deve la propria eccezionalità nel panorama dei supporti mnemonici alla sua maggiore “ras-somiglianza con la struttura dell’apparato percettivo della psiche”<sup>12</sup>, qualità che le permette di oltrepassare la contraddizione che fino a quel punto ha caratterizzato l’esternalizzazione della memoria, per come egli stesso l’ha precedentemente descritta. Il ritardo nell’invenzione di un supporto alla capacità di memorizzare adeguato alla struttura P-C, percezione-coscienza, rispetto, ad esempio, ai più comuni apparecchi di supporto alla vista o all’udito, costruiti per analogia all’organo che sono chiamati ad assistere (così gli occhiali o il conetto acustico), si deve al fatto che, a differenza di occhio e orecchio, nel caso della memoria l’imitazione di ciò che la rende possibile non è altrettanto immediata. Al contrario, la capacità stessa di cogliere il funzionamento di selezione e conservazione dei ricordi ha, già di per sé, dello straordinario, del magico. Il movimento di autocelebrazione retrospettiva prende il sopravvento sulla recensione filosofica del *Wunderbuch*, che nelle pagine conclusive del testo funge da immagine esemplificante di quanto ipotizzato da Freud sulla struttura psichica. Dopo aver didascalicamente snocciolato le corrispondenze puntuali tra il *notes* magico e il sistema percezione-coscienza, Freud non può resistere alla tentazione di “spingere l’analogia più in là ancora”<sup>13</sup>:

Ho formulato l’ipotesi che le innervazioni da investimento provenienti dall’interno dell’apparato siano inviate, a scatti rapidi e periodici, verso il sistema P-C (che se ne permea completamente) per essere poi altrettanto rapidamente ritratte. Fintantoché il sistema è investito nel modo suddetto, esso accoglie le percezioni (cui si accompagna la coscienza) e trasmette l’eccitamento al sistema mnestico inconscio; ma non appena l’investimento è ritratto, ecco che la coscienza si spegne e l’attività del sistema si arresta. È come se l’inconscio, avvalendosi del sistema P-C, protendesse delle antenne verso il mondo esterno che poi vengono rapidamente ritratte indietro non appena ne hanno assaggiati gli eccitamenti. Pertanto, le interruzioni che nel caso del *notes* magico si verificano per cause esterne, avvengono, secondo la mia ipotesi, a causa della discontinuità della corrente delle innervazioni; e al posto dell’effettiva sospensione del contatto [nel caso del “*notes* magico”] compare nella mia ipotesi la periodica non suscettibilità all’eccitamento del sistema percettivo. Ho inoltre supposto che questa discontinuità con cui funziona il sistema P-C dia origine alla rappresentazione del tempo.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Freud (1924, 65).

<sup>12</sup> Freud (1924, 66).

<sup>13</sup> Freud (1924, 67).

<sup>14</sup> Freud (1924, 67-68).

La dinamica interna tra percezione-coscienza-inconscio-tempo, rappresentata così efficacemente dallo strumento tecnico in analisi, non viene però qui consegnata alla pagina cerata con il punteruolo, immagazzinata quindi come acquisizione interna. Al contrario, sebbene esemplificata da un dispositivo di archiviazione interna, essa resta esterna allo strumento. Il rimando a una sua esternalizzazione precedente la sottrae infatti al *Wunderbuch* e alle sue straordinarie qualità, per consegnarla agli studi passati di Freud, i quali, in quanto pubblicati, fanno parte di una memoria sociale, ma che, in quanto parte del percorso di ricerca di Freud, sono tracce grammatizzate di una memoria individuale. Sintomo della discrepanza tra questi due ordini ritenzionali, è la correzione editoriale a quanto scritto dallo stesso Freud: non è vero infatti che “ciò coincide con un’idea che mi sono fatto da molto tempo, anche se finora l’ho tenuta per me, riguardo al modo in cui funziona l’apparato percettivo della nostra psiche”<sup>15</sup>, perché l’ipotesi, già accennata nel *Progetto di una psicologia*, aveva trovato spazio in *Al di là del principio di piacere*, che precede il testo in questione di quattro anni. Al tempo del *Progetto* però, una macchina della portata del *Wunderbuch* non era “neppure immaginabile”, ragione per cui, scrive Derrida, la “prima messa in scena della memoria”<sup>16</sup> non era ancora possibile. Affinché lo sia, occorre che l’ordine metaforico che si rifà alla macchina per spiegare l’apparato psichico si intrecci a un secondo: nel percorso trentennale dal *Progetto* al *Wunderbuch* infatti “la traccia diventerà il gramma; e il mezzo della facilitazione, una estensione spaziale cifrata”<sup>17</sup>. La messa in scena della memoria passa dunque dall’apertura di uno spazio tecnografico supplementare, dimensione connaturata alla scrittura stessa: “la scrittura originaria, se c’è, deve produrre lo spazio e il corpo del foglio stesso”<sup>18</sup>. Al contempo però, l’evoluzione tecnica stessa si dà nelle forme di presentazione, conservazione e riproduzione della scrittura. Rinunciare al neurologico in favore dello psicologico significa allora pensare la memoria e tutti i processi che la interessano e che quest’ultima interessa, dal complesso P-C alla rimozione, in co-estensione allo spazio aperto dalla scrittura: il testo inconscio diviene allora il nome di un oggetto che non è mai dato, che manca sempre se stesso, ma che non smette per questo di agire sul presente.

---

<sup>15</sup> Freud (1924, 67).

<sup>16</sup> Derrida (2002, 260).

<sup>17</sup> Derrida (2002, 266).

<sup>18</sup> Derrida (2002, 271).

### 3. L'archivio: la macchina-memoria

Allargando l'obiettivo, si sarebbe tentati di indicare una coincidenza laddove, quasi trent'anni dopo la pubblicazione di «Freud e la scena della scrittura», Derrida torna sul *Wunderbuch* in un testo che intitola «Mal d'archivio», riferendosi al suo interno, come lo stesso Freud nel *Notes*, alle considerazioni già espresse in passato. L'autocitazione sottolinea il rapporto tra la macchina, intesa come finitezza nello psichico, e la morte, indicando in questa ischemia temporale un elemento che Freud non indaga oltre:

Freud non si interroga ulteriormente sulla possibilità di quella macchina che, nel mondo, ha almeno cominciato a *somigliare* alla memoria e che continua a somigliarle sempre più e sempre meglio. Molto meglio di quell'innocuo *notes* magico: quest'ultimo è certo infinitamente più complicato della lavagna o del foglio di carta, meno arcaico del palinsesto; ma di fronte ad altre macchine da archivi è un gioco da ragazzi.<sup>19</sup>

Una considerazione, questa, che nel 1966 era innervata di un certo profetismo, e che nel 1995 trova innegabile conferma. Derrida non può infatti non chiedersi non solo se l'apparato psichico sarà rappresentato meglio dai nuovi dispositivi tecnici di archiviazione e di riproduzione, ma anche e soprattutto quali saranno gli effetti di queste tecniche sul contenuto archiviato. L'evoluzione del mezzo tecnico di archiviazione non è indifferente al contenuto dell'archivio, il che equivale a dire che «l'archiviazione produce l'evento e lo registra al contempo»<sup>20</sup>. E, come la psicanalisi non ha mancato di osservare, non solo l'archiviato è frutto di un processo di archiviazione, ma in quanto archiviato va incontro alla risignificazione. Solo dopo la pubertà la scena primaria potrà essere riconosciuta come tale, solo *a posteriori* il dono del padre al figlio assumerà significato. I documenti, le impressioni, gli appunti e le considerazioni redatte in tali occasioni contribuiscono alla costituzione dell'archivio psicanalitico, un archivio istituzionalizzato innanzi al quale si pone il problema giuridico-politico del limite tra il pubblico e il privato. Quando la posteriorità interroga quella che si dà come incisione sul corpo vivente (la bibbia accuratamente rilegata donata a Freud dal padre per il suo trentacinquesimo compleanno), nella forma di un archiviato che, da privato, è divenuto pubblico, laddove i documenti più intimi diventano parte integrante di un archivio consultabile, interpretati alla luce di quando già consegnato a quello stesso archivio, se la dedica di un padre al padre della psicanalisi viene doppiamente raddoppiata in

<sup>19</sup> Derrida (2002, 294).

<sup>20</sup> Derrida (1995, 17).

una dedica al padre e ai figli da parte di chi la consulti, non si può non concedere a Derrida che l'archivio *imprime* l'avvenire. Strutturalmente rivolto al tempo che verrà, l'archivio è molto più che semplice supporto tecnico alla memoria, è esperienza irriducibile dell'avvenire<sup>21</sup>. In quanto tale, esso non è, a rigor di logica, nemmeno un concetto. In costante ridefinizione, l'archivio è piuttosto una nozione, una apertura sullo spazio-tempo che impedisce di pensare le condizioni dell'esperienza possibile come forme pure a priori. A essere trascinata nel movimento di trasformazione dell'archivio e dell'archiviazione è dunque, in ultima istanza, la percezione stessa.

#### 4. Il database

«È giunta l'ora dei database»<sup>22</sup>. Con questa sentenza Geert Lovink introduce i risultati dell'attività di ricerca del gruppo interdisciplinare “Video Vortex”, avviato all'inizio del 2007 e riunitosi intorno all'Institute of Network Cultures allo scopo di diagnosticare gli effetti politico-estetico-culturali della diffusione di brevi video attraverso la piattaforma YouTube. Il fenomeno ha attratto l'attenzione di artisti e ricercatori in ragione della sua pervasività: basato su una tecnologia disponibile sin dal 1997 (si pensi alla piattaforma RealVideo), il sito acquistato da Google alla fine del 2006 è riuscito a far breccia nel quotidiano fino a ridefinire il comportamento dell'utente sul web. Al grido di battaglia «Broadcast yourself», YouTube ha sbaragliato i propri avversari, incoraggiando una modalità di fruizione del video che Lovink definisce “snack culture”<sup>23</sup>: “non guardiamo più i film o la TV; guardiamo dei database. Anziché programmi ben definiti, scorriamo un elenco dopo l'altro mettendo alla prova i limiti della nostra capacità mentale”<sup>24</sup>.

Se già nel contesto dei mass media lo *zapping* aveva messo in luce la possibilità paradossale di godimento dell'utente-spettatore nella *dépense*, ragione del successo di YouTube è senz'altro l'aver riconosciuto nella possibilità di “consumare la nostra mancanza di tempo”<sup>25</sup> l'ultima frontiera della

---

<sup>21</sup> Cfr. Derrida (1995, 109-110).

<sup>22</sup> Lovink (2008, 9).

<sup>23</sup> Lovink (2008, 10).

<sup>24</sup> Lovink (2011, 211).

<sup>25</sup> Cfr. Lovink (2008, 12): «Allowing oneself to be led by an endlessly branching database is the cultural constant of the early 21<sup>st</sup> century. The online dream trip must not end. The brevity of many online videos does not detract from this. Their short-lived character suits the meagre concentration people can muster for the average media product. Why watch when we already know the message in advance and figure out

produzione, e di averla monetizzata nella forma di un unico *database*, accuratamente personalizzato per ogni “utente”. Si spiega così il riferimento al plurale nel verdetto di Lovink: la pluralità dei database non dipende esclusivamente dalla molteplicità delle piattaforme digitali, ma ogni database è luogo di una costante ri-organizzazione interna orientata a partire da quella bussola digitale nota come *profiling*. Dall'intreccio tra comportamenti online precedentemente registrati su target affini (per età, sesso, geolocalizzazione), preferenze espresse dall'utente in questione, potere d'acquisto stimato e informazioni apparentemente disparate, il *database* viene offerto a chi lo interroghi nella forma che più si adatta al profilo stimato dell'interrogante. Come specifica Bratton, non si tratta quindi di individuare una “persona universale sulla quale la ricerca progettuale collassa in uno psicologismo riduttivo e manipolatorio”<sup>26</sup> (come in *Designing for People* di Dreyfuss), bensì di pensare “un modello che non è dato in anticipo e che deve essere costruito da interfacce e costruito per le piattaforme”<sup>27</sup>. Il processo di (ri)organizzazione progressiva dei dati che costituiscono il *database* in base al comportamento dell'utente in questione non si limita quindi a rispondere efficacemente alle richieste del singolo, magari anticipandone i desideri, ma definisce al contempo l'Utente, ossia il riflesso e la posizione della soggettività nel digitale. Non si tratta quindi esclusivamente di progettare *database* per l'utente, ma anche e fondamentalmente di progettare l'Utente attraverso *database*. Sebbene infatti l'Utente sia specchio dell'individuo solo per abbaglio antropocentrico (il web è pieno di utenti non umani che in linea di principio recidono la biunivocità del rapporto), non è più possibile separare il mondo digitale dal mondo reale nell'illusione che si tratti di universi distinti. L'interrogazione di Lovink sulla fruizione dei video in rete a partire da comportamenti extra-digitali (chiedersi “com'era quel titolo?”) rivela la necessità di pensare nel *milieu* tecnologico, ossia nei termini di inseparabilità o co-implicazione tra essere umano e tecnica. Il modo di fruizione del *database* diviene allora l'occasione di una interrogazione a largo spettro che riconosce nei comportamenti dell'utente sul web la punta dell'iceberg di un processo di design dell'Utente da una parte, ma soprattutto di riprogrammazione delle facoltà noetiche dell'essere umano.

---

which one it is within a few seconds? [...] Time Is the Message: what we are consuming with online video is our own lack of time. And in all our haste, we forget to click “clear viewing history”».

<sup>26</sup> Bratton (2015, 254), traduzione mia.

<sup>27</sup> *Ibid.*

I deficit di attenzione<sup>28</sup>, il “sovraccarico di informazione”<sup>29</sup>, la “dissipazione o esplosione di tutte le forme, oggetti o persone”<sup>30</sup> in favore di indicizzazioni, sono oggi alcuni dei sintomi condivisi di una ridefinizione dei contorni, apparentemente inviolabili, delle kantiane forme pure a priori dell’esperienza. Come aveva diagnosticato Derrida nel 1995, si assiste in generale a una mutazione dell’apparato psichico dell’umano, i cui contorni devono essere ripensati alla luce dell’evoluzione del processo di archiviazione che lo coinvolge. Quest’ultimo è l’insieme delle tecniche di iscrizione, riproduzione, formalizzazione, cifratura, selezione, ricombinazione e traduzione dei segni<sup>31</sup>, la cui storia è inscindibile da quella dell’ominazione.

## 5. Feeding the feed to be fed

L’indagine sulle condizioni di “mal-essere” nell’epoca iperindustriale portata avanti da Stiegler individua nella evoluzione dell’archivio in database un nodo cruciale. Non solo l’oggi si confronta con una potenza di archiviazione inimmaginabile, ma il modo di archiviazione delle piattaforme riesce nel paradosso di sottrarre saperi e comportamenti agli esseri umani, impedendo loro di riappropriarsene. Si tratta a tutti gli effetti di una proletarizzazione collettiva, di una “*grammatizzazione delle esistenze*”<sup>32</sup>:

Ogni aspetto dell’esistenza vede quindi svilupparsi i “correlati on-line” di ogni tipologia di attività individuale e collettiva, che permettono di cortocircuitare la vita quotidiana ovvero locale: la vita *precisamente in quanto essa è sociale*.<sup>33</sup>

Il database *archivia* i comportamenti e le relazioni umane, nel doppio senso del termine ἀρχή: profila e processa, comincia e comanda, dispone e impone. La vita quotidiana si dissolve così nell’automazione, trascinando con sé il tessuto sociale: “il proprio conto bancario e le proprie amicizie possono ora venir gestite attraverso le stesse operazioni e gesti meccanici”<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> Cfr. Vignola (2013).

<sup>29</sup> Lovink (2011, 57).

<sup>30</sup> Rouvroy (2015, 9).

<sup>31</sup> Cfr. Derrida (1995, 26): «Ne va dell’avvenire, se ce n’è, niente di meno: dell’avvenire della psicanalisi nel suo rapporto con l’avvenire della scienza. Tecno-scienza, la scienza, nel suo movimento stesso, può consistere solo in una trasformazione delle tecniche di archiviazione, di stampa, di iscrizione, di riproduzione, di formalizzazione, di cifratura e di traduzione delle marche».

<sup>32</sup> Stiegler (2015, 140).

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Crary (2013, 61).

Tutto diventa immagine, cronotopo isolato riprodotto all'interno di un *feed*, e nel digitale la percezione visiva stessa si impoverisce, condensandosi in unità discrete. E la discretizzazione, che attacca la continuità e insula, è precisamente il modo d'azione dell'archiviazione. La pervasività di YouTube si deve allora in prima istanza all'aver intercettato nell'archiviazione la possibilità di una consolazione, una risposta possibile, quella del marketing, a un segreto bisogno di sicurezza:

Chiediamo soltanto un po' di ordine per proteggerci dal caos. Niente è più doloroso, più angosciante di un pensiero che sfugge a se stesso [...] Perdiamo continuamente le nostre idee. È per questo che vogliamo tanto aggrapparci a opinioni sicure. Chiediamo soltanto che le nostre idee si concatenino seguendo un minimo di regole costanti, e l'associazione delle idee non ha mai avuto altro senso se non quello di fornirci delle regole, come la somiglianza, la continuità, la causalità, che ci difendano e ci permettano di mettere un po' d'ordine nelle idee, di passare dall'una all'altra secondo un ordine dello spazio e del tempo, che impediscano alla nostra «fantasia» (il delirio, la follia) di percorrere l'universo in un istante per generarvi dei cavalli alati e dei draghi di fuoco.<sup>35</sup>

Ecco che, nelle parole di Deleuze e Guattari, emerge qualcosa di non ridicibile alla proposta di un prodotto audio-visivo altamente personalizzato a fini commerciali. Ciò che la piattaforma offre ai propri fruitori non è infatti (solo) un contenuto specifico, targettizzato nel dettaglio, bensì la concatenazione di cronotopi discreti nel *feed*, un rifugio cognitivo su misura per sfuggire al caos del mondo. Nel tessuto discontinuo del quotidiano, la funzione regolativa è delegata all'archiviazione stessa. Non si tratta quindi solo di consumare la nostra mancanza di tempo, ma anche e soprattutto di insistere su una fragilità che caratterizza l'epoca iperindustriale, ossia lo smarrimento del senso di esistere<sup>36</sup>. Non solo quindi, come indica Lovink, “guardati quel videoclip e vai oltre”<sup>37</sup>, ma rifugiarsi nel *feed* diviene condizione per poter andare oltre. In cambio del (poco) tempo di svago, il *feed* restituisce frammenti in cui riconoscersi a un io disorientato e che prova nostalgia per se stesso, il quale, pur d'essere nutrito, si rivolgerebbe persino all'artificio di una figura normativa dalle cui labbra algoritmiche pendere, a un Leviatano digitale al quale delegare il diritto naturale alla socialità.

---

<sup>35</sup> Deleuze, Guattari (1995, 203).

<sup>36</sup> Cfr. Stiegler (2004).

<sup>37</sup> Lovink (2011, 211).

## Riferimenti bibliografici

- Bratton B. (2015), *The Stack: On Software and Sovereignty*, New York: MIT Press.
- Crary J. (2013), *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, New York: Verso ; tr. it. *Il capitalismo all'assalto del sonno*, Torino: Einaudi, 2015.
- Deleuze G., Guattari F. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Les Editions de Minuit ; tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, Torino : Einaudi 2002.
- Derrida J. (1967), *L'écriture et la différence*, Paris: Seul, tr. it. *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi, 2002.
- (1995), *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris : Galilée ; trad. it. *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Napoli: Filema, 2005.
- Fanciullacci R. (2021) *L'organologia generale di Bernard Stiegler*, in C. Caltagirone, L. Cucurachi (a cura di), *La condizione tecno-umana tra eccesso ed eccedenza*, Brescia: Morcelliana, pp. 245-257.
- Freud S. (1924), *Notiz über den "Wunderblock"*, in: Storfer A. J. (hsgr), *Gesammelte Schriften*, Lipsia-Vienna-Zurigo: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-34; tr. it. «Nota sul "notes magico"», in: *Opere (1924-1929). Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti. Vol. 10*, Torino: Boringhieri, 1980.
- Lovink G. (2008), *The Art of Watching Databases: Introduction to the Video Vortex Reader*, in: Lovink G., Niederer S. (eds.), *Video Vortex Reader. Responses to YouTube*, Amsterdam: Institute of Network Cultures.
- (2011), *Networks Without a Cause*, London: Polity Press; tr. it. *Ossessioni collettive. Critica dei social media*, Milano: Università Bocconi Editore, 2012.
- Lucci A. (2012), *Al cuore della tecnica: Nancy e Stiegler*, in: "Intorno a Jean-Luc Nancy", <https://books.openedition.org/res/680?lang=it#notes>, [consultato il 13 marzo 2023].
- Nietzsche F. (1888), *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit Hammer philosophirt*, In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Begründet*, von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, ab Abt. VI/3 von Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang MüllerLauter und Karl Pestalozzi, Berlin, New York: De Gruyter 1967; tr. it. *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa con il martello*, Milano: Adelphi, 2008.
- Rouvroy A. (2015), *Le régime de vérité numérique. De la gouvernementalité algorithmique à un nouvel État de droit*, in : Diminescu D., Wiewiorka M. (eds.), *Le tournant numérique...et après*, Socio 4, pp. 113-140, tr. it. *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un*

- nuovo Stato di diritto*, La Deleuziana 3 / 2016, <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2016/12/Rouvroy-Stiegler.pdf> [consultato il 20 gennaio 2023].
- Scotini M. (2022), *L'inarchiviabile. L'archivio contro la storia*, Milano: Meltemi.
- Stiegler B. (1994), *La Technique et le temps – 1. La Faute d'Épiméthée*, Paris : Galilée ; tr. it. *La tecnica e il tempo. Vol I. La colpa di Epimeteo*, Roma: Luiss University Press, 2023.
- (2004), *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*, Paris : Galilée ; tr. it. *La miseria simbolica. 1. L'epoca iperindustriale*, Meltemi, Milano 2021.
- (2015) *La société automatique. 1. L'avenir du travail*, Paris : Librairie Arthème Fayard ; tr. it. *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, Milano: Meltemi, 2019.
- Vignola P. (2013), *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*, Napoli: Orthotes.
- (2023), *Prefazione – Il ritardo dell'anticipazione*, in Stiegler B. *La tecnica e il tempo. Vol I. La colpa di Epimeteo*, Roma: Luiss University Press.

# Religione senza nevrosi: Erich Fromm sull'evoluzione del dogma cristiano

Luca Micaloni

## *Religion without Neurosis: Erich Fromm on the Evolution of the Christian Dogma*

**Abstract:** In this article, the Author reconstructs Erich Fromm's interpretation of the development of the Christian doctrine. While drawing to some extent on the Freudian analysis of religion, Fromm does not insist on the comparison between devotional practices and obsessional neurosis, and sets forth a sociohistorical explanation of the changing of dogmas. In his view, major doctrinal shifts mainly depend on the social situation of groups: dogmas, particularly those regarding the relation between God the Father and God the Son, express sadistic and masochistic tendencies, which mirror the dynamics of dominant and subordinate groups in each historical conjuncture.

**Keywords:** Fromm; Frankfurt School; Freud; Religion; Dogma.

## 1. Astrarre dalla biografia: la socioanalisi del Fromm proto-francofortese

Il primo decennio della direzione scientifica dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte da parte di Max Horkheimer, che all'inizio degli anni '30 era subentrato a Carl Grünberg, si caratterizzò per l'originale programma di ricerca "interdisciplinare" che gli intellettuali afferenti alla nascente Teoria critica della società tentarono di porre in opera. Lo schema di riproduzione sociale ereditato dal materialismo storico (dipendenza della sovrastruttura dall'infrastruttura, e azione reciproca tra i due livelli), letto dal punto d'osservazione della teoria sociale, mancava di indicare i nessi causali e i concreti meccanismi di trasmissione e, nelle sue versioni deteriori, finiva per costituire una variante materialista, contrapposta all'idealismo e al parallelismo ma altrettanto problematica, di una concezione "dogmatica" dei rapporti tra materia e spirito, oggettività e soggettività<sup>1</sup>. Per intraprendere la via di un reale progresso scientifico, la teoria della società doveva allora

---

\* Università 'Sapienza' di Roma (luca.micaloni@uniroma1.it; ORCID: 0000-0002-5970-3486).

<sup>1</sup> Cfr. Horkheimer (2011, 72).

configurarsi come integrazione della “filosofia sociale” – cioè della riflessione filosofica, soprattutto di matrice “dialettica”, dedicata all’indagine delle dinamiche di esteriorizzazione della soggettività e di interiorizzazione dell’oggettività, e alla critica degli effetti “patologici” di questi processi – con un insieme di “scienze sussidiarie”: su tutte, l’economia politica (o meglio la sua critica) e la psicologia<sup>2</sup>.

La psicologia di riferimento non poteva che essere, argomentava Horkheimer, una psicologia dell’inconscio. L’avvento del fascismo e del nazismo e la loro capacità di reperire un sostegno di massa avevano fatto emergere tutta la criticità dell’investimento teorico e politico sulla coscienza di classe. La psicoanalisi freudiana, con la sua ostinata ricerca di radici motivazionali in grado di agire nei soggetti aggirando la loro capacità di autocomprensione, si poneva in certa misura come alleato naturale, una volta che si fosse provveduto a spostare l’accento “sociologico” dai legami di massa, oggetto della celebre indagine di Freud, alla differenziazione delle strutture caratteriali in base alle funzioni socioeconomiche connesse alla posizione di classe degli agenti<sup>3</sup>.

I risultati di questa impostazione programmatica riuscirono a depositarsi in parte negli *Studi sull’autorità e la famiglia*<sup>4</sup>. Qualche anno prima, lo psicoanalista Erich Fromm ne aveva definito le premesse metodologiche generali in due saggi preliminari apparsi sulla *Zeitschrift für Sozialforschung*<sup>5</sup>. Lo stesso Fromm aveva avviato, nel 1929, una ricerca rivolta a delineare i tratti di personalità e gli atteggiamenti tipici degli operai e degli impiegati tedeschi<sup>6</sup>.

Gli interessi sociopsicologici critici di Fromm si erano inoltre manifestati anche in un saggio del 1930, su cui abitualmente la letteratura specialistica pone minore enfasi, dedicato all’evoluzione del dogma religioso<sup>7</sup>. Mentre nelle successive ricerche verrà posto in primo piano il ruolo della famiglia come “agenzia psicologica della società”, luogo di formazione del carattere e della struttura pulsionale attraverso cui il soggetto si orienta “spontaneamente” verso le idee, le preferenze e i comportamenti più funzionali alla riproduzione sociale in una data configurazione, approntando il “cemento pulsionale” dell’ordine, la prospettiva metodologica del saggio sul dogma cristiano mette all’opera un diverso impiego del repertorio

<sup>2</sup> Cfr. Horkheimer (2011, 70; 2014, 18 ss.).

<sup>3</sup> Cfr. Horkheimer (2014, 20 s.).

<sup>4</sup> Horkheimer et al. (1974).

<sup>5</sup> Fromm (1980a; 1980b).

<sup>6</sup> Fromm (1982).

<sup>7</sup> Fromm (1973).

psicoanalitico alla materia storico-sociale. In questa sede, infatti, Fromm sostiene che l'indagine sociopsicologica possa fare astrazione dalle biografie individuali e dalle strutture di personalità derivate dalle relazioni familiari<sup>8</sup>. La costellazione edipica, come vedremo, resta dotata di virtù esplicative fondamentali, che vanno però riferite alla "soggettività" del gruppo sociale cui i singoli appartengono. Un ulteriore elemento qualificante risiede nel fatto che la psicologia sociale, come Fromm la concepisce, ha a che fare con soggetti non-nevrotici, o almeno non considerati dal punto di vista delle loro nevrosi individuali. L'astrazione dal carattere individuale, la considerazione degli individui come soggetti non patologici e il trasferimento del complesso edipico su un soggetto collettivo gruppettuale costituiscono le leve attraverso cui Fromm tenta di superare l'interpretazione della religione come nevrosi ossessiva di massa, suggerita in certa misura da Freud e sviluppata poi in dettaglio da Theodor Reik<sup>9</sup>.

## **2. Dalla nevrosi ossessiva di massa alla situazione sociale dei gruppi di credenti**

Già nel saggio del 1907 intitolato *Azioni ossessive e pratiche religiose*<sup>10</sup>, Freud aveva proposto di "considerare la nevrosi ossessiva come un equivalente patologico della formazione religiosa, e a descrivere la nevrosi come una religiosità individuale e la religione come una nevrosi ossessiva universale"<sup>11</sup>. In *Totem e tabù*<sup>12</sup> Freud aveva poi preteso di derivare dall'ipotesi di un parricidio storicamente avvenuto l'istituzione della società regolata da leggi e della credenza in divinità non umane, poggianti sul senso di colpa e sull'introyezione del sistema di divieti del padre primordiale eliminato. Con *L'avvenire di un'illusione*<sup>13</sup> l'enfasi si era spostata sul complesso di ambivalenza nei confronti della figura a un tempo protettiva e minacciosa del padre. La pretesa di intimità affettiva con Dio faceva perno, in questo quadro, sull'affinità tra la condizione di inermità e impotenza del bambino

---

<sup>8</sup> L'indagine sul dogma religioso «può rinunciare anche a conoscere le esperienze infantili individuali dei vari membri del gruppo in esame; dalla conoscenza del modello di vita socialmente condizionato in cui quelle persone erano situate dopo i primi anni dell'infanzia, si può arrivare a comprendere gli atteggiamenti psichici comuni ai vari membri del gruppo». Fromm (1973, 18 s.).

<sup>9</sup> Reik (1949).

<sup>10</sup> Freud (1972).

<sup>11</sup> Freud (1972, 349).

<sup>12</sup> Freud (1975).

<sup>13</sup> Freud (1978).

nella prima infanzia dinanzi alle figure genitoriali, e la condizione di inermità permanente di fondo esperita dalla specie umana di fronte all'impersonale necessità dei fenomeni naturali, al netto dei provvedimenti tecnici e sociali di difesa adottati per fronteggiarla.

Inizialmente Fromm sembra riassumere e riproporre, in una versione radicale di sinistra, la visione della religione espressa da Freud in *L'avvenire di un'illusione*. I divieti sociali dipendono dall'insufficiente sviluppo delle forze produttive, che non consente un'estensione universale delle possibilità di soddisfacimento e ne determina la ripartizione ineguale. La stabilità di questi sistemi di distribuzione non egualitaria dipende da un vincolo psichico che gli agenti maturano rispetto alla situazione sociale vigente, e si perpetua grazie al prolungamento nella vita matura dell'impotenza e della dipendenza psichica da figure superiori esperite nell'infanzia. Le figure genitoriali e in particolare quella paterna garantiscono protezione e gratificazione morale – al prezzo della rinuncia alla piena gratificazione pulsionale – e sanzionano le trasgressioni delle norme. La relazione psichica del bambino con queste figure è radicalmente ambivalente, e implica una mistura di amore, timore e ostilità. L'impotenza della società di fronte alla natura incontrollabile è isomorfa con l'impotenza del bambino, e la gerarchia che deriva dalla persistente impotenza della società e della specie umana fa perno, nella psiche adulta, su schemi e disposizioni sviluppati nel corso della situazione infantile. L'uomo adulto nutre verso le figure socialmente dominanti e verso la figura di Dio sentimenti analoghi a quelli nutriti in passato per il padre, e le élite si impongono all'inconscio degli individui subordinati come figure paterne.

La religione ha, in questo quadro, la funzione di promuovere la docilità infantile dei singoli, ma anche di fornire gratificazioni libidiche (conseguibili nella fantasia grazie alla mobilità e plasticità della pulsione sessuale) che rendono sopportabile la frustrazione delle pulsioni di autoconservazione operata dalla realtà sociale. Le gratificazioni della fantasia hanno l'effetto sedativo e paralizzante dei narcotici, distolgono dall'impegno attivo per il cambiamento della realtà, e se sono accettate e intersoggettivamente convalidate da un'ampia pluralità di individui vengono percepite come reali.

Se fino a questo punto il percorso di Fromm può essere letto come una costruzione che muove in modo sufficientemente coerente dalle premesse freudiane, rispetto all'interpretazione della religione come nevrosi ossessiva di massa ha luogo uno slittamento significativo. Fromm propone infatti di analizzare le diverse configurazioni del dogma alla luce della situazione di vita reale (sociale) dei credenti. In quest'ottica, il dogma non è espressione di un conflitto, genericamente umano, di ambivalenza nei confronti del

padre, del desiderio edipico di sostituirlo e del conseguente contenimento nevrotico-ossessivo di tale desiderio inaccettabile. La spiegazione "edipica" della religione deve dunque essere rimodulata, al fine di evitare una cattiva astrazione: i credenti vanno cioè distinti secondo il loro ruolo sociale e la loro posizione nella stratificazione in una situazione storica determinata<sup>14</sup>.

### **3. Sadismo e masochismo del Figlio. Una storia sociopsicologica della dottrina cristiana**

I primi cristiani erano secondo Fromm componenti di un gruppo sociale oppresso animato da sentimenti di speranza e odio, e che a differenza di altri gruppi, di simile posizione ma dotati di maggiore propensione politica, dovettero trasfigurare nella fantasia religiosa i loro desideri di riscatto<sup>15</sup>. La teoria corrispondente a questa posizione sociale è l'adozionismo<sup>16</sup>, secondo cui "Gesù non fu sin dall'inizio il messia; in altre parole, non fu sin dal primo momento il Figlio di Dio, ma lo diventò soltanto per un atto preciso, ben distinto della volontà divina"<sup>17</sup>. Secondo Fromm, nella versione più antica Gesù prima della glorificazione è "uomo accreditato da Dio presso di voi con opere potenti, prodigi e segni, che Dio ha operato fra voi per mezzo suo"<sup>18</sup>. La collocazione di un uomo accanto a Dio è riconducibile secondo Fromm all'odio sociale verso i poteri "paterni", esteso anche al Dio che ne rappresenta il prolungamento e il rinforzo fantasmatico. L'identificazione del gruppo sociale con l'uomo Gesù e l'assimilazione per adozione di Gesù a Dio esprime il desiderio inconscio di detronizzare e scalzare Dio Padre:

---

<sup>14</sup> Fromm (1973, 94 s.): "Il soggetto psicologico non è in questo caso un uomo e neppure un gruppo in possesso di una struttura psichica relativamente unificata e immune da cambiamenti, ma è costituito da gruppi diversi con interessi sociali e psichici differenti. I vari dogmi sono espressione proprio di tali interessi contrastanti e la vittoria di un dogma non è il risultato di un conflitto psichico interiore analogo a quello che si può avere in un individuo, bensì il risultato di uno sviluppo storico che, in seguito a circostanze esterne del tutto diverse [...] porta alla vittoria di un movimento e alla sconfitta dell'altro".

<sup>15</sup> Fromm (1973, 49 s.).

<sup>16</sup> Stante la concomitanza della visione paolina, in base alla quale Gesù sarebbe stato fin dall'inizio il Figlio di Dio.

<sup>17</sup> Fromm (1973, 50 s.)

<sup>18</sup> *At.*, 2, 22 (edizione utilizzata: *La Bibbia concordata*, Arnoldo Mondadori, Milano 1969<sup>2</sup>).

L'odio conscio era riservato alle autorità, non alla figura paterna glorificata, allo stesso essere divino. Ma l'ostilità inconscia verso il padre trovò espressione nella fantasia del Cristo. Essi misero un uomo al fianco di Dio e lo fecero coreggente con Dio padre. Quest'uomo che diventava un dio e col quale gli esseri umani potevano identificarsi esprimeva i loro desideri edipici; era un simbolo della loro ostilità inconscia verso Dio padre, perché se un uomo poteva diventare Dio, Dio perdeva la privilegiata posizione paterna di essere unico e irraggiungibile. Quel credere in un uomo elevato a divinità era perciò l'espressione di un inconscio desiderio di rimozione del padre divino.<sup>19</sup>

Nella dottrina in seguito prevalsa, secondo cui Gesù è già da sempre divino. Dio non è più svalutato dall'affiancamento di un figlio adottivo che in precedenza era uomo, il che attesta per Fromm la rimozione dei desideri ostili nei confronti di Dio-Padre.

Nella costruzione religiosa dei primi gruppi cristiani vi è tuttavia un secondo aspetto: l'identificazione con un Dio-figlio sofferente. L'identificazione con la figura del figlio sofferente si verifica per tre ordini di ragioni. In primo luogo, a causa della condizione sociale subordinata è preclusa un'identificazione credibile con un messia forte ed eroico. In secondo luogo, la crocifissione del dio-figlio soddisfa tramite spostamento una parte dell'aggressività patricida<sup>20</sup>, così che nell'uccisione del figlio si esprime in realtà il nucleo sadico diretto al padre, che al figlio è stato assimilato. In terzo luogo, l'ostilità e l'odio nei confronti del padre generano nei primi cristiani un angosciante senso di colpa, di cui l'identificazione con il figlio sofferente consente l'espiazione masochistica: "essendo imbevuti di odio e di desideri di morte – consciamente contro i loro dominatori, inconsciamente contro Dio, il padre – gli entusiasti credenti si identificavano con il crocifisso; erano loro a patire la morte sulla croce e ad espriare in questo modo i desideri di morte contro il padre"<sup>21</sup>. Tuttavia, secondo Fromm è la seconda funzione, aggressiva, a essere preminente nel primo cristianesimo, mentre nella fede cattolica posteriore a venire in primo piano sarà l'elemento masochistico, che diventerà compiutamente centrale nella Riforma<sup>22</sup>.

Fromm passa poi a indagare il significato sociopsicologico della modificazione subita da questa prima formulazione del mito cristiano. L'adesione alla fede cristiana coinvolge in misura crescente individui appar-

<sup>19</sup> Fromm (1973, 55).

<sup>20</sup> Fromm (1973, 56).

<sup>21</sup> Fromm (1973, 56)

<sup>22</sup> Fromm (1973, 56 s.): "il centro focale della fantasia del primo cristianesimo [...] sembra si debba collocare non in una espiazione masochistica mediante l'auto-anientamento, ma nella dislocazione del padre mediante l'identificazione con Gesù sofferente".

tenenti a classi sociali superiori, e l'animosità nei confronti dei ricchi e dei dominanti si tramuta in precettistica mirante a orientare moralmente il comportamento dei ricchi nei confronti dei poveri e dei subordinati. Fromm riconduce la mutazione del cristianesimo a un processo di progressiva feudalizzazione dell'impero romano a partire dal III secolo. L'irrigidimento della stratificazione sociale allontana le speranze di riscatto delle classi inferiori, che nella Palestina del I secolo potevano ancora tradursi in ribellione politica o in fantasia religiosa anti-paterna. La speranza escatologica passa progressivamente in secondo piano, e riemergerà nel corso della storia successiva del cristianesimo per opera di movimenti ereticali, espressione di gruppi oppressi che presentano una condizione economica, sociale e psichica affine a quella dei primi cristiani<sup>23</sup>. L'evento decisivo della storia della rivelazione e della salvezza è collocato non più in un futuro di rigenerazione ma nel passato: si è già consumato con la venuta, la passione e la resurrezione del Cristo.

La dottrina omousiana, secondo cui il Figlio è della stessa sostanza del Padre, riflette l'esigenza di ricomporre coattivamente in unità due sostanze sociali eterogenee e potenzialmente conflittuali. Il cristianesimo è chiamato a essere "nello stesso tempo, religione per i capi e per il popolo, per chi governava e per chi era governato"<sup>24</sup>, e a promuovere "l'integrazione delle masse nel sistema assolutistico dell'impero romano"<sup>25</sup> sempre più attraversato da legami sociali di dipendenza. La rinnovata concezione del Figlio, passato da uomo che si fa Dio a Dio che si fa uomo, armonizza la tensione tra Dio e il Figlio, eliminando dalla fantasia religiosa l'elemento di ostilità verso il padre. Il Padre rimane saldo nella sua posizione, mentre il Figlio è dichiarato unigenito, generato dal padre prima di ogni creazione, come articolazione della sua stessa sostanza, e siede alla sua destra: "Gesù diventò Dio senza detronizzare Dio perché era sempre stato una sua componente"<sup>26</sup>.

Il valore della sofferenza e della crocifissione cambia di segno in modo corrispondente, e poggia su uno spostamento del baricentro dell'ambivalenza edipica. Le masse sofferenti continuano a identificarsi agevolmente col figlio di Dio crocifisso, ma nello stesso contenuto manifesto della fantasia è racchiuso un soddisfacimento diverso: "le masse non si identificarono più con l'uomo crocifisso per detronizzare nella fantasia il padre, ma per godere del suo amore e della sua grazia. [...] L'idea che Dio diventasse

<sup>23</sup> Fromm (1973, 64 s.).

<sup>24</sup> Fromm (1973, 69).

<sup>25</sup> Fromm (1973, 69).

<sup>26</sup> Fromm (1973, 70).

uomo si trasformava in un simbolo del legame affettuoso, passivo con il padre<sup>27</sup>. A ciò corrisponde un mutato atteggiamento, più docile, nei confronti delle figure paterne realmente esistenti. Parimenti, l'originaria aggressività rivolta contro i padri, incluso il Dio-padre, subisce un'introversione e viene rivolta contro l'Io reso colpevole del proprio male e del male in generale, offrendo così soddisfazione al bisogno di espiazione e alimentando la speranza di ricevere, attraverso l'espiazione, il perdono e l'amore del padre. Lo scambio equo tra sofferenza e remunerazione spirituale del sofferente funziona in modo ottimale anche per la classe dominante, che può in tal modo acquietare l'eventuale senso di colpa provato per la misera condizione in cui sono mantenuti i dominati.

Fromm sostiene infine che il passaggio dalla dottrina adozionista alla dottrina omousiana contenga anche uno slittamento dalla figura paterna a quella materna. Vi è infatti, a ben vedere, una condizione umana reale per la quale la teoria omousiana è in certa misura valida: la situazione del figlio nel grembo della madre. Con la dottrina omousiana, allora, "il padre forte e potente è diventato la madre che difende e protegge; il figlio prima ribelle poi sofferente e passivo è diventato il bambino non ancora nato"<sup>28</sup>. Questa fase dello sviluppo psico-dottrinale corrisponde alla progressiva affermazione dell'idea di una mediazione salvifica della Chiesa e del culto mariano. L'immagine del bambino Gesù allattato e protetto nel grembo materno è un'immagine di soddisfazione orale<sup>29</sup> priva della componente apertamente masochistica contenuta nell'immagine del Gesù crocifisso. La fantasia dell'infante che succhia il seno materno da un lato compensa la crescente sofferenza delle masse che continua a non trovare adeguati sbocchi politici e, in aggiunta, non è più contenuta in modo autonomo ed efficace dal solo compromesso sadomasochistico della croce; dall'altro, fornisce un contributo simbolico e pulsionale alla stabilizzazione della gerarchia sociale e veicola una più compiuta regressione del gruppo di credenti a uno stadio infantile e passivo.

Nell'evoluzione del dogma cristiano Fromm riscontra dunque "il passaggio da un atteggiamento ostile al padre a un atteggiamento passivamente e masochisticamente docile, e infine all'atteggiamento del fanciullo amato dalla madre"<sup>30</sup>. Il ruolo "materno" viene poi compiutamente assunto dalla Chiesa cattolica, che a giudizio di Fromm consolida la stratificazio-

<sup>27</sup> Fromm (1973, 70 s.).

<sup>28</sup> Fromm (1973, 75).

<sup>29</sup> Agisce, in questa concezione di Fromm, una sottovalutazione degli elementi sadici e aggressivi connessi all'oralità.

<sup>30</sup> Fromm (1973, 97).

ne sociale per mezzo di una somministrazione sistematica di gratificazioni simboliche alle masse, la cui aggressività è deviata su obiettivi secondari o di nuovo introvertita, e in entrambi i casi neutralizzata.

### **Riferimenti bibliografici**

- Freud S. (1972) [1907], *Azioni ossessive e pratiche religiose* [1907] in OSF, Vol. 5, Boringhieri, Torino, 339-349
- (1975) [1913], *Totem e tabù* [1913], in OSF, Vol. 7, Boringhieri, Torino, 3-164.
- (1978), *L'avvenire di un'illusione* [1927], in OSF, Vol 10, Boringhieri, Torino, 435-488.
- Fromm E. (1973) [1930], *Il dogma di Cristo*, in Id., *Dogmi, gregari, rivoluzionari*, Edizioni di Comunità, Milano, 11-98.
- (1980a) [1932], *Metodo e funzione di una psicologia analitica sociale*, in Id., *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano, 151-181.
- (1980b) [1932], *Caratterologia psicoanalitica e suoi rapporti con la psicologia sociale*, in Id., *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano, 182-212.
- (1982) [1929/1980], *Lavoro e società agli albori del Terzo Reich*, Mondadori, Milano.
- Horkheimer M. (2011) [1932], *La situazione attuale della filosofia sociale e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, in Id., *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano, 61-76.
- (2014) [1932], *Storia e psicologia*, in Id., *Teoria critica. Vol. I*, Mimesis, Milano, 10-30.
- Horkheimer M. et al. (1974) [1936], *Studi sull'autorità e la famiglia*, Utet, Torino, 73-128.
- Reik, T. (1949), *Il rito religioso*, Einaudi, Torino.



# Roberto Finelli, *Filosofia e tecnologia. Una via di uscita dalla mente digitale* (Rosenberg&Sellier, 2022)

Alvise Marin

Il nuovo libro di Roberto Finelli, *Filosofia e tecnologia. Una via di uscita dalla mente digitale* (Rosenberg & Sellier, Torino 2022), ci pone di fronte a un problema quanto mai attuale, quello di quale sia il modo più adeguato di rapportarsi alle nuove tecnologie digitali, per poterne utilizzare le straordinarie opportunità che mettono a disposizione dell'uomo, senza che quest'ultimo ne diventi una mera appendice. E' del resto plausibile, dal mio punto di vista, quanto tali tecnologie stiano inducendo, soprattutto nei più giovani, una trasformazione del rapporto con la realtà, delle relazioni sociali e finanche della mente, del corpo e della psiche umane. In particolare, la connettività planetaria, attraverso "l'automa cognitivo globale" della rete, come ci ricorda Franco Berardi, porta con sé conseguenze su diversi piani: "c'è un legame tra connettività e prossemica sociale, c'è un legame tra connettività e perdita dell'empatia, c'è un legame tra connettività e precarietà del lavoro, e dissoluzione del sentimento sociale della solidarietà [...] c'è un rapporto tra connettività e suicidio"<sup>1</sup>. Sembra quindi si stia realizzando una sorta di cablatura digitale dell'essere umano, una "modellazione biosociale della sensibilità, ovvero un'incorporazione di automatismi cognitivi nella percezione, nell'immaginazione, nel desiderio"<sup>2</sup>. Lo sviluppo più recente dell'intelligenza artificiale (AI), dal canto suo, comincia a nutrire l'ambizione di poter duplicare le funzionalità fisico cognitive dell'essere umano, attraverso replicanti robotizzati la cui anima è un algoritmo evoluto che autoapprende (*learning machine*), il cui corpo è composto da materiali sintetici e la cui alimentazione è a base di sterminate basi di dati<sup>3</sup>. La famiglia delle intelligenze artificiali *Gpt*, ha

---

\* alvisemarin62@gmail.com

<sup>1</sup> Berardi (2021, 106).

<sup>2</sup> Ivi, 31.

<sup>3</sup> Ricordiamo, seguendo le considerazioni espone nel libro di N. Cristianini, *La scorticatoia*, il Mulino, Bologna 2023, che una macchina dotata di IA, se si può considerare intelligente, in ogni caso, non pensa come una mente umana. Essa non deve capire quello che fa, non deve capire il senso di una frase, perchè si fonda sulla "irragionevole efficacia dei dati", che nasce dalle correlazioni statistiche tra quest'ultimi. I suoi algo-

da poco tempo messo in commercio la sua ultima creatura, *Gpt-4*, “un ammasso di software con – miliardo più miliardo meno – 200 bilioni di parametri, che ingoia testi e immagini e ne trae i criteri con cui improvvisare risposte a richieste d’ogni genere, conosce come rispondere in modo appropriato e in ogni lingua, sa sintetizzare flussi di storia in poche righe, compone poesie e traduce in un istante, in programma da computer, il gioco del burraco”<sup>4</sup>. L’applicazione *Midjourney*, addirittura, crea immagini da descrizioni testuali, che risultano indistinguibili dai soggetti reali<sup>5</sup>. Perciò, se da un lato, l’intelligenza artificiale può risultare un’ulteriore protesi cognitiva, con la quale potenziare le facoltà del nostro cervello, dall’altro essa tende ad accelerare quell’erosione e virtualizzazione della realtà, tali da rendere quest’ultima indistinguibile da qualunque prodotto di finzione. L’accelerazione di questi mutamenti tecnologici nel settore digitale, è tale da impedirne la regolamentazione, cosa questa, che ha indotto diversi ricercatori a consigliare una moratoria di sei mesi nello sviluppo delle tecnologie AI<sup>6</sup>.

La strumentazione, nella sua versione digitale, sembra abbandonare il suo statuto di strumento, per farsi da un lato, habitat, e dall’altro interlocutore paritetico dell’umano. Finelli parla di “una *realtà raddoppiata*, cioè di una *realtà aumentata* nel suo spessore ontologico”, a significare che oggi, tra uomo e natura, si interpone un diaframma, un’interfaccia digitale, che ormai comunica tra sé in maniera automatica e autonoma dall’essere umano, ridotto a suo semplice funzionario. Laddove quest’ultimo, dal mio punto di vista, tende oramai a non rapportarsi più alla realtà delle cose, ma alla loro simulazione digitale. Il risultato è un impoverimento dell’esperienza propriamente umana, la quale si dà sempre come esperienza fatta impegnando un corpo nella sua complessità e nella sua articolazione spazio motoria. Il suo tendenziale esonero, operato dalle tecnologie digitali, condanna l’essere umano a un’esperienza disincarnata e fittizia, facile preda di controllo e di catture immaginarie. Nella direzione, sembrerebbe, di una realtà postumana fatta di ibridazione tra uomo e macchina, organico

---

ritmi lavorano senza aver bisogno di un copione, né di una teoria alle spalle: nell’IA i dati hanno preso il posto della teoria.

<sup>4</sup> Balassone (2023).

<sup>5</sup> Una fotogiornalista italiana è riuscita a spacciare per un reportage dalla guerra in Ucraina, le immagini virtuali ottenute descrivendo gli scenari all’applicazione, rimanendosene comodamente a casa sua.

<sup>6</sup> A margine, ricordiamo anche la perdita di posti di lavoro che questa tecnologia comporterà. Da una ricerca condotta negli USA, si calcola che questa nuova tecnologia provocherà la perdita del 20% e un profondo impatto sul 56% dei posti di lavoro ad alta qualificazione.

e inorganico, mente umana e mente artificiale, tra loro ontologicamente non più distinguibili.

Quello che il libro di Finelli vuole segnare, approfondendo il nesso tra soggettività umana e mondo della tecnica e insistendo "sulla non riducibilità della *stessa* vita organica alla processualità macchinica", è invece quella profonda discontinuità ontologica tra vivente e macchinico, che è tale da far sì che tra "*homo sapiens* e contesto tecnologico", non possa darsi quella osmosi e plasticità reciproca, che le nuove tecnologie digitali sembrerebbero rendere possibile. Sottolineando che la mente umana non risulta assimilabile a uno strumento di calcolo computazionale, indipendente da qualunque fisicità, com'è appunto il software di un computer. Assimilazione, questa, che è un precipitato di quell'ideologia dell'infosfera, verso la quale l'autore avanza profonde e articolate critiche. Quell'ideologia per la quale tutta la realtà può essere ridotta a informazione, fino all'estremo riduzionismo numerico di una logica binaria composta di 0 e 1 ("Tutto è bit" scriveva il fisico americano John A. Wheeler). Una logica che, a partire dalla macchina di Turing<sup>7</sup>, opera secondo una discretezza di informazioni, che è condizione necessaria e sufficiente per farla funzionare, ma che è un'astrazione rispetto alla continuità del mondo della vita e della mente umana in particolare. Un'astrazione che, come del resto fa la scienza in generale, ma anche il capitale nella sua riproduzione a partire dalla cellula elementare della merce, prescinde dal senso delle operazioni che compie, perchè interessata solo al proprio funzionamento. Gli algoritmi che costituiscono l'architettura dei programmi dei computer, possono funzionare solo attraverso stati discreti, alternative binarie o a n varianti e anche nei computer quantistici, come fa notare Finelli, la nuvola di probabilità alla fine si condensa in un unico risultato puntuale e discreto. Ma il mondo della vita e quindi anche il corpo sono altro, in quanto presieduti da quella continuità, che qualsiasi computer per quanto potente non potrà mai ricostruire attraverso 0 e 1, ma solo approssimare tangenzialmente. E in particolare è altra la logica che sta al fondo del corpo umano, dei moti affettivo emozionali che lo animano e delle sue pulsioni. Una logica che non è animata dalla *disgiuntività* di 0/1, sì/no, vero/falso dell'algebra booleana, ma dall'ambivalenza strutturale degli stati affettivi e pulsionali del corpo, come compreso per prima dalla psicoanalisi. E la mente umana è tale

---

<sup>7</sup> La macchina di Turing permette di implementare il calcolo computazionale, attraverso un nastro lineare, suddiviso in piccole celle che contengono simboli che vengono letti, sovrascritti o cancellati da una testina mobile, secondo regole (algoritmi) che, a partire da un input, generano stati intermedi fino a un output finale.

proprio perchè è incarnata in un *corpo senziente*<sup>8</sup> che ne costituisce il suo primo oggetto di pensiero. Questa è la ragione per cui il funzionamento di una macchina informatica a stati discreti e finiti, che non può disporre di un corpo, non può essere in grado di riprodurre quello della mente umana, che è una mente strutturalmente incarnata. A rinforzo di ciò, Finelli sottolinea che la presunta plasticità e integrazione tra organico e inorganico, tra intelligenza umana e intelligenza artificiale, rimuove quell'acquisizione fondamentale di Freud, che è la teoria delle pulsioni, la quale identifica queste ultime a spinte del corpo senza oggetto, autoreferenziali e quindi indipendenti dal mondo esterno. Questo per dire che, di contro a un presunto modellamento originario della mente umana, attraverso il suo agire produttivo verso l'esterno, che retroagisce all'interno, nella direzione di una indistinzione tra soggetto e oggetto, si sottolinea che in origine la mente umana si rapporta al suo interno, ovvero ha per oggetto quel corpo pulsionale autoreferenziale, a partire dal quale la pulsione si legherà poi all'oggetto, per trovare il proprio soddisfacimento.

In questo libro Finelli prova a elaborare una nuova teoria della soggettività che sia in grado di ridare centralità al soggetto umano, superando quella stagione del postmodernismo e delle filosofie decostruzioniste ed ermeneutiche, che se da un lato hanno ridimensionato il soggetto compatto e autofondato di Cartesio, dall'altro hanno portato la sua decostruzione a un punto tale da renderlo evanescente. Avanzando una forte critica a quella filosofia del linguaggio che ha fatto da terreno di coltura alla metafisica dell'informazione e all'ideologia informatica oggi dominanti. Per arrivare a ridare centralità al tema della soggettività, in modo tale che la rivoluzione tecnologica e digitale non diventi un processo autonomo senza soggetto, ma che venga invece guidata dall'attribuzione di significato da parte di una mente che tragga il suo senso dal corpo, nel quale si trova incarnata. Nella consapevolezza che la tecnologia digitale da sola non potrà salvarci e che solo laddove emerga un nuovo modello antropologico, fondato su un nuovo umanesimo, essa potrà diventare strumento per una universale integrazione dell'umanità.

Una teoria della soggettività, quella proposta da Finelli, sulla scorta del pensiero dello psicoanalista Armando Ferrari, che vede il corpo (Uno) essere luogo di senso e di individuazione, quindi di soggettività, già a partire dalla sua dimensione biologica, e la mente (Bino) che lo pensa come suo

---

<sup>8</sup> Ovvero un corpo, che a differenza di una qualunque macchina dotata di intelligenza artificiale, *si sente e si gode, soffre e attraversando il tempo si corrompe, presagendo nella sua mente, l'alito irrevocabile della morte, vera e propria pietra angolare dell'umana esistenza.*

oggetto primo, luogo di un pensiero che ha e mantiene le sue radici nel corpo e nelle sue emozioni, la mancanza delle quali lo renderebbe pensiero astratto, pensiero macchinico, in realtà non pensiero ma mera logica combinatoria computazionale di segni. Un corpo e una mente non disgiungibili (Uno e Bino), dove la seconda nasce dal primo per significarlo e dargli sintesi, integrazione e unità. Un dualismo originario e immanente mente/psiche e corpo che supera l'artificiosa separazione operata da Cartesio tra *res cogitans* e *res extensa*, del resto da lui stesso mal digerita, se lo aveva poi costretto all'invenzione di una immaginaria ghiandola pineale che fungesse da ponte tra le due, in direzione di una co-appartenenza originaria tra eterogenei. In questo, sulla stessa strada, con le dovute differenze, lungo la quale si erano già incamminati Spinoza, Leibniz e Kant.

Una struttura antropologica, quella che propone Finelli, di tipo ortogonale, la quale si articola sui due assi. Quello verticale, ascendente, lungo il quale il senso che appartiene già al corpo in ogni suo stadio di sviluppo, a partire dalla differenziazione cellulare, "ogni fase dell'embriogenesi costituisce un soggetto di senso che interpreta le differenziazioni che la cellula subisce nella costruzione dell'embrione", viene significato dalla mente tramite il linguaggio<sup>9</sup>. Linguaggio che, secondo la lezione di Freud, relativizza la ricerca assoluta del piacere caratteristica della fase primaria, quella della fusionalità della diade madre/figlio. E quello orizzontale, sede della relazione intersoggettiva fondata sul riconoscimento, il cui prototipo è quella funzione materna di riconoscimento e contenimento dell'urgenza del bisogno del neonato, che non realizzandosi, costringerà il futuro adulto in una mente immatura, ovvero una mente non in grado di distanziarsi e di sublimare quella pulsionalità acefala, che lo condannerà a una mortifera ripetizione.

Il corpo, con i suoi limiti, diventa per l'autore un argine a un pensiero dis-incarnato, che identificando informazione e conoscenza e privo di qualunque ancoraggio e limite, acquisisce un "senso di potenza e autosufficienza infinita".

---

<sup>9</sup> Finelli sviluppa una critica della filosofia che identifica l'essere al linguaggio, nello specifico la filosofia di Heidegger, e del pensiero di Lacan, in nome di un senso che non promana dalla struttura linguistica ma che affonda le sue radici nel corpo biologico emozionale. Il linguaggio, secondo Finelli, porta solo alla luce un senso che è pre-linguistico e che il linguaggio si incarica, nel rapporto del soggetto con la realtà esterna, di significare. Il linguaggio non dis-vela il senso dell'essere, come pensava Heidegger, bensì quello del corpo pulsionale, mediando nel contempo tra principio di piacere e principio di realtà. Esso prende in carico il senso e l'intenzione dell'affetto (principio di piacere) con un atto di nominazione che porta già in sé quelle possibilità che risultano compatibili con il principio di realtà.

Nel mondo della post-verità in cui noi oggi viviamo, l'obiettivo di Finelli è forse quello di preservare un registro di verità, il quale giocoforza, non può che appartenere all'unicità e irripetibilità propria di ogni corpo, i cui rappresentanti psichici pulsionali, costituiscono la base a partire dalla quale la mente, significandoli, può accedere al pensiero, tramite l'inaugurale orizzonte linguistico, che rende possibile ogni successiva astrazione.

Al contrario, l'epoca del capitalismo digitale sembra portare con sé una patologia di massa, che consiste "in un'atrofia generalizzata dell'asse verticale, cioè di una disabitudine a percorrere l'asse valoriale della propria interiorità emozionale, per consegnarsi alla superficie dei messaggi e dei valori che animano, moltiplicati, il circuito delle informazioni esteriori"<sup>10</sup>, e che rende il soggetto incapace di soggettivarsi, di individuarsi, prigioniero di una rifrazione mimetica intersoggettiva. Del resto, la stessa psicoanalisi contemporanea, registra la tendenziale scomparsa del soggetto dell'inconscio umano, in quanto soggetto del desiderio, riscontrabile nelle nuove psicopatologie, che fa da contraltare alla comparsa di un inconscio tecnologico, la cui scatola nera contiene quegli algoritmi sempre più sofisticati, che oggi presiedono al nostro agire quotidiano e modellano allo stesso tempo i nostri desideri.

La particolare accezione riservata da Marx al termine *tecnologia*, diventa utile a Finelli per evidenziare il carattere eminentemente astratto che qualunque lavoro assume, anche quindi quello digitale, una volta sussunto dalla logica riproduttiva del capitalismo. La tecnologia moderna, infatti, non è neutra, ma riunisce in sé l'applicazione della scienza con il comando eterodiretto e normato sul lavoro, assimilato a cosa tra cose, in funzione dell'intensificazione della produttività. Laddove i rapporti sociali intrinseci a essa, rimangono occultati. Scrive Michéa: "le tecnologie moderne pongono un problema perchè interiorizzano nella loro stessa concezione determinati rapporti sociali, concetti intellettuali, maniere di produrre e di vivere"<sup>11</sup>. La tecnologia perciò trasforma corpi, menti e natura, dal mio punto di vista, modellandoli secondo quei fini che appartengono alla dimensione sovradeterminante dell'accumulazione di capitale. L'astrazione del lavoro risulta omologa alla fondamentale astrazione del capitale, come "coerenza tra *astrazione* e impersonalità della funzione umana e *astrazione* e impersonalità della ricchezza capitalistica da produrre". Con la differenza che mentre il fordismo irragimentava i corpi rimuovendone la mente, il

<sup>10</sup> Il capitalismo digitale si può anche definire capitalismo semiotico, nella misura in cui flussi infiniti di significanti, di segni dis-incarnati, spezzano ogni legame con il referente reale, scambiandosi mutuamente tra loro.

<sup>11</sup> J.-C. Michéa cit. in Formenti (2023, 175).

capitalismo digitale fa l’operazione opposta, costringendo al lavoro una mente, che avendo tagliato i ponti con la propria corporeità, risulta una mente astratta. Comune ad entrambi, in quanto cifra dello stesso meccanismo di riproduzione del capitale, rimane “un percorso onnipervasivo di *svuotamento del mondo del concreto* da parte di un vettore impersonale di realtà, qual è l’accumulazione di ricchezza astratta, che consegna il nostro modo di vivere sociale e la nostra esistenza personale a un elevato grado di *esteriorità e di superficializzazione*”<sup>12</sup>.

Per evitare che al lavoro astratto segua un soggetto astratto, è necessario che la produzione dell’oggetto, veicoli una produzione di soggettività, che vada nella direzione di un riconoscimento, come scrive Finelli, dell’altro-di-sé e insieme dell’altro-da-sé. Avendo ben presente che riconoscere *in primis* l’altro-di-sé, significa accogliere quella dimensione psicoanalitica, che ponendo l’inconscio, ha svelato la stessa divisione del soggetto. Quella divisione, che è ciò che rende la mente umana non assimilabile a una mente artificiale, in quanto incarnata nell’ambivalenza del corpo pulsionale. Assumendo, di conseguenza, un nuovo concetto di libertà, come libertà del soggetto di “*accedere alla propria interiorità*”, significandola nel linguaggio, nell’assenza “al grado più elevato possibile, dell’autoritarismo interiorizzato e delle censure che impediscono al soggetto umano di comunicare con il suo più proprio Sé, corporeo ed emozionale”. E un nuovo concetto di politica, intesa non come semplice mediazione tra interessi egoici consolidati, ma come cura della dimensione valoriale di ciascuno, lungo quell’asse verticale, che è l’unica via d’accesso all’irripetibilità e unicità di ogni essere umano. Solo seguendo questa direzione, la società dell’informazione digitale in cui viviamo, potrà trasformarsi in quella società della conoscenza e del riconoscimento, che accogliendo le nuove tecnologie, allo stesso tempo, non cade preda di quel totalitarismo binario, che tende a dissolvere ogni forma di soggettività propriamente umana.

## Bibliografia

- Balassone S. (2023), Gpt-4, inizia il mercato di massa dell’intelligenza artificiale, *Domani*, 20 marzo, <https://www.editorialedomani.it/tecnologia/gpt-4-inizia-il-mercato-di-massa-dellintelligenza-artificiale-j4zyap9q>.
- Bifo Berardi F. (2021), *E: La congiunzione*, Roma: Nero.
- Cristianini N. (2023), *La scorciatoia*, Bologna: il Mulino.

<sup>12</sup> Finelli (2018, 13).

*Alvise Marin*

Finelli R. (2018), *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino: Rosenberg & Sellier.

Formenti C. (2023), *Guerra e rivoluzione*, vol. 1, Milano: Meltemi.

**Alessandro Mazzone, *Per una teoria del conflitto.*  
*Scritti 1999-2012*, a cura di R. Fineschi  
(La città del sole, 2022)**

Tommaso Redolfi Riva & Sebastiano Taccola

Il pensiero richiede i suoi tempi: solo la riflessione paziente, elaborata e critica può permettere di cogliere appieno l'articolazione profonda delle mediazioni che informano la realtà. È questa una delle lezioni di metodo (ma il metodo non è già di per sé strutturazione di un qualche contenuto?) lasciata da Alessandro Mazzone (1932-2012). Filosofo marxista formatosi sotto la guida di figure come Banfi, Geymonat e della Volpe, Mazzone ha insegnato per molti anni a Santiago de Cuba, Messina, Berlino e, soprattutto, Siena. E proprio a Siena, per iniziativa di un gruppo di ex-studenti, è recentemente nata l'associazione Laboratorio Critico, che, sotto la guida di Roberto Fineschi, si propone di ricordare e sviluppare l'importante contributo teorico di Mazzone. Il primo volume pubblicato da quest'associazione (in collaborazione con la Rete dei Comunisti) è *Per una teoria del conflitto*, una raccolta di scritti risalenti all'ultimo decennio di vita di Mazzone.

Mazzone ha pubblicato relativamente poco, anzi pochissimo se facciamo un confronto con gli standard attuali della pubblicistica accademica. Eppure, anche solo scorrendo la bibliografia dei suoi scritti raccolta in questo volume, ci troviamo di fronte a un intellettuale che ha analizzato autori e temi cruciali della modernità filosofica, o che ha tradotto opere assai importanti nel dibattito internazionale su questioni di economia, storia, filosofia (come, ad esempio, *Problemi di storia del capitalismo* di Maurice Dobb, *Lezioni di sociologia* di Adorno e Horkheimer, molti saggi di Löwith). In questo caso, dunque, la lentezza della scrittura è segno di grande modestia e onestà intellettuale, che trova il proprio precipitato proprio nella incredibile densità che caratterizza gli scritti di Mazzone, tutti definiti da un'architettura puntuale e rigorosa. Ed è proprio lo studio paziente che attraversa per intero l'esposizione mazzoniana, fino a penetrare nella scelta ragionata delle singole parole (giacché in ogni parola abita un concetto), che fornisce a questi scritti una struttura proteiforme, in grado di costruire rapporti sintattici tra il piano astratto delle forme e la realtà del presente, se non, addirittura, la congiuntura (una cosa apparentemente

paradossale, dal momento che siamo, a torto, abituati a rappresentarci la congiuntura come un qualcosa da catturare nell'istante, in maniera febbrile e impaziente verso i tempi lunghi dell'elaborazione concettuale). Si vedano a tal proposito i saggi raccolti in questo volume: essi affrontano temi anche molto distanti tra loro, eppure lo fanno con uno stile uniforme, che conferisce la massima dignità (e la medesima fatica concettuale) all'oggetto trattato. Ciò avviene anche in forza di una sorta di tropismo, che guida l'elaborazione mazzoniana verso una tematizzazione sempre mediata da tre macro-categorie: processo storico, rapporto tra natura e storia, modo di produzione. Si tratta di tre dimensioni teoriche vere e proprie, in cui si può riconoscere la stretta dipendenza di Mazzone dal pensiero di Hegel e Marx. Ed è proprio nell'intreccio (configurabile in forma dialettica, e dunque mai unilineare) tra queste tre dimensioni, che Mazzone riesce ad affrontare in maniera tanto originale quanto coerente temi assai eterogenei come l'Università e l'imperialismo, la lotta di classe e la comunicazione capitalista, l'ideologia, lo Stato, la nuova edizione storico-critica delle opere di Marx ed Engels (MEGA2). E lungo questo percorso la riflessione si arricchisce e tracima ben al di là dei soli Hegel e Marx, per tornare a pensare (e a rielaborare) concetti e figure chiave del marxismo: Gramsci, Lenin, Labriola, Lukács. E ciò non in forza di una torsione passatista o di una nostalgica difesa dogmatica di una presunta tradizione marxista, ma per "scongellare i classici" (parafrasando Moses I. Finley), mostrarne la vitalità e, se vogliamo, l'attualità. Un aspetto che emerge nella straordinaria lucidità dimostrata da Mazzone nell'affrontare la burrascosa congiuntura politica, ideologica e culturale, che ha segnato gli anni di passaggio tra XX e XXI secolo. Troppo facile sarebbe stato rifugiarsi nell'oscurità labirintica di certe formulazioni aforistiche sempre alla moda, o scrivere il proprio pensiero del giorno, a caldo, sulla colonna di un qualche quotidiano. Molto più difficile pensare laboriosamente, andando alla ricerca di nuove "cassette degli attrezzi" del pensiero critico, per ricostruire, leggendo in controluce il fotogramma dell'ultima congiuntura, gli obiettivi di medio, lungo o lunghissimo periodo, e le soggettività storiche che possono o debbono farsene carico. Di qui anche la sorprendente originalità di alcune questioni messe in rilievo da Mazzone: si prenda, a tal proposito, il suo affondo in presa diretta sull'Università del nuovo millennio (profezia dei nostri tempi? No, solo analisi critica delle tendenze in atto e dei loro margini di sviluppo, delle loro possibilità reali); oppure, l'attenzione continuamente riportata sulla distribuzione delle risorse, l'emergenza climatica, il collasso della biosfera (tutti aspetti di cui oggi siamo tutti tragicamente consapevoli, ma che più di vent'anni fa erano generalmente considerati molto più marginali).

Nel perimetro teorico-politico definito da simili questioni, l'analisi critica del modo di produzione capitalistico rimane un aspetto centrale, innanzitutto per delineare le forme di mediazione che ci permettono di configurare, in termini anche assai generali, ma non generici, gli obiettivi di lungo periodo e i soggetti di una prassi anti-capitalistica e democratica. Da questo punto di vista, i saggi dedicati alla teoria delle classi raccolti nella prima parte del volume contengono aspetti assai interessanti, che vale la pena di considerare. Proprio su di essi vorremmo adesso concentrarci, prima di concludere.

La prima parte del saggio *Le classi nel mondo moderno* ha come titolo *Rappresentazione e concetto*. Per comprendere il discorso di Mazzone sulle classi, che egli svolge nella prima parte del volume, si deve partire proprio da questa distinzione. Il riferimento di Mazzone è abbastanza evidente: la distinzione tra rappresentazione e concetto ha un rimando immediato all'interno della filosofia hegeliana. Fin dal primo paragrafo dell'*Enciclopedia* Hegel si sofferma sulla distinzione affermando che "la coscienza nell'ordine cronologico si forma prima delle *rappresentazioni* che non dei concetti degli oggetti" (123)<sup>1</sup>. Ma avere una rappresentazione non è ancora conoscere, tanto è vero che poco dopo Hegel ci tiene a precisare che la filosofia ha come suo scopo proprio quello di *trasformare le rappresentazioni in concetti*.

Mazzone inizia il suo saggio proprio partendo dalla rappresentazione della stratificazione sociale, rappresentazione che in qualche modo caratterizza ogni società in cui è individuabile un alto e un basso. Ma tale rappresentazione rimane teoricamente muta finché essa non diviene concetto, cioè finché questa stratificazione non diviene momento di una teoria in grado di comprendere le funzioni sociali specifiche dei diversi gruppi sociali all'interno di un processo più ampio, in ultima analisi riconducibile a una forma specifica di produzione e riproduzione di un corpo collettivo sociale all'interno della natura.

Per Mazzone ciò che consente di trasformare la semplice rappresentazione della stratificazione sociale nel mondo capitalistico in un concetto teoricamente produttivo è la critica dell'economia politica, cioè l'esposizione del rapporto sociale di produzione capitalistico.

Questa considerazione ci consente di poter affermare che per Mazzone nell'opera di Marx abbiamo una teoria delle classi solo laddove vi è l'esposizione articolata nelle sue diverse mediazioni e anelli intermedi del rapporto sociale di produzione, cioè in Marx abbiamo *teoria delle classi*,

---

<sup>1</sup> Hegel (2004, 123).

una loro sistematica, solo per quanto riguarda il modo di produzione capitalistico.

L'altra considerazione che possiamo fin da subito sviluppare è che per Mazzone il concetto di classe non è semplice individuazione sociologica di gruppi, bensì un concetto che egli stesso definisce logico-funzionale e che si costituisce a partire dalla comprensione della forma specifica della produzione. Questo significa che una teoria delle classi non può avere come proprio punto di partenza i diversi redditi, le forme della distribuzione della ricchezza, che vengono poi ordinati e classificati quantitativamente, al contrario: possiamo parlare di classi concepite concettualmente solo a valle di una teoria del rapporto sociale di produzione che identifica i gruppi sociali che rappresentano la condizione di possibilità di attuazione e svolgimento di quel rapporto.

Procedendo da queste osservazioni, in qualche modo metodologiche, Mazzone riprende l'ordine dell'esposizione marxiana, dall'analisi della circolazione semplice, del rapporto di valore, fino a giungere alla prima forma in cui appare il capitale, come valorizzazione di valore, denaro che produce più denaro, la cui possibilità risiede nell'acquisto di una merce particolare il cui uso e consumo sia il lavoro stesso: la forza-lavoro. È solo a questo punto, nel capitolo quarto del *Capitale*, che emergono le due classi contrapposte dei detentori delle condizioni oggettive della produzione e dei detentori delle condizioni soggettive (i possessori dei mezzi di produzione, da un lato, i possessori della forza-lavoro, dall'altro). La possibilità dell'attuazione del rapporto di capitale, del rapporto di produzione fondamentale, si dà soltanto a partire da una separazione strutturale tra questi due momenti del rapporto, le condizioni oggettive e soggettive della produzione, condizione storica specifica, esito del dissolversi di determinate forme di proprietà e di produzione di cui Marx ci dice solo nel capitolo ventiquattresimo dedicato alla cosiddetta accumulazione originaria.

A questo punto sappiamo che esiste una separazione strutturale all'interno della società che è condizione necessaria affinché il rapporto di capitale possa prodursi (Mazzone sottolinea che il titolo del Libro primo, *Il processo di produzione del capitale*, deve essere inteso nel senso del genitivo soggettivo, come il capitale produce se stesso in quanto rapporto). Ciò consente a Mazzone di affermare che le classi rappresentano la forma di esistenza specifica in cui vengono a trovarsi le forze produttive. Se il rapporto di capitale è comprensibile soltanto a partire dalla separazione strutturale tra condizioni soggettive e oggettive della produzione, e questa separazione taglia in due la società individuando una classe di detentori dei mezzi di produzione e una classe di deprivati di ogni proprietà se non la propria for-

za-lavoro, diviene chiaro che le classi altro non rappresentano che la forma di esistenza delle forze produttive all'interno del rapporto di produzione capitalistico.

Posto che ogni rapporto di produzione presuppone l'unione di lavoratori e mezzi di produzione, posto che la valorizzazione capitalistica può aver luogo solo se i mezzi di produzione esistono da un lato come proprietà di un determinato gruppo sociale e il lavoro, da essi separato, come mera possibilità di un altro gruppo sociale, ecco che l'espressione di Mazzone secondo cui le classi rappresentano "i modi di esistenza delle forze produttive materiali *nel loro sviluppo*" (p. 80) assume il suo senso specifico. Ma, continua Mazzone, ancora non abbiamo un concetto delle classi. Il capitale quale rapporto sociale di produzione ha una sua specifica forma di moto, che determina la dinamica specifica che caratterizza le forze produttive sociali: dunque le classi. Quindi solo comprendendo la forma di movimento del rapporto di capitale abbiamo una comprensione della forma di moto (qualitativa, quantitativa e dinamica) delle classi. Se procediamo, infatti, nell'analisi della produzione di plusvalore relativo avremo la comprensione della forma che progressivamente assumono le forze produttive, sia dal lato delle condizioni soggettive – le forme che assume il lavoro e le forme di esistenza delle classi lavorative – sia dal lato delle condizioni oggettive della produzione – la tendenza all'accumulazione capitalistica e alla diminuzione relativa della componente del capitale variabile rispetto al capitale costante, concentrazione e centralizzazione del capitale, analisi della legge della popolazione e dell'esercito industriale di riserva, ecc.

Secondo Mazzone, una teoria delle classi presuppone una teoria sviluppata del rapporto di produzione (la sua forma di moto, le leggi, le tendenze). È a partire dal rapporto che possiamo comprendere la funzione specifica delle classi, il loro mutare nelle diverse configurazioni specifiche che assumono, la loro storicità. Ed è proprio seguendo questo filo conduttore che la teoria marxiana del modo di produzione (o meglio: *della dinamica del modo di produzione*) diviene una teoria del processo storico: la concettualizzazione della forma di moto del rapporto di capitale nelle sue diverse e sempre più concrete articolazioni fonda i margini di comprensione di una forma di storicità specifica che consente di gerarchizzare e ordinare logicamente i fenomeni (i fatti storici) caratterizzanti la moderna società. La teoria del modo di produzione è dunque anche una teoria della storicità specifica, una teoria cioè che getta una luce sulle forme determinate di sviluppo e movimento della società moderna.

C'è storia non perché vi sia un semplice susseguirsi delle generazioni, c'è storia perché mutano le forme di questo susseguirsi, mutano cioè le forme

specifiche in cui 'le società producono e riproducono se stesse. Teoria del processo storico è dunque: a) da un lato, la comprensione del perché possa darsi successione delle diverse forme in cui la società produce e riproduce se stessa (e questo è quanto possiamo ricondurre a ciò che la manualistica chiama "materialismo storico"); b) dall'altro lato e soprattutto, la comprensione della forma di moto specifica di una determinata formazione sociale (e solo di questa in Marx abbiamo scienza).

Ed è in particolare da questo secondo genere di comprensione che si sviluppa una teoria della storicità specifica in grado di mettere a fuoco le strutture specifiche e le direzioni in cui una determinata società può trasformarsi, i suoi vettori di sviluppo, le contraddizioni immanenti che la caratterizzano, le possibilità che da questi vettori emergono ma che possono essere realizzate solo al di là di quella forma sociale.

Ed è proprio all'interno di questo reticolo di determinazioni, in cui la logica specifica del modo di produzione è condizione di possibilità della storicità specifica, che Mazzone si rivolge al tema della lotta di classe. Ciò che emerge fin da subito è che per Mazzone lotta di classe ha un significato politico ampio, in alcun modo riconducibile a obiettivi tattici. L'oggetto della lotta di classe è fin da principio transmodale. Se, infatti, "l'oggetto della lotta di classe è sempre stato [...] il modo di organizzare la vita degli uomini associati, la produzione e riproduzione di questa attraverso e mediante il lavoro" (p. 39), possiamo dire fin da subito che il suo obiettivo è politico e non meramente rivendicativo. Mazzone parla di un sindacato di classe, ma l'opera che questo sindacato di classe deve svolgere si mostra un'opera politica ad ampio raggio e non soltanto di rivendicazione sindacale: la lotta di classe non si svolge all'altezza del momento distributivo.

Si tratta, in questa direzione, di comprendere il movimento e la storicità delle forme e delle figure presenti nella critica dell'economia politica. È questo, ad esempio, il caso della categoria di lavoratore complessivo introdotta da Marx nel primo libro del *Capitale* quale sommatoria dei lavoratori parziali che lavorano sotto uno stesso capitale. Mazzone suggerisce che la progressiva integrazione del genere umano nel mercato mondiale capitalistico consente di configurare la nozione di lavoratore complessivo in maniera allargata, pensando in quella nozione un lavoratore complessivo su scala mondiale, come soggetto potenzialmente unico di lotta. Certo, se la generalizzazione di tale nozione è possibile sul piano astratto, da un punto di vista concreto, il lavoratore complessivo reale esiste all'interno di capitalismo concreti geograficamente, culturalmente e politicamente situati. Questo significa che l'unità astratta del lavoratore complessivo non è immediatamente unità concreta, né, necessariamente, unità di intenti.

Un sindacato di classe, a cui Mazzone si riferisce, che agisce sempre in contesti concreti e secondo elementi tattici a tali contesti riconducibili, non può tuttavia perdere di vista quello che è stato definito l'oggetto della lotta di classe, ma tale oggetto, posta un'integrazione mondiale, deve essere pensato nell'orizzonte di una riproduzione sociale complessiva che si attua attraverso un lavoratore complessivo.

Ciò che emerge è che la coscienza di classe è il riconoscimento dell'unità del lavoratore complessivo a livello mondiale, riconoscimento sempre più difficile da un punto di vista teorico, data la frammentazione che il lavoro salariato assume (anche nello stesso contesto geografico e culturale); riconoscimento sempre più difficile da agire praticamente, dati gli interessi, che immediatisticamente possono risultare contrapposti, delle diverse frazioni del lavoratore sociale complessivo. Ma a prescindere dalla difficoltà questo è il compito intellettuale e pratico che Mazzone vede come necessario.

In questo contesto si inserisce la distinzione svolta da Mazzone tra Riproduzione sociale complessiva intesa in senso stretto, cioè legata esclusivamente alla produzione e riproduzione economica della società, e la Riproduzione sociale intesa in senso esteso. Il rapporto di capitale è un rapporto di rapporti, alla cui radice risiede il rapporto sociale di produzione; ma non tutti i rapporti sociali sono compresi dal rapporto sociale di produzione. Se è vero che tale rapporto è dominante, ciò non significa che esso abbia immediatamente possibilità di conformare a sé tutti gli altri rapporti sociali di cui la riproduzione sociale complessiva si compone.

Mazzone mostra che se è vero che la produzione e riproduzione degli uomini nella natura è *determinata* dal rapporto di produzione fondamentale – rapporto di capitale –, essa è tuttavia attuata attraverso tutte le attività degli uomini associati: "attività lavorative non solo, ma anche educazione, insegnamento e apprendimento, di cura del corpo e della mente (igiene, sanità, sport, riposo), di produzione culturale, scientifica, artistica ecc." (p. 56). Questo significa che potenzialmente e tendenzialmente il rapporto di produzione può imporsi (ri)disegnando in sua funzione tutte queste attività, ma che tale imporsi non è né immediato, né automatico. Si tratta cioè di un processo *storico* che presuppone livelli e sfere che hanno forme di autonomia relativa che, nell'analisi sociale e nella lotta di classe, devono essere tenute in considerazione. Quindi, né autonomia assoluta delle sfere sovrastrutturali, né semplice determinismo economico.

È a questa altezza che Mazzone introduce la nozione di egemonia, come strumento fondamentale per comprendere la resistenza (attiva o passiva) o la conformità delle sfere della vita associata alla determinazione del

rapporto sociale di produzione fondamentale. “Lotta egemoniale”, come la chiama Mazzone, è una lotta di classe che non ha obiettivi tattici, è bensì una lotta economica, politica e culturale in grado di agire anche nelle sfere che hanno autonomia relativa rispetto al rapporto di capitale.

Se si intende la lotta egemoniale come un semplice scontro tra gruppi, partiti, modi di vita, idee, si rischia di non comprenderne il significato specifico che Mazzone dà alla nozione di egemonia. Certo che è anche quanto detto, e quindi scontro tra gruppi, partiti, modi di vita, idee ecc. purché si tenga presente che la nozione di “modo di produzione e quindi quella di classi e di egemonia di classe, è logicamente a monte dei processi politici, culturali ecc., che si instaurano nelle società di classe e ne attuano (o mettono in forse) l’egemonia” (p. 60). Questo significa che esiste una forma di moto, una tendenza di sviluppo, posta dal rapporto di produzione, che spinge/preme affinché tutti gli altri rapporti, di cui la nozione di Riproduzione Sociale complessiva è comprensiva, si conformino ad esso. Questa tendenza alla conformazione si attua attraverso l’egemonia di classe, che, appunto, trova espressioni in sfere non immediatamente riconducibili alla produzione e riproduzione materiale della società. Nello stesso tempo, se non si riconosce la tendenza immanente del capitale ad uniformare a sé ogni rapporto che si trova di fronte, e l’attenzione si concentra solo sulla lotta egemoniale all’altezza delle sfere politiche e ideologiche, potremmo dire sovrastrutturali, il rapporto di produzione viene obliato e la lotta viene a concepirsi come mero scontro politico.

L’oggetto della lotta di classe e della lotta egemoniale è, dunque, una diversa forma di organizzazione del lavoro umano; la lotta egemoniale, inoltre, si svolge nella forma di un antagonismo con le capacità colonizzatrici del rapporto di capitale sulle altre sfere della Riproduzione sociale complessiva. Un altro elemento che emerge dalle pagine di Mazzone è che la lotta egemoniale condotta dalla classe lavoratrice non deve essere una mera lotta di resistenza, una mera conservazione di aree incontaminate dal rapporto capitalistico; essa è piuttosto una lotta progressiva, che ha ad oggetto un’altra forma di riproduzione sociale complessiva pensabile e possibile proprio solo grazie ai vettori di sviluppo che caratterizzano immanentemente il modo di produzione capitalistico, ma che rimangono legati alla forma limitata della accumulazione di capitale. Ancora una volta: è la forma di moto capitalistica che accenna a forme di sviluppo che essa non è in grado di realizzare. Tale consapevolezza – che emerge dalla teoria del modo di produzione – deve quindi orientare la lotta egemoniale. Quello che emerge, in conclusione, è che la possibilità della comprensione e dello svolgimento della lotta nonché la posizione dei fini emerge in modo im-

manente a partire dal rapporto sociale capitalistico, rapporto sociale che solo una teoria del modo di produzione è in grado di sviluppare.

La lotta di classe, per Mazzone, mantiene un rapporto dialettico con la critica immanente del rapporto capitalistico, di cui essa è allo stesso tempo diramazione logica e figura storico-reale. Questa centralità del modello della critica immanente è forse un tratto caratteristico comune a tutta la riflessione mazzoniana: in esso possiamo ritrovare tanto il suo scherno quasi brechtiano (segnale di vero e proprio disprezzo intellettuale) verso i tanti predicatori del moralismo e del prassismo astratti, quanto la sua costellazione filosofico-concettuale di riferimento (il filo rosso che guida la sua lettura appassionata di Hegel, Marx, Gramsci, ecc.). A tal proposito, verrebbe da fare un'ultima, breve considerazione a partire dall'autobiografia intellettuale di Mazzone scritta come presentazione alla *Leibniz-Gesellschaft* di Berlino (un inedito pubblicato all'inizio di questo volume). Si tratta di uno scritto molto breve, ma che mette bene in luce gli orientamenti teorici che hanno caratterizzato l'attività intellettuale di Alessandro Mazzone. Scrive Mazzone:

In Italia, negli anni del dopoguerra, studiare filosofia significava: *Humanitates* e un nuovo inizio, ripartenza ed apertura, certezza (allora ancora) inconcussa di poter contribuire con il proprio studio all'edificazione e allo sviluppo della Repubblica italiana, nata dalla Resistenza antifascista. A questa certezza si aggiungeva il duplice mandato che, come un viatico, la scuola di A. Banfi e di L. Geymonat dapprima, poi quella di G. della Volpe assegnò a me e a qualcun altro. In primo luogo: è dovere di Socrate intendere concettualmente (ma non comprendere) Callicle, il quale abbandona il dialogo facendo appello alla forza [il riferimento è al dialogo platonico Gorgia]. La filosofia non ammette settarismi di fazione; anche per l'avversario più radicale occorre trovare un concetto che lo definisca, onde intenderlo; persino contro l'idea che egli ha di se stesso, se è necessario. La sua deduzione, a partire da un livello di generalità superiore, è la sola confutazione possibile. In secondo luogo, ma sopra ogni altra cosa, il compito di comprendere il proprio tempo in pensiero. Questo secondo compito è infinito. Infatti la comprensione del tempo non coincide mai con quell'orizzonte della sua visibilità che è stato acquisito per ultimo" (p. 24).

È da rilevare l'idea che per l'avversario più radicale occorra trovare un concetto che lo definisca e che la deduzione della posizione dell'avversario, da un livello di generalità superiore, è la sola confutazione possibile. Il falso è momento del vero, e non il suo altro assoluto. È questa un'idea profondamente dialettica di confutazione, che forse vale la pena mostrare nella sua attuazione, richiamandoci ad un momento della critica dell'economia marxiana e alla lettura di essa che ne fa Mazzone.

Se seguiamo l'andamento dell'esposizione del *Capitale* vediamo un continuo intrecciarsi dell'esposizione della teoria positiva con la critica degli economisti classici e volgari. L'esposizione marxiana è al contempo esposizione dell'oggetto (della forma di moto del rapporto sociale di produzione) e critica della economia politica. Ma qui il termine critica vale anche nel significato di *condizione di possibilità* di quel sapere specifico di cui è portatrice l'economia politica. Nell'analisi del feticismo la cosa emerge chiaramente: il feticismo dell'economia classica e dell'economia volgare non è da Marx ricondotto soltanto a una deficienza logica e metodologica degli economisti, è compreso invece a partire dalla struttura stessa dell'oggetto di cui essi fanno teoria. Il feticismo dell'economia, la sua incapacità di comprendere la storicità dei rapporti sociali e quindi l'eternizzazione del modo di produzione capitalistico, risiede nel presentarsi in forma di cosa del rapporto sociale stesso: è l'oggetto stesso, il rapporto di valore, il rapporto di capitale, in sostanza il rapporto sociale di produzione, che assume la forma di cosa. È da questo presentarsi del rapporto sociale in forma oggettuale, che potremmo chiamare il carattere di feticcio della merce, che gli economisti danno vita a quel *qui pro quo* per cui il rapporto è la cosa e quindi ovunque c'è la cosa vedono il rapporto: quindi laddove c'è prodotto del lavoro c'è merce, laddove vi è mezzo di produzione vi è capitale e via di seguito feticizzando. La teoria marxiana, esponendo il rapporto sociale capitalistico, mostra le forme nelle quali esso si maschera, individuando l'eternizzazione del rapporto come possibilità obiettiva e non mero errore logico e metodologico. O ancora, con le parole di Mazzone:

L'elemento comune all'economia classica e all'economia volgare è – per quest'aspetto – la naturalità ed eternità dei rapporti borghesi. Formalmente questa discende [...] dal “grossolano afferrare” le forme fenomeniche contrappasso della “mancanza di senso teorico”, etc., in una parola, dalla falsa diairesi, dallo scambio speculativo. Ma questo scambio speculativo è specifico non già « logicamente » o « metodologicamente » soltanto, ma in quanto modo d'esistenza storico determinato di coscienze perché è “forma di pensiero — socialmente valida, obiettiva — complesso di leggi del mondo borghese”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Mazzone (1976, 152).

## Bibliografia

- Hegel G.W.F. (2004), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830); tr. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima: La scienza della logica*, Torino: Utet.
- Mazzone A. (1976), *Il feticismo del capitale. Una struttura logico-formale*, in AA.VV., *Problemi teorici del marxismo*, Roma: Editori Riuniti-Quaderni di critica marxista, 105-164.



**Cesare Luporini, *Libertà e strutture. Scritti su Marx*  
(1964-1984), a cura di R. Croce  
(Edizioni della Normale, 2022)**

Sebastiano Taccola

Cesare Luporini (1909-1993) è stato una figura rilevante della filosofia italiana del Novecento. Di quest'ultima, infatti, Luporini ha vissuto le varie fasi in maniera coerente, e cioè mostrando una certa poliedricità di interessi senza mai cadere in un vuoto eclettismo e rivendicando una forte autonomia e libertà del pensiero e della teoria al di fuori di una qual si voglia tradizione, fosse essa quella storicistica, quella nazionale, ecc. (ed è forse proprio in forza di questa sua apertura che alla riflessione luporiniana andrebbe riconosciuto il merito di aver promosso il superamento di certi paradigmi tanto stantii quanto autoreferenziali ancora dominanti nell'Italia del secondo dopoguerra). Un aspetto che si può cogliere anche passando semplicemente in rassegna i nomi di alcuni dei filosofi, cui Luporini ha dedicato le sue prime riflessioni: Heidegger, Scheler, Kant, Hegel, Leopardi. Di questi pensatori, Luporini ha messo in rilievo i tratti di un pensare che prende a proprio oggetto l'universalità della condizione umana e, contemporaneamente, la storicità dei condizionamenti che ne orientano le condotte teoriche e pratiche – libertà e sue condizioni di possibilità, natura, individuo: questi i temi che incontriamo nel Luporini degli anni Quaranta e Cinquanta. Temi – va aggiunto – sviluppati anche a partire dalle urgenze politiche di un presente assai problematico quale quello dell'Italia repubblicana e post-fascista, che richiedeva l'articolazione di domande complesse (di contro a ricette e risposte semplici e immediatamente sintetiche) in vista di un'analisi critica e auto-critica dei processi in corso e dei loro presupposti genetici. In questa chiave può essere interpretato l'impegno di Luporini nelle prime annate della rivista "Società", di cui fu uno dei fondatori e animatori principali, oltre che la militanza nelle file del PCI.

Si è per ora lasciato da parte la figura che più di ogni altra ha orientato la riflessione filosofica di Luporini: Karl Marx. Ecco, quando si parla del "Luporini filosofo" è sempre opportuno precisare che gran parte della sua ricerca si è collocata dentro l'orizzonte del marxismo, in generale, e della marxiana critica dell'economia politica, in particolare. Su quest'ultima, in-

fatti, Luporini ha lavorato per gran parte della sua vita e di quest'ultima egli ha dato un'interpretazione tanto originale quanto accurata, provando allo stesso tempo a sviscerarne le problematiche interne e a indagarne le potenzialità teoriche anche al di là del suo più ristretto campo epistemico.

Eppure, malgrado questa sua innegabile importanza, al marxismo di Luporini non sono stati ancora dedicati studi adeguatamente approfonditi<sup>1</sup>. Sulle ragioni di questa 'sfortuna' di Luporini non si potrebbe riflettere che per via congetturale, e comunque al di fuori dei limiti di questa recensione. Negli ultimi anni, tuttavia, si è potuta notare una (ancora) marginale eppur rilevante ripresa delle ricerche su Luporini, in parte anche grazie all'interesse suscitato da una serie di materiali di archivio resi disponibili presso l'Archivio della Scuola Normale Superiore, su cui alcuni studiosi (Sergio Filippo Magni, in primis) stanno concentrando i propri sforzi<sup>2</sup>. Il presente volume, a cura di Rosario Croce, rientra esattamente in questo nuovo filone di studi.

Il progetto di una raccolta di scritti marxisti concepiti per un approfondimento del dibattito su alcuni temi nodali del pensiero marxiano è stato a lungo coltivato da Luporini, forse già a partire dalla metà degli anni Sessanta e in una forma sicuramente diversa, quasi parallela, rispetto alla più importante (nonché l'unica) raccolta edita di scritti marxisti, e cioè *Dialettica e materialismo* (pubblicata nel 1974 per Editori Riuniti). Un progetto che acquisì una qualche concretezza solo con la fine degli anni Settanta e che era pronto a vedere la luce nel 1980 per Einaudi. Un progetto di cui sono rimasti più o meno note alcune linee generali dell'indice e una *Introduzione* (1980) abbozzata e incompiuta. Perché questo progetto non vider mai la luce non è dato saperlo: a un simile esito forse contribuirono una serie di ragioni personali dell'autore, oltre che questioni storiche (il dilagare della crisi del marxismo in Italia, ad esempio). Il tentativo intrapreso da Rosario Croce in *Libertà e strutture. Scritti su Marx (1964-1984)* è stato

---

<sup>1</sup> Non mancano ricostruzioni di taglio prevalentemente biografico presentate da ex-allievi e allievi, colleghi, compagni di partito, amici. Per quanto utili ai fini della ricostruzione della figura a tutto tondo di Luporini, questi interventi non possono servire immediatamente i fini di una ricerca storiografica sul suo contributo teorico; anch'essi, infatti, necessitano di essere storicizzati e valutati criticamente come fonti. La rimozione di una figura come Luporini può essere esemplificato da un volume collettaneo come Vacca (a cura di) (2015) dedicato proprio al rapporto che si è avuto in Italia tra elaborazione teorica e configurazioni strategico-politiche della soggettività. In questo libro, infatti, accanto a interventi dedicati a figure come Galvano della Volpe, Lucio Colletti, Claudio Napoleoni, Biagio De Giovanni, *non compare* un contributo su Luporini.

<sup>2</sup> Si vedano: Luporini (2016); Magni (2018a), (2018b), (2018c), (2019a), (2019b), (2020a), (2020b), (2020c).

appunto quello di pubblicare questa *Introduzione* (1980), scovarvi una serie di nodi centrali del pensiero di Luporini e, a partire da questi, inanelare un'antologia dotata di senso di scritti luporiniani dedicati a Marx. I contributi raccolti nel volume sono di natura eterogenea (saggi, articoli più o meno lunghi, interventi più cursori sulla congiuntura politica o più sistematici sulla filosofia marxiana, interviste); ciononostante, nel corso della lettura si può cogliere in maniera netta il filo conduttore che ha guidato la ricerca di Luporini per un ventennio, da quando ha inizio la maturazione del suo marxismo anti-storicista (1964) fino al 1984, anno dei suoi ultimi interventi su Marx.

Seguendo allora la disposizione editoriale di questi scritti, si può partire dall'*Introduzione* (1980) e dalle questioni in essa abbozzate. Qui Luporini affronta temi legati alla congiuntura politica del presente, nello specifico quelli della crisi del sistema capitalistico, delle sue espressioni conflittuali tradizionali oltre che delle sue forme morali. Si tratta di un tema che Luporini, come esplicitato sin dalle primissime righe del testo, intende affrontare e sviluppare a partire da una prospettiva profondamente marxiana: "chi consideri il pensiero teorico di Marx (materialismo storico, critica dell'economia politica, critica della politica) come ormai inattuale, cioè non atto a fornire strumenti per penetrare nel mondo in cui viviamo, può fare a meno di inoltrarsi nella lettura di questo libro" (p. 3). L'arsenale teorico marxiano, pur nella sua tendenza alla modellizzazione sistematica, si mostra tutt'altro che impotente di fronte all'urgenza di leggere la congiuntura presente. Tale congiuntura, secondo Luporini, impone di prendere seriamente in considerazione la questione del *mondo* e dei *mutamenti in corso*. Anche di fronte agli stravolgimenti imposti alla politica italiana dopo la rottura del lungo Sessantotto, l'obiettivo per chi continui a pensare con Marx rimane non tanto quello di realizzare degli ideali, ma di liberare le forze liberatrici che vengono maturando in seno alla società. Forze che, a prima vista secondo Luporini, sembrano ormai stemperate o addirittura tramontate nell'orizzonte del ripiegamento dell'individuo nel privato (e da qui il ritorno della problematica morale) e della crisi della politica. È questo un tema che Luporini prova a rileggere in una prospettiva profondamente criticistica: nel ripiegamento individualistico della morale e nella crisi della politica si deve senza dubbio cogliere il segno di una sconfitta, ma ciò non secondo un paradigma fondato sulla contrapposizione astratta tra individuo e società. In gioco c'è piuttosto il contrasto tra due forme alternative di individualità: quella liberale e quella comunista. Quest'ultima appare un miraggio solo perché non si è riflettuto abbastanza a fondo sulle condizioni della sua emancipazione. E proprio su questo punto torna in primo piano la critica

marxiana, giacché Luporini è profondamente convinto che la riflessione sull'emancipazione dell'individuo dai condizionamenti e dagli imperativi sociali capitalistici non possa non passare attraverso la considerazione del soggetto fondamentale dell'attuale società, la forma merce:

Essa, e le sue vicende, è diventata (ormai da un pezzo) il vero *soggetto* storico, tale proprio perché astratto: cioè tale che esercita il suo dominio, in quanto ha assoggettato a sé *individui* in ruoli diversi, e fin nell'intimo, individui concreti. Fino a che punto la crisi attuale, sopra delineata, è già crisi della forma di merce nel suo dominio? È questo il punto ultimo in questione. Il dominio della forma di merce ha prodotto, già al suo nascere, una destrutturazione reale del 'soggetto' (l'individuo uomo) che da Cartesio a Hegel, attraverso Kant, l'ideologia borghese aveva cercato di controllare intellettualmente e di mascherare (ma producendone teoricamente il problema). Bene o male, sia con Nietzsche sia con Freud (diversamente) quella destrutturazione è venuta alla luce. [...]. Il dominio sui soggetti della forma di merce, così come i segni della sua crisi, hanno radici strutturali. Dimenticarlo significa avviarsi all'utopia, nel senso più fallimentare del termine. Tutto il ventaglio delle soggettività, individuali e di gruppo [...], rimane ancora condizionato da una polarizzazione fondamentale, quella fra profitto e lavoro salariato. Continuiamo a vivere in un sistema – almeno nell'Occidente capitalistico (ma forse non soltanto in esso) – la cui base sociale è appunto il lavoro salariato, cioè lo sfruttamento, ancorché economicamente e tecnologicamente essa sembri restringersi: ma non tanto da mutare i caratteri di fondo della struttura.. [...] La crisi attuale, in tutti i suoi aspetti, continua a svolgersi per noi ancora dentro questo reticolo (pp. 19-20).

Tale struttura reticolare rappresenta ancora il condizionamento più forte dell'individuo (un punto la cui attualità non può certo sorprendere: si pensi, ad esempio, all'azione strutturale che hanno esercitato la mercificazione di beni e servizi (di comunicazione, socialità, ecc.) e la loro rifrazione, profondamente mediata e non linearmente determinata, sulle forme di socialità e sulla morale individuale, gli usi, i costumi, le forme di apprendimento). Sotto una simile forma di dominio, il soggetto umano risulta decomposto, ma ciò non significa che si possa buttare via il bambino con l'acqua sporca: tale soggetto va ricomposto.

Per Luporini, dunque, l'individualità reale ed emancipata deve essere un obiettivo fondamentale per la prassi comunista. Sua profonda convinzione, del resto, rimane che per il comunismo l'individuo rappresenta il luogo di realizzazione di una forma concreta di libertà. In questo quadro si può comprendere perché agli occhi di Luporini la costituzione dei movimenti (studentesco, ecologista, femminista, anticoloniale) non abbia rappresentato una formazione di compromesso in chiave borghese di certe istanze emancipatorie di contro a una rivoluzione di classe, quanto un allargamento del fronte delle soggettività in lotta per la propria emancipazione. Un

processo complesso, dunque, da leggere nell'orizzonte di quell'hegeliano approfondirsi della libertà in se stessa continuamente segnato dalla negatività nel suo dispiegarsi. Un aspetto non prontamente colto dai comunisti – un'occasione persa.

E proprio alla luce di queste considerazioni, si tratta di tornare a riflettere sulla questione del socialismo e della transizione al di là di ogni "infinito gradualismo" (p. 21) prestando attenzione alla composizione delle storicità e delle logiche eterogenee che ne costituiscono i potenziali presupposti, così da individuare gli obiettivi ultimi nel segno della discontinuità (il mutamento dei rapporti di produzione) e adoperarsi per la loro realizzazione. Su questa strada le lotte per i diritti non sono per loro necessariamente borghesi, a maggior ragione se ricomposte all'interno di un orizzonte strategico incline a mettere a fuoco e a conservare i presupposti (non ancora autonomamente posti) di un modo di produzione post-capitalistico.

Su queste note si chiude senza concludersi l'*Introduzione* (1980). Il ventaglio di temi in essa presente, comunque, suggerisce la presenza di una ricca intelaiatura filosofica i cui lineamenti di fondo, visibili solo parzialmente nella lettera di questo testo, sono presentati al lettore negli altri scritti che compongono la raccolta. Ad esempio, la già citata frase che apre questa *Introduzione* (1980) – che cioè la teoria marxiana, nel suo afflato sistematico, è articolata in tre campi epistemologici eterogenei: materialismo storico, critica dell'economia politica e critica della politica – rappresenta un punto che inizia a fare la sua comparsa negli scritti di Luporini già a fine anni Sessanta e su cui il nostro filosofo ritorna a più riprese per tutti gli anni Settanta. Potremmo dire che esso rappresenta una delle basi più solide (se non la base più solida) della riflessione luporiniana su Marx.

Il materialismo storico è, per Luporini, lo studio delle condizioni di produzione e riproduzione dei modi di produzione. Il suo perno di articolazione è rappresentato dalla categoria di storicità specifica. Tale studio, però, secondo Luporini, non può essere affrontato in maniera storicistica, e cioè procedendo regressivamente, di passato in passato, secondo il presupposto di un continuum cronologico. Anzi, agli occhi di Luporini la teoria marxiana è un rovesciamento di un simile paradigma storicista: il materialismo storico (e proprio in questo sta il suo essere materialistico) non presuppone la totalità, la continuità e l'omogeneità del divenire storico, ma mette a fuoco le condizioni sociali che hanno segnato le differenti forme del divenire storico, e sulla base di esse segna delle discontinuità epocali. Certo, questo è quanto Marx intuisce sin dagli anni dell'*Ideologia tedesca* e talvolta mette su carta in maniera più o meno approssimativa (e cioè, invece che nel modo di esposizione scientifico, nella forma della rap-

presentazione, come nel caso della celebre *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*). Per fondare una ricerca storico-materialistica, infatti, si deve innanzitutto comprendere e giustificare la produttività epistemica delle categorie da esso adottate: rapporti di produzione e forze produttive, rapporti sociali, modo di produzione, processo lavorativo, ecc. Un simile passaggio avviene per Luporini solo sul piano della critica dell'economia politica. Qui le categorie storico-materialistiche risultano pienamente dedotte: la storicità solo intuita e rappresentata dal materialismo storico va incontro alla sua fondazione nel perimetro di una scienza in grado di investigare la logica specifica (la morfologia, il movimento delle forme) di *un* modo di produzione. È questo un punto cui Luporini sembra tenere in modo particolare: la critica dell'economia politica è analisi critico-sistemica della *jetzige Gesellschaft*, e solo seguendo rigorosamente la logica che governa la riproduzione di tale società è possibile, per via differenziale, guadagnare l'accesso al passato. Secondo questo paradigma, il presente non è, secondo l'ordine cronologico, un punto collocato *dopo* il passato, ma viene *prima* del passato; si parte dal presente per procedere verso il passato e si spiega non *attraverso la storia* (presupponendo la continuità e la totalità del divenire storico), ma *la storia stessa* e i regimi di storicità differenziale che ne costituiscono la processualità e le forme del divenire.

Sulla maturazione di un simile spirito anti-storicista in Luporini hanno sicuramente inciso, da un lato, il confronto con altri filosofi marxisti e, in particolare, con Louis Althusser (con cui Luporini intraprende un proficuo scambio intellettuale all'incirca dalla metà degli anni Sessanta), e, dall'altro lato, l'insofferenza nei confronti di quello storicismo invertebrato caratterizzante la cultura politica del PCI. È sulla scorta di questi stimoli intellettuali e politici che Luporini, come dichiarato nell'intervista rilasciata nel 1971 al "Il Contemporaneo" qui raccolta, fu incoraggiato ad intraprendere la propria ricerca "dentro Marx" (cfr. pp. 211-226). Un itinerario di ricerca in cui l'interesse per la marxologia non è ortodossa devozione per la preservazione della lettera, ma esercizio ermeneutico sempre filologicamente accorto e profondamente liberatorio. Secondo una formula più volte ripresa da Luporini stesso, si tratta di leggere "Marx secondo Marx", di liberare Marx "dal 'marxismo' stesso (o dai 'marxismi' in genere)" (p. 159), di procedere *con Marx, oltre i marxismi* (secondo il titolo di un'altra intervista raccolta in questo volume: cfr. pp. 241-256). Di nuovo, liberazione dai condizionamenti: stavolta, quelli ideologici, programmatici, che spuntano le armi della critica marxiana.

In questa direzione, Althusser rappresenta senza dubbio un elemento catalizzatore cruciale per l'antistoricismo luporiniano; ma, nonostante

profondi punti di intersezione, Luporini mantiene almeno due profondi punti di distacco rispetto alla ricerca althusseriana. In particolare, Luporini non è convinto dall'epistemologia althusseriana basata sull'idea di un processo senza soggetto e dalla conseguente critica alla dialettica hegeliana. Due aspetti che, invece, nella proposta luporiniana (antitetica su questi punti rispetto a quella di Althusser) finiscono per entrare in una sorta di circolo virtuoso. Se per Luporini non è pensabile un processo senza soggetto, allo stesso tempo sarebbe errato rappresentarsi la forma soggetto in termini esclusivamente umani; anzi, nel modo di produzione capitalistico è proprio la forma merce a presentarsi come soggetto del processo. Questa tesi, secondo Luporini, rappresenta uno dei risultati più rilevanti della critica dell'economia politica. Un risultato che Marx riesce a conseguire proprio perché coglie nel profondo il nucleo razionale della dialettica hegeliana, e cioè l'idea, epistemologicamente rilevante, che l'esposizione scientifica sia svolgimento della logica specifica dell'oggetto specifico. In questo discorso – presentato dettagliatamente nello splendido saggio qui raccolto con il titolo di *La merce come soggetto reale. Sulla discussione di Marx con Hegel* (cfr. pp. 29-70) – antistoricismo e recupero critico della dialettica hegeliana procedono insieme. Si tratta di una posizione profondamente caratterizzante il marxismo di Luporini; da essa, inoltre, deriva anche quell'idea già accennata più sopra della merce come soggetto reale dei processi e delle mutamenti sociali. Mutamenti sociali, però, che non vanno intesi univocamente determinati dalla struttura del modo di produzione, ma che coinvolgono anche livelli della società che hanno una loro relativa autonomia, una loro storicità. È proprio su questo crinale che, secondo Luporini, viene a presentarsi un terzo campo di ricerca accanto al materialismo storico e alla critica dell'economia politica, e cioè la critica della politica (si veda il saggio qui raccolto *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*: pp. 99-140). Stato, istituzioni e società civile rappresentano forme autonome che mal si prestano ad essere lette secondo la scansione della celebre metafora architettonica della struttura e della sovrastruttura. Si tratta allora di studiare le molteplici determinazioni che intervengono nella sfera politica, senza cadere, allo stesso tempo, nel fondamentalismo delle immediate ontologizzazioni ("il politico" separato da "il sociale"). Si pone la necessità di analizzare la genesi formale di quei rapporti sociali che, pur sempre sovradeterminati dalle leggi e dagli imperativi del modo di produzione, producono proprie forme di espressione alla superficie della società e in particolari congiunture storiche. In gioco c'è niente di meno che la continuità con la lezione marxiana sulla strada dell'elaborazione scientifica di una teoria critica dei processi di trasforma-

zione sociale in grado di promuovere la leggibilità dei condizionamenti che ostacolano l'emancipazione umana.

Posto che – come rimarca Luporini in occasione della sua lezione commemorativa di Marx per il centenario della morte – la sostanza del comunismo rimane “il libero sviluppo di ciascuno condizione del libero sviluppo di tutti” (p. 238), allora liberare l'individuo dai condizionamenti sociali presenti su scala globale rimane un obiettivo urgente per ogni prassi rivoluzionaria. Un obiettivo da porsi prendendo atto dell'esistenza di una dialettica fondata sulla tensione tra momento sociale e momento politico, nella cui matrice è possibile combinare l'analisi marxiana sulle “maschere di carattere” e la maturazione di nuove soggettività politiche al di là di esse.

Nei suoi ultimi interventi marxisti, Luporini, approfondendo il nesso tra critica dell'economia politica e critica della politica, sembra suggerire l'esistenza di una dialettica strutturale tra antagonismo (posto dal soggetto-merce) e sua espressione conflittuale (legata ai tempi differenziali della lotta di classe, all'emergere delle nuove soggettività, alle trasformazioni storiche, economiche, sociali). L'orizzonte è quello di una ricerca di nuove prospettive teoriche e strategiche per la democrazia e le politiche di emancipazione, che sappia individuare le molteplici forme di mediazione con cui la scienza della struttura si apre alla lettura dei ritmi della congiuntura (si veda, ad esempio, il saggio *Marx e la democrazia: un'eredità politica*: pp. 265-272).

In questo senso, l'anti-storicismo di Luporini, seguendo il metodo della logica specifica dell'oggetto specifico, si presenta anche quale critica di ogni riduzionismo (economicista, politicista, ecc.). Un carattere rilevabile anche nella maniera in cui la riflessione luporiniana si sofferma sull'esame della base materialistica della teoria marxiana e, nello specifico, sul tema del fattore fisico-materiale che media ogni attività umana nella sua relazione con la natura. In questa direzione, forse anche grazie alla mediazione di Leopardi, Luporini considera in maniera originale la questione della natura (mostrando, fra l'altro, anche interessanti punti di convergenza con autori come Alfred Schmidt e Sebastiano Timpanaro). Una riflessione fortemente problematizzante e, purtroppo, rimasta in sospeso, ma il cui approdo potrebbe forse essere sintetizzato nella formula dialettica di un “naturalismo anti-naturalistico” in grado di considerare la natura né quale semplice strumento-oggetto dell'attività umana, né quale presupposto originario e a-storico di quest'ultima.

In conclusione, seguendo quanto suggerito da Rosario Croce nella sua ricca introduzione al volume (pp. XXI-LXXIX), potremmo rileggere l'intera riflessione marxista di Luporini quale tentativo di costituzione di una

teoria critica sistematica focalizzata sulle questioni della soggettività, della natura, della struttura. Tre campi di ricerca che Luporini ha tentato di coordinare in maniera coerente e non eclettica. In questa cornice, è possibile anche rinvenire importanti margini di attualità del pensiero di Luporini. Un filosofo che avrebbe ancora molto da insegnarci. Il presente volume rappresenta un importante contributo per procedere in questa direzione.

## Bibliografia

- Luporini C. (2016), *Cesare Luporini politico. Gli interventi al Senato e al Comitato Centrale del PCI*, a cura di F. Lucarini e S.F. Magni, Roma: Carocci.
- Magni S.F. (2018a), *Luporini e l'Ideologia tedesca*, in “Critica marxista”, 3-4: 49-52.
- (2018b), *Le “svolte” di Cesare Luporini*, in “Il Ponte”, LXXIV, 3: 61-72
- (2018c), *Decifrare Marx. Due lezioni di Cesare Luporini*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, XCVII, 16: 451-458.
- (2019a), *La morale, l'umanesimo e lo storicismo. Le lettere tra Luporini e Althusser*, in “Paradigmi”, XXXVII, 3: 513-534.
- (2019b), *Tra Sartre e Althusser. La svolta anti-storicistica di Cesare Luporini*, in Polizzi G. (a cura di), *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, Pisa: ETS, 65-80.
- (2020a), *Luporini e Ingrao. Le lettere del disaccordo*, in “Critica marxista”, 2-3: 79-84.
- (2020b), *Cesare Luporini e la crisi del marxismo*, in Lucarini F., Marra-mao G., Zanobetti S., (a cura di), *Karl Marx nel XXI secolo. Narrazioni, interpretazioni, prospettive*, Roma: Castelvechi, 87-99.
- (2020c), *Lettere sulla teoria marxista*, in “Paradigmi”, XXXVIII, 3: 513-515.
- Vacca G. (a cura di) (2015), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci.

