



*Figure: Frederico Lyra de Carvalho*

**Éditeur**

Eliana BUENO-RIBEIRO

**Éditeurs de l'édition**

Frederico Lyra de Carvalho

Cecília Maria GOMES PIRES

**Éditeurs du dossier**

Frederico Lyra de Carvalho

**Comité de rédaction**

Cecília Maria GOMES PIRES  
Eliana BUENO-RIBEIRO  
Emília de Rodat Fernandes MOREIRA  
Erika CARDOSO  
Eva LANDA  
Frederico LYRA DE CARVALHO  
Leticia SEIXAS PEREIRA  
Marina DUARTE  
Paulo MOTTA  
Richarde Marques da SILVA  
Rodolpho Zahluth BASTOS  
Sérgio Ricardo de Melo QUEIROZ

**Comité scientifique**

Afrânio GARCIA (EHESS)  
André Leon Sampaio GRADVOHL (UNICAMP)  
Angelina PERALVA (EHESS)  
Dalma NASCIMENTO (UFRJ)  
Francisco Foot HARDMANN (UNICAMP)  
Helena HIRATA (CNRS)  
Jean-Michel ROBERT (Université d'Amiens)  
Joel FRELAT (CNRS)  
Luiz Felipe DE ALENCASTRO (Université Paris IV)  
Luiza LOBO (UFRJ)  
Márcia PARAQUETTE (UFBA)  
Maria Alice AGUIAR (UERJ)  
Regina ABREU (UNIRIO)  
Roberto ACIZELO (UERJ)  
Tânia Maria AYELLO-VAISBERG (USP)  
Tânia Maria SIH (USP)

**Dossiê temático**  
**“Teoria crítica no Brasil”**

Coordenação: Frederico Lyra de Carvalho (Universidade de São Paulo)<sup>1</sup>

Este dossier da Revista Passagens de Paris n. 21, reúne alguns artigos e ensaios de autores diversos que têm contribuído com a produção recente da teoria crítica no país. Ele tem como objetivo reunir um conjunto de temas e assuntos que têm ganho relevância para a crítica do tempo presente, como também, por se tratar de uma revista franco-brasileira, apresentar alguns autores brasileiros para o público francês. Ela contém quatro artigos nesta língua, dois sobre Paulo Arantes, um sobre Roberto Schwarz e um sobre Ruy Fausto. Por fim, este dossiê parece reforçar uma tendência recente que é a leitura e desenvolvimento por jovens pesquisadores de ideias e intuições elaboradas por autores brasileiros.

Poderíamos dividir o dossier em três momentos. O primeiro conta com as contribuições de Marildo Menegat, Bruno Carvalho, Leomir Cardoso Hilario e Filipe Campello. Cada um destes artigos tenta pensar um problema prático e conceitual determinante para a crítica do tempo presente. De certa forma, cada um sugere articulações e caminhos possíveis para o desenvolvimento do trabalho teórico. Menegat abre o volume com uma reflexão radical sobre a centralidade crescente da guerra como fenômeno determinante para reprodução destrutiva do sistema capitalista. Em « Tremor e cataclisma da segunda natureza – a guerra como modelo da dissociação catastrófica do capitalismo », O autor parte de uma leitura atenta de algumas passagens da obra de Robert Kurz na qual esse autor levanta a hipótese das origens destrutivas do capitalismo para sustentar a tese de que a guerra total exerce uma função central, um modelo da dessociação catastrófica no segundo colapso do sistema. No ensaio intitulado "Escola de Frankfurt" e a periferia do capitalismo », Bruno Carvalho revisita certas raras passagens de textos de Theodor Adorno e Max Horkheimer nas quais esses autores tratavam diretamente de países ou sujeitos da periferia do capitalismo. Ele conclui com uma análise curiosa e instigante sobre a importância direta que a nossa vizinha Argentina teve para a fundação do Instituto de Pesquisas Sociais ainda nos anos 1920. Leomir Cardoso Hilário, no ensaio “As figuras da razão instrumental na periferia do capitalismo, propõe uma leitura rigorosa da crítica da razão instrumental buscando colocá-la no centro de um diagnóstico do presente que passa pela tentativa de pensar quatro figuras próprias do capitalismo periférico na sua relação negativa com o centro do sistema: o

---

<sup>1</sup> Frederico Lyra de Carvalho é doutor em filosofia da arte pela Université de Lille. Possui mestrado em filosofia pela Université de Paris 8 e em musicologia pela Université Paris IV. Faz parte do comitê editorial das revistas Passages de Paris, Sinal de Menos e Jaggernaut. Atualmente é pós-doutorando no departamento de filosofia da USP.

colonialismo, a medicina social, a revolução industrial e a necropolítica. Filipe Campello contribui com o ensaio “Afetos e injustiça: uma proposta programática” no qual tenta elaborar uma teoria crítica normativa capaz de levar em conta aspectos empíricos das experiências subjetivas e afetivas as mais diversas, considerando a semântica e vocabulário através dos quais os afetos se exprimem e com o intuito de deslocar tais problemas de um âmbito estritamente moral para um problema de justiça.

O segundo momento desse dossiê é composto pelos ensaios de Leonardo da Hora e Raphael Alvarenga, ambos em francês. Com “La dialectique et la force de la subtilité : Ruy Fausto au-delà de l'humanisme et de l'anti-humanisme”, tradução modificada de um artigo publicado anteriormente em português, Leonardo da Hora busca apresentar alguns dos problemas centrais na reelaboração da dialética realizada por Ruy Fausto e tenta mostrar como e porquê o tema do humanismo e do anti-humanismo atravessa toda a obra deste filósofo e se insere em diversos debates no seio do marxismo francês como também brasileiro. Com o seu “Du côté de chez Schwarz: dialectique; négativité et utopie”, Raphael Alvarenga reconstrói o percurso do crítico literário Roberto Schwarz com o intuito não somente de apresentar a sua de maneira detalhada ao público francês, como também propor a este mesmo público uma imagem do modelo crítico desenvolvido por Schwarz na sua confrontação com a matéria brasileira.

A última parte do dossiê reúne quatro ensaios sobre Paulo Arantes, além de uma entrevista, inédita em português, com o filósofo. Este também se subdivide em dois momentos. Beatriz Vieira e Douglas Rodrigues Barros apresentam artigos inéditos sobre o filósofo enquanto Giovanni Zanotti, por um lado, e Luiz Philippe Caux e Felipe Catalani, por outro, apresentam traduções francesas de ensaios previamente publicados em português. “Na carne dos dias: um fio de conversa sobre a (de)formação nacional em Paulo Arantes”, Beatriz Vieira elabora uma análise historiográfica detalhada da ideia de “formação nacional” na tentativa de identificar o seu “sentido” em uma elaboração que busca encontrar os pontos de tensão na experiência histórica brasileira e o seu lugar no sistema-mundo se apoiando em um fio conceitual traçado, entre outros, em torno das categorias de formação, nação e desconstrução. A autora conclui com uma meditação profunda em torno da “vida e morte formativa” não abdicando de tomar como material de base o material mais fresco contido em uma série de “lives” realizadas com o filósofo desde que o mundo entrou em seu momento pandêmico ainda em 2020. Douglas Rodrigues Barros busca sugerir com o seu ensaio “A ordem do novo tempo: o tempo comum ao jovem e ao velho Arantes” alguns pressupostos hegelianos que atravessaram toda a obra do filósofo da sua tese *A Ordem do Tempo* até *O Novo Tempo do Mundo*, além de sugerir que a centralidade da categoria de tempo na reelaboração dialética de Paulo Arantes decorre de uma leitura materialista própria da dialética hegeliana. Luiz Philippe de Caux et Felipe Catalani propõem um ensaio no qual



analisam de maneira detalha a leitura empreendida por Paulo Arantes das “Idéias fora do lugar” e de como as intuições assinaladas neste ensaio de Roberto Schwarz foram determinantes para a maneira com a qual o filósofo compreende o funcionamento da ideologia, como também da realidade material, nos países periféricos do sistema capitalista na sua relação com o centro, como também mostra a verdade do centro. *L’Idéologie française” vue du Brésil*” é a tradução, ligeiramente modificada, do posfácio escrito por Giovanni Zanotti para o livro *Formação e desconstrução*. Uma visita ao museu da ideologia francesa. Neste ensaio, Zanotti sintetiza e analisa os ensaios reunidos no volume, os seus pressupostos e o debate no qual se inseria. Ele tenta esclarecer o qual é de fato a especificidade da crítica da ideologia operada por Paulo Arantes para concluir com algumas hipóteses sobre o tempo presente. Para fechar o volume, publicamos a entrevista realizada com o professor e filósofo Paulo Arantes em janeiro de 2018, isto é, antes da ascensão do Capitão, como encomenda da revista francesa *Variations*. Nela, Arantes revisita parte do seu percurso na França, o seu encontro com a Escola de Frankfurt e dos seus desdobramentos em solo periférico.

Resta saber se se trata de Teoria Crítica no/do Brasil. No e/ou do Brasil pois se, por um lado, parece um fato que parte considerável da teoria crítica produzida neste país, na esteira ou não do modelo clássico da primeira Escola de Frankfurt, parece carregar consigo, mesmo em seus momentos mais abstratos ou apologéticos, a história e sociedade brasileira como prisma crítico. Por outro lado, a teoria crítica produzida neste país nunca teve como intenção se reduzir à produção de uma interpretação da sociedade brasileira. A intenção cosmopolita e global sempre esteve presente em maior ou menor quantidade. Não é tão pouco uma evidência que estes dois pólos andem sempre juntos, pois haveria uma parte da crítica cuja intenção se restringe ao país, e outra que faz abstração dele. Falta investigar se esta é uma particularidade exclusivamente nacional, ou se ela é compartilhada por outros países periféricos. Por fim, se fosse fazer minha uma das diversas indagações instigantes levantadas neste dossiê, retomar integralmente a nota 29 do ensaio da Beatriz na qual ela se questiona sobre a pertinência ou não do seguinte problema: “A ser levada em conta, por exemplo, a crítica sobre o caráter regional do pensamento social brasileiro e, por decorrência, de todo este debate, centrado em pensadores do Sudeste. Como seria a problematização do prisma teórico de outros estados, NO, NE, CO? Haveria diferença? Tratar-se-ia de inclusão no sentido da nação, ou outra visão/conceituação totalmente diferente?”. Talvez seja um falso problema, mas o que a periferia da periferia teria a dizer sobre a decomposição da periferia, e subsequente periferação do mundo, sobre o prisma do ponto de vista da periferia tal qual ele foi elaborado no centro desta no momento exato da sua decomposição, isto é, da conclusão da sua formação?

Frederico Lyra de Carvalho

**Dossier thématique**  
***“Théorie critique au Brésil”***

Coordination: Frederico Lyra de Carvalho (Universidade de São Paulo)<sup>1</sup>

Ce numéro de la revue Passages de Paris n. 21, rassemble quelques articles et essais de divers auteurs qui ont contribué à la production récente de la théorie critique dans le pays. Elle vise à rassembler un ensemble de thèmes et de questions qui ont gagné en pertinence pour la critique de l'époque actuelle et aussi, puisqu'il s'agit d'une revue franco-brésilienne, à faire connaître certains auteurs brésiliens au public français. Il contient quatre articles dans cette langue, deux sur Paulo Arantes, un sur Roberto Schwarz et un sur Ruy Fausto. Enfin, ce dossier semble renforcer une tendance récente qui est la lecture et le développement par les jeunes chercheurs des idées et intuitions élaborées par des auteurs brésiliens. La partie française de ce dossier est composée d'essais de Leonardo da Hora, Raphael Alvarenga, Giovanni Zanotti, et finalement, Luiz Philippe Caux et Felipe Catalani. Avec « La dialectique et la force de la subtilité : Ruy Fausto au-delà de l'humanisme et de l'anti-humanisme », une traduction modifiée d'un article précédemment publié en portugais, Leonardo da Hora cherche à présenter certains des problèmes centraux de la réélaboration de la dialectique par Ruy Fausto et tente de montrer comment et pourquoi le thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme traverse l'œuvre de ce philosophe et fait partie de divers débats au sein du marxisme français et brésilien. Avec son « Du côté de chez Schwarz : dialectique ; négativité et utopie », Raphael Alvarenga reconstruit le parcours du critique littéraire Roberto Schwarz avec l'intention non seulement de le présenter de manière détaillée au public français, mais aussi de proposer à ce même public une image du modèle critique développé par Schwarz dans sa confrontation avec la matière brésilienne. Luiz Philipe de Caux et Felipe Catalani proposent l'essai « Le passage du deux au zéro : dualité et désintégration dans la pensée dialectique brésilienne (Paulo Arantes, lecteur de Roberto Schwarz) » dans lequel ils analysent en détail la lecture entreprise par Paulo Arantes de « Ideias fora do lugar » et comment les intuitions signalées dans cet essai par Roberto Schwarz ont été décisives pour la manière dont le philosophe comprend le fonctionnement de l'idéologie, ainsi

---

<sup>1</sup> Frederico Lyra de Carvalho est docteur en philosophie de l'art à l'Université de Lille. Il a un master en philosophie à l'Université Paris 8 et en musicologie à l'Université Paris IV. Frederico fait partie du comité d'édition des revues Passages de Paris, Sinal de Menos et Jaggernaut. Actuellement est post-doctorant au département de philosophie de l'USP.

que la réalité matérielle, dans les pays périphériques du système capitaliste dans sa relation avec le centre, ainsi que pour montrer la vérité du centre. L'Idéologie française vue du Brésil » est la traduction, légèrement modifiée, de la postface écrite par Giovanni Zanotti pour le livre *Formação e desconstrução. Uma visita ao museu da ideologia francesa*. Dans cet essai, Zanotti synthétise et analyse les essais rassemblés dans le volume, leurs présupposés et le débat dans lequel ils ont été insérés. Il tente de clarifier ce qu'est en fait la spécificité de la critique de l'idéologie opérée par Paulo Arantes pour conclure par quelques hypothèses sur le temps présent. La partie en portugais du dossier se compose des textes de Marildo Menegat, Bruno Carvalho, Leomir Cardoso Hilario Filipe Campello, Beatriz Vieira et Douglas Rodrigues Barros, en plus d'un entretien avec Paulo Arantes publié originellement en 2019 en français dans la revue *Variations*.

Frederico Lyra de Carvalho

## **TREMOR E CATACLISMA DA SEGUNDA NATUREZA – A GUERRA COMO MODELO DA DISSOCIAÇÃO CATASTRÓFICA DO CAPITALISMO**

Marildo Menegat<sup>1</sup>

### **RESUMO**

Neste ensaio, o autor pretende examinar o lugar e a função da guerra como uma força destrutiva, na sociedade capitalista. Partindo de uma tese esboçada por Robert Kurz, é examinada a relação entre guerra, dinheiro e sacrifício, como contexto concreto da origem da economia, como uma forma de dominação fetichista. Posteriormente, ele analisa a mudança de lugar da guerra no momento em que o capital começa a andar com seus próprios pés. De uma forma impositiva externa, a guerra transforma-se em instrumento de crescimento e modernização imanente do capitalismo. Na fase madura do capitalismo, a guerra torna-se parte dos mecanismos de financeirização da economia. Defende-se, ao longo do ensaio, que a guerra é um modelo destrutivo que acompanha a constituição e o desenvolvimento das categorias fundamentais do sistema e, por esta razão, deve ser entendida também como modelo do porvir, ou seja, da dessocialização catastrófica no segundo colapso do sistema por hora em curso.

**Palavras-chave:** Fetichismo do capital; Guerra, dinheiro e sacrifício; Capital fictício e dívidas de guerra.

### **ABSTRACT**

In this essay, the author intends to examine the place and function of war as a destructive force, in capitalist society. Starting from a thesis sketched by Robert Kurz, the relationship between war, money and sacrifice is examined, as a concrete context of the origin of the economy, as a form of fetishistic domination. Subsequently, he analysis the change of place of the war when capital begins to walk on its own feet. In an externally imposed way, war becomes an instrument of growth and immanent modernization of capitalism. In the mature stage of capitalism, war becomes part of the mechanisms of financialization of the economy. It is defended throughout the essay that war is a destructive model that accompanies the constitution and development of the system's fundamental categories and, for this reason, it should also be understood as a model of the future, that is, of the catastrophic desocialization in the second collapse system currently in progress.

**Keywords:** Capital fetishism; War, money and sacrifice; Fictitious capital and war debts.

---

<sup>1</sup> Professor Associado IV do Programa de Pós-graduação de Políticas Públicas em Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (NEPP-DH/UFRJ). marildomenegat@gmail.com

## 1. Introdução

Qual o lugar da guerra na sociedade moderna? Esta tem servido frequentemente de metáfora e tentativa de representação de inúmeros fenômenos sociais em curso atualmente no mundo. Tal imagem vai desde o esforço de alguém dar materialidade para uma cena de destruição urbana produzida por grandes tempestades na era do aquecimento global, como para entender o sentido de uma incursão da polícia em favelas. A recorrência ao *imago* da guerra não é gratuita nem arbitrária, nela está adormecida uma forma abstrata originária, um *a priori* desta sociedade. Desvendar a matéria histórica inconsciente que o relâmpago da imagem entrega, sem que o indivíduo (e a sociedade) que a utilizam se deem conta é um desafio ainda pouco explorado pela crítica do valor-dissociação. Esta matéria permitiria uma leitura crítica da forma social e seu caráter destrutivo imanente que as categorias que a fundamentam guardam.

A tese kurziana da revolução militar dos séculos XIV-XV como *origem do processo concreto de constituição do capital* (Kurz; 1997: 239-245; e 2014: 101 e ss), é uma das muitas originalidades da sua contribuição à crítica do valor-dissociação. Esta tese tem por base as formulações da revolução militar de autores como Geoffrey Parker (1984), entre outros, que produziram um corte sobre os estudos da guerra moderna. A introdução das armas de fogo, dizem eles, foi um fenômeno de longo alcance que alterou completamente as formas da sociedade medieval, levando-a ao colapso. Diferentemente desses autores, porém, Kurz concebe uma relação entre a guerra com armas de fogo e o processo de constituição da economia empresarial moderna - como esfera apartada da vida social -, que a coloca em outra dimensão: a de não ser apenas um fenômeno social isolado em desenvolvimento dentro de uma determinada forma social, mas de ter sido *a forma externa* que impulsionou a constituição do moderno fetichismo da mercadoria e do dinheiro. Portanto, a revolução militar é vista por ele como um acontecimento que desencadeia a constituição do capital como forma social, isto é, um fator de destruição das velhas relações de coesão e obrigação que se abrigavam no feudalismo e a imposição de novas relações sustentadas numa 'fome de dinheiro' até então desconhecida. É aceito como um marco comum por todos esses historiadores, entre eles Parker, que as armas de fogo mudaram a guerra. Menos comum é a aceitação de que, com elas, o grau de *destrutividade das relações sociais* tornou-se exponencial. A guerra já não é, nesta perspectiva, o que Pierre Clastres (2004) descreveu e analisou nas sociedades primitivas, e pouco guarda do que foi nas sociedades não-modernas da Antiguidade e da Idade Média

européia (cf. Creveld, 2004). A questão não é apenas que na formação do estado Moderno a capacidade de resistência armada de indivíduos e povos tenha sofrido uma ampla expropriação. Segundo Kurz (2014: 102), para além desse aspecto, a materialidade da parafernália de guerra com armas de fogo possui uma “nova qualidade de máquina destrutiva”, que produz fortes impressões de algo que transcende o humano e, ao se transformar numa força multiplicada de um mecanismo impessoal, assume um lugar aparentemente intangível. Ela se tornou a forma demiúrgica da ‘desvinculação’ da economia das demais esferas da vida social e é fundamental na determinação do caráter de monstruosidade representado desde sempre pelo Leviatã. Por isso, *a relação entre a guerra, a formação do Estado e o dinheiro* - e este não mais como uma *objetualidade sacrificial*, mas como *objetualidade de valor* (Kurz, 2014: 113) -, é uma daquelas determinações de longo alcance que merecem ser escrutinadas em profundidade.

## **2. De ato sacrificial originário à internalização social (fetichista) da guerra**

É possível, neste quadro de crítica categorial, divisar uma relação sacra entre a guerra e o dinheiro que aparece na relação com o sacrifício que ambos carregam, apesar de em dimensões distintas. A guerra é o sacrifício que deve se esquecer de si e abandonar o corpo (tal ideia fica muito clara, por exemplo, no imperativo de ‘morrer pela pátria’), aceitando tornar a vida uma mera coisa (*res*), parte de um mecanismo que a governa independente do desejo e da vontade. Enquanto o dinheiro é a forma abstrata que resulta de uma objetualidade que mudou de conteúdo, guardando agora não mais o sentido abertamente sacro, mas a objetualidade consagrada do espírito em si (da forma valor) que se realizou através de um ritual de sacrifício. Na medida em que o “fetiche moderno do capital foi, [...] um produto da revolução militar dos primórdios da Modernidade” (Kurz; 2014: 102), podemos, então, pensar que a forma valor é o resultado de um ritual social sacrificial que constituiu e permanece atuante nas novas relações de produção. Esta afirmação pode ser amparada e aprofundada a partir dos estudos de Marcel Mauss e Henri Hubert (1999: 147) sobre a natureza e função do sacrifício, onde os autores observam que o “termo sacrifício sugere imediatamente a ideia de consagração”, num amálgama em que “as duas noções se confundem”. Dizem eles, “o sacrifício implica sempre uma consagração; em todo sacrifício, um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso”. O sacrifício aponta, portanto, para uma separação entre corpo (sacrificado) e alma, entre matéria e forma (como objetivo a ser atingido). Assim, dado que o soldado mercenário

foi a proto-forma (o molde) do trabalhador assalariado da indústria moderna<sup>2</sup>, no seu ser já havia algo pré-existente do que formou posteriormente seu companheiro de jornada. A imposição da categoria trabalho, abstratamente universal, se sustentou - na lógica imanente da valorização do valor, que se constituiu como dinâmica estrutural da sociedade - num sacrifício (o esquecimento de si) socialmente necessário para a afirmação de tal processo, cujo resultado é a produção de valor. No mesmo processo, também pode ser vista a moeda passar pela transformação de objetualidade sacra – caráter este dominante das moedas em sociedades não-modernas – à objetualidade do valor, isto é, a expressão de um equivalente universal internamente ligado à medida de tempo resultante desta atividade sacrificial que a imposição do trabalho estabeleceu. Além disso, a moderna classe trabalhadora, que tem sua origem nesta mesma época da Revolução Militar, obedece a critérios de hierarquia, de disciplina e de atividade segundo fins semelhantes às dos exércitos, apesar de estar num lugar social (internalizado), referente ao automovimento do dinheiro e a produção da sua medida, distinto daquele dos soldados mercenários (cujo lugar é externo a esta produção). Isso posto, na constituição concreta da moderna sociedade produtora de mercadorias, a guerra foi este ritual que impulsionou a transformação da socialização num processo de produção social de ‘abstrações reais’, ao realizar a submissão destas relações às obrigações impostas pelo dinheiro, e foi o modelo da sua forma de existência, isto é, do sujeito monetário em que estas relações, uma vez constituídas e estabilizadas, deveriam ser vividas. Este mesmo ponto zero foi estabelecido mais tarde, pelas ciências modernas (filosofia incluída, ao menos desde Descartes), como uma ontologização dessas condições de existência, que são na verdade, historicamente determinadas.

Há neste fenômeno originário, portanto, o caráter de uma grande transformação que carrega estas duas dimensões (externa e interna) de uma mesma estrutura que se funda e se impõe. Todo

---

<sup>2</sup> A figura moderna do soldado remunerado, na forma do mercenário, é também um resultado das transformações em curso com a introdução de armas de fogo na guerra. Creveld (2004: 231) sobre isso observa: “Uma vez confinados em seus quartéis, os soldados e seus comandantes [...] criavam uma cultura própria. Distantes estavam os dias em que eles próprios constituíam a sociedade, como durante a Idade Média”. E, um pouco adiante: “... ser soldado (do alemão *soldat*, alguém que recebia soldo ou pagamento) tornou-se profissão com inúmeros elos internacionais” (2004: 232). Na mesma linha vai Bruyère-Ostells (2012: 10): “No sentido estrito, o termo latino *mercenarius* designa um ‘soldado contratado mediante dinheiro’ ou um ‘doméstico que se paga’”. Em síntese, voltando a Creveld: “Além da evolução militar-tecnológica que lhe deu início, a mudança na forma de guerrear também teve seus aspectos financeiros”. Desse modo, já no século XIII, “os governantes às vezes liberavam os vassallos da obrigação de lutar por eles, exigindo pagamento de um imposto especial ou *scutagium*. As quantias obtidas dessa maneira eram utilizadas na contratação de mercenários, e na metade do século XV, os mercenários já substituíam quase todos os seus predecessores feudais, exceto nos extratos mais altos” (2004: 223-24). A Guerra dos Trinta anos teria sido o auge deste ‘novo’ tipo exército.

o período que se estende do séc. XIV ao XVIII é marcado amplamente por este processo violento e destrutivo da constituição das categorias de base desta sociedade, e a guerra foi uma espécie de *mandato de um deus ex-machina* da forma que este tempo adquiriu. Isto implica afirmar que nas categorias de base constitutivas da sociedade capitalista se amolda, como um objetivo - ‘um fim exterior’ (Kurz, 2014: 116) -, a força destrutiva da guerra. Se ela de fato impulsionou externamente o processo de ‘desvinculação’ da economia das outras esferas da vida social e seu fim em si, então, pode-se pensar que *a guerra também se tornou um momento funcional, um meio (imane)*, e não mais um objetivo externo, do automovimento do dinheiro. Em outras palavras, a certa altura da história ela mudou de lugar, passando a compor uma necessidade interna da dinâmica do sistema. Dessa maneira, a existência organizada deste arsenal destrutivo deixa de ser extemporâneo – e tampouco é o resultado de imposições do progresso intrínseco a uma instituição do Estado (no caso, o exército, igualmente concebido como trans-histórico pela teoria social ilustrada) – aos desígnios e à dinâmica inconsciente do capital.

Esta mudança lógica – ou de função – da guerra, permite agora se fazer o movimento analítico inverso. Ou seja, é possível tentar desvendar na guerra a violência contida nas categorias de base constitutivas do capital como forma imane legitimada da sociedade moderna. Com isso, pode-se entender melhor o sentido deste grande cataclisma (catástrofe) da segunda natureza que são as guerras (assim como as crises) e a proliferação do uso de sua imagem – de fato, se está diante de algo que põe tudo a tremer, mas está longe de ser a sua causa.

Face a pergunta de se seria possível evitar a guerra no capitalismo, atua, como pano de fundo que opera e revela-se numa outra indagação, da mesma natureza, a seguinte questão: seria possível um controle democrático (autogestionário) e consciente do processo de produção de mercadorias? Controlar a guerra e sua eclosão talvez seja tão absurdo, no capitalismo, como impor um controle social à transformação de valor em mais valor, do dinheiro em mais dinheiro. O cerne da guerra é esta “finalidade exterior” (no sentido de uma intenção inconsciente) que impulsionou a constituição do processo social de abstração e que se internalizou como meio - numa funcionalidade que se apresenta como mecanismo de compensação do automovimento do dinheiro em suas crises de valorização. A destruição da guerra seria então inerente ao movimento da abstração real e suas necessidades de intensificação e expansão. Como observou Kurz, a Primeira Guerra Mundial - e depois a Segunda – “se revelaria um gigantesco acelerador



do desenvolvimento do capitalismo” (2019: 73). Assim, a guerra não é apenas um fenômeno de dominação política e de sujeição dos povos para a expansão da economia empresarial. Ela pode ser articulada numa dialética entre o ‘fim externo’ - atualizado e modificado em diversas escalas de tempo histórico da imposição do sistema no planeta (e que não pode ser reduzido apenas à dominação ou concorrência entre potências) - com as necessidades da guerra na acumulação de capital – como foi o caso da ‘grande crise de desenvolvimento do capitalismo’ (Kurz, 2020) nos anos 1914-45. O paradoxo neste caso é compreender a função de uma produção improdutiva (que é a produção de armas) em termos da acumulação de capital, isto é, de como a produção improdutiva se vincula com a ‘ascensão do dinheiro aos céus’ e o desespero do capital com a sua perda de valor. Da mesma forma em que ela esteve na origem da desincrustação do dinheiro das formas sacras de objetualidade, e impulsionou seu automovimento como objetualidade do valor, ela foi, nos anos 1914-45, o meio que permitiu pôr em ação as bases do fordismo em escala mundial, quando então a dominação fetichista do capital tornou-se uma forma social total absoluta. A economia de guerra criou as condições, com as dívidas dos Estados beligerantes, para tornar viável a mobilização – ainda produtiva – do capital ocioso que forçava as portas da acumulação com uma grande desvalorização. Foi ela que permitiu a ‘destruição criadora’ do capital (nos termos de Schumpeter), ao derrubar barreiras e criar as bases do ordenamento para a fase tardia do capitalismo.

Como a regulação política e econômica do fordismo foi um período que se fez possível graças aos investimentos em pesquisas tecnocientíficas germinadas nas duas grandes guerras, estas tornaram-se um caso paradigmático, em que as aplicações militares de inovação tecnológica estiveram voltadas e induziram as possibilidades de expansão da produção de mercadorias para consumo de massa. A Primeira Guerra Mundial, por exemplo, começou usando grandes quantidades de animais como tração para transporte de mantimentos e de tropas e, ao fim, já estava amplamente motorizada. Da mesma forma que a indústria de tanques de guerra na França foi em grande medida operacionalizada nas fábricas da Citroen, que logo depois do conflito figurou-se como uma das gigantes da produção de automóveis. A tênue linha que separa a economia civil da economia de guerra, e vice-versa, se aplica também, obviamente, às técnicas de produção e as semelhanças da destrutividade dos seus métodos e produtos. De tal modo que a economia de guerra não mais refluíu depois de 1945, e a destrutividade da guerra manteve-se atuante nas mercadorias produzidas nos principais ramos de produção do fordismo.

A guerra, por tudo isso, deve ser pensada como um modelo de dessocialização catastrófica do capitalismo e de produção destrutiva da natureza.

### **3. O lugar da guerra no capitalismo tardio**

A relação entre filosofia e crítica da economia política sempre foi uma zona cinzenta – ou ela é entendida como um suposto que, portanto, não precisa ser explicado, ou ela é vista como um mal-entendido que não vale a pena explicar. Neste ensaio partimos de uma análise já desenvolvida anteriormente (Menegat, 2019: 11-57), em que a desde sempre insuficiente forma da crítica, desenvolvida pela filosofia iluminista, com a entrada do capitalismo em sua fase liberal, no século XIX, perdeu completamente sua força negativa. A crítica social foi, por isso - caso quisesse se manter ativa -, levada a contrapor-se ao Iluminismo ampliando, com isso, as fronteiras da filosofia, como forma teórica, na chave de uma metateoria que pudesse suprassumir, como momentos da crítica da sociedade capitalista, elaborações conceituais desenvolvidas por disciplinas particulares (como a economia, a história etc.), produzindo, ao fim, uma percepção sobre a realidade e a verdade distintas daquelas que são próprias ao domínio destas disciplinas positivas não totalizantes. Os conceitos de base ontologizados precisaram ser transtornados criticamente, para que o moderno patriarcado produtor de mercadorias não fosse naturalizado. Marx, neste sentido, realizou um importante esforço de elaboração, mesmo que tenha permanecido no meio do caminho em diversos momentos. O ponto alto desse esforço, contudo, foi o entendimento de que o moderno processo social é constituído por uma espécie de *sujeito automático* (Marx, 1985: 139), formado a partir de objetivações reais, que são as categorias abstratas que fundamentam o modo de ser desta sociabilidade. Tal concepção de uma dominação impessoal determinada por formas fetichistas de objetivação social, constituídas a partir de abstrações reais, como o valor-mercadoria, o dinheiro, etc., permite um lugar de análise crítica, relativo a totalidade deste processo social, absolutamente novo. Apesar de em diversos momentos da obra de Marx este esforço ter ficado restrito, devido a aceitação de posições comuns ao tempo histórico em que foi escrita, mais próximas ao liberalismo do que à crítica da economia política, como é o caso da atenção desmedida a luta de classes e do progresso – que demonstraram ser aspectos limitados (e determinados) historicamente ao processo de modernização -, há em Marx formulações teóricas que vão além desses marcos.

Assim, pensar a guerra na chave aqui proposta, é pensar criticamente o lugar deste fenômeno dentro do desenvolvimento das categorias básicas constitutivas do capitalismo. Na medida em que a posição da guerra na sociedade moderna se alterou e se tornou subordinado ao fetichismo do capital - em outros termos, em que a guerra passa de um fator fundante do fetichismo a um elemento determinado por ele, sem que, com isso, a destrutividade desapareça ou seja controlada por decisões racionais (o que ocorre é justamente o inverso) -, a sua destrutividade foi naturalizada e, o que é essencial para o desenvolvimento da crítica do capitalismo, tornou-se um elemento que realiza o sentido histórico desta sociedade (o de ter como finalismo a autodestruição). Neste processo, a guerra sofreu uma metamorfose, na qual parece ter sido submetida paulatinamente a uma ‘purificação’, ao se transformar em instrumento, ou melhor, em meio técnico para os fins do capital. A profissionalização dos exércitos procura cumprir este papel de uma destruição desprovida de valores subjetivos ‘impuros’, como seriam o fanatismo religioso ou nacionalista ou mesmo o simples desejo da dominação pelas armas. O soldado profissional – que pouco difere do mercenário do passado – concebe o conflito bélico como algo alheio ao campo de escolhas da ação humana. Em outras palavras, o conflito é uma “circunstância inevitável” (Keegan, 2006: 19), uma imposição das leis da (segunda) natureza, ao mesmo tempo estranhas e (cognitivamente) familiares às necessidades da dinâmica social. Na medida em que a guerra é um acontecimento incontornável, assim como são os tsunamis, os critérios racionais para a sua compreensão estão subordinados aos padrões técnicos da produção, em que a forma mais eficiente do seu enfrentamento é aquela que realiza o maior aniquilamento em massa possível com a menor dor por indivíduo<sup>3</sup>. Como no apriorismo que constituiu a sociedade – em que a guerra foi um fator determinante -, o capital se apresenta agora desenvolvido em suas formas básicas, por meio de um poder constituinte fetichista, isto é, uma força social transcendente que deve efetivar aquela obra. A guerra atual, por conseguinte, como expressão desse poder, possui uma congruência lógica com este seu *imago*. Mais precisamente, ela é o rastilho do governo imanente deste modo de ser do metabolismo com a natureza, organizado pela produção incessante de valor.

Este reposicionamento da guerra, dentro da crítica das categorias fundamentais, obriga, portanto, analisá-la a partir do movimento da reprodução ampliada (cf. Marx, 2017: 877 e ss),

---

<sup>3</sup> As sandices de Basil Liddell Hart (1895-1970), um traumatizado pelos horrores da Primeira Guerra Mundial, que tornou-se um especialista militar após 1918, ilustram esse sentido do profissionalismo na guerra. Na linha do ‘humanismo da guilhotina’, ele gastou a vida pensando armamentos e estratégias de guerra que abreviassem o suplício da morte, tornando-a mais rápida... E, Luís Alvarez, um dos criadores da bomba de Hiroshima, diz que dedicou-se a este invento com a esperança de que ele pudesse significar o fim de todas as guerras!

em que o fetichismo do capital, como forma totalizada, está posto e atua plenamente no processo histórico. Nesse sentido, a guerra, como economia de guerra (sendo esta a completa substituição da outrora economia teológica cristã, que perdurou da Antiguidade até os séculos XV e XVI - cf. Agamben: 2016), é o produto desta dimensão amadurecida da forma social, que encontrou nela um modelo adequado para o seu desenvolvimento. A corrida armamentista do final do século XIX e início do XX foi, conseqüentemente, um mecanismo de compensação da acumulação. A relação da produção armamentista com a grande disponibilidade de capital fictício desta época, em que se apresentaram as primeiras manifestações, que mais tarde se tornaram incontornáveis, de superacumulação, como expressão do que era por aquele tempo um tipo ainda novo de crise, realiza esta mudança de lugar, com seu mandato destrutivo atualizado.

Este aspecto pode ser aprofundado – aqui, porém, será apenas indicado – na relação da ciência e da técnica como ramos de produção do capital, e seu vínculo estreito com a corrida armamentista. A fixação da ciência como força produtiva se desenvolveu desde a segunda metade do século XIX, e precisou da guerra como laboratório de experimentação. A relação explosiva entre estas modernas forças produtivas – principalmente a partir da Segunda Revolução Tecnológica – e as mercadorias, tem na guerra mais do que um encontro ocasional, ela é, ao que parece, uma das estruturas básicas modelares do desenvolvimento da forma valor. Esta relação que estrutura parte de toda a dinâmica de desenvolvimento do capitalismo tardio, fundou a economia de guerra – e foi por ela impulsionada ao seu limite. Desse modo, a economia de guerra tampouco é um acaso e capricho de escolhas nacionais. O seu primeiro experimento mais acabado, que se iniciou na Primeira Guerra Mundial (PGM), é uma boa demonstração desse lugar privilegiado da guerra como estrutura modelar. Esta foi um método bárbaro - a assim chamada ‘destruição criativa’ – utilizado para a adequação de diversas economias nacionais ao plano da competição que o fordismo estava inaugurando. Neste modo destrutivo, em diversos aspectos semelhante – se tomados abstratamente -, ao que ocorreu também na acumulação primitiva de capital, residem elementos importantes para a análise da permanência e metamorfoses da guerra, mesmo que deslocada de seu lugar de origem e re-funcionalizada, posteriormente, pelo capitalismo. Ela foi na grande guerra de 1914 uma mistura curiosa do processo de modernização retardatário em diferentes níveis - da França à Alemanha, passando pela Rússia – com destruição *tout court*. Em *Da Revolução*, Hannah Arendt (1988: 12) comentou que depois de 1870 as guerras passaram a ser mensageiras de revoluções. Esta

ideia, quando pensada na perspectiva da guerra na fase clássica do imperialismo, indica uma dinâmica que pode ser historicamente verificada, como mostra a Comuna de Paris em 1871, a Revolução Russa de 1905 e, finalmente, as revoluções alemã e russa do pós-PGM. Todas elas foram acontecimentos associados às guerras - que as havia antecedido. Elas, portanto, não foram apenas a 'política por outros meios', como pensava Clausewitz, mas foram também formas estruturantes da dinâmica de desenvolvimento retardatário da produção de mercadorias e da financeirização da era fordista. Um salto para dentro da noite de horror que o progresso produz.

Entendendo a Primeira e a Segunda Guerra Mundial (SGM) como um grande e único acontecimento, o do parto da mundialização do capitalismo que, para Kurz, engendrou o processo de passagem à forma madura do sistema, a guerra, como gigantesco acelerador do desenvolvimento (destrutivo) do capital, ao ter sido assimilada nesta relação imanente, pelo conteúdo, ou seja, ao ter criado as condições para os investimentos e a realização ampliada de uma massa de capital ocioso, criou as circunstâncias para o capitalismo se desenvolver como um modo generalizado de produção industrial e de consumo. Se o século XX foi o século das guerras, e estas tiveram sua infraestrutura nas economias de guerra, é razoável pensar que o tempo histórico - e a lógica estruturante deste tempo - foi uma organização destrutiva da produção que seguiu e se realizou neste modelo. Pouco importa se este estado se realizava em guerras quentes convencionais, ou em produção de guerras congeladas. A questão é que ambas foram essenciais para sustentar a democracia e a massificação do consumo. A verdade que reside na guerra parece ser a própria falsidade da afirmação do desenvolvimento das forças produtivas como 'avanço civilizatório do capitalismo' necessário à emancipação humana.

#### **4. A decida ao inferno da guerra**

No marxismo tradicional o debate sobre a guerra e suas relações com a sociedade moderna - a economia, particularmente - foi pensado por diversos autores, embora de forma limitada. Rosa Luxemburg, por exemplo, sempre foi muito sensível e esteve bastante atenta a este acontecimento definidor do moderno patriarcado produtor de mercadorias. Na sua obra *A acumulação de capital* (1985), e em outros textos menores, ela analisa o lugar importante do armamentismo para a economia capitalista. Neste tempo, as epidemias saturnais já se impunham como um destino inescapável da sociedade moderna. Desde a acumulação primitiva,

diz ela, o militarismo já desempenhara um “papel decisivo na conquista do Novo Mundo (...) na conquista das colônias modernas (...) e na instituição do trabalho assalariado nas colônias (...)” (1985: 311). Este papel percebido por Rosa Luxemburg, obviamente, está distante de ser o de “fim exterior” relativo a constituição do “fetiche moderno do capital”, pensado por Kurz. Na verdade, ele não tem ligação com a definição, vista anteriormente, de um poderoso mecanismo de internalização dos pressupostos de uma sociabilidade produtora de mercadorias. A posição da Autora é, neste sentido, um lugar comum ao marxismo tradicional sobre este processo originário, que entende a guerra meramente como instrumento de violência extra econômica da dominação colonial, que foi necessária à imposição do sistema, decorrente da diferença do desenvolvimento das forças produtivas entre as metrópoles e suas periferias. Sobre a relação entre as armas de fogo e as origens do capitalismo, talvez (e muito timidamente), apenas Engels tenha vislumbrado um vínculo, sem dar-lhe, no entanto, maiores consequências teóricas<sup>4</sup>.

Porém, acerca de outro contexto histórico, situado principalmente no início do XX, Rosa Luxemburg torna sua leitura desse fenômeno mais aguda ao perceber que o militarismo virou “um bom campo de acumulação” (1985: 311). Ele teria, nesse sentido, uma função importante no processo de acumulação na fase imperialista do capitalismo. Aqui Rosa Luxemburg traz novidades teóricas, apesar de, a exemplo do primeiro papel, neste caso, o caráter político também se sobressair, mas de forma bem mais complexa do que na formulação anterior sobre a acumulação primitiva. Na sua fase terminal, pensa ela, devido à escassez de novas e rentáveis oportunidades de expansão externa do capital, o sistema faria escolhas políticas e de investimentos compensatórios, gerando situações regressivas que “põem em questão toda a cultura humana” (1985: 398). Este seria o caso da guerra e do armamentismo. Como o financiamento desses gastos deve ser feito com o aumento da tributação indireta, esses casos indicariam, na chave do colapso do capitalismo, o fim da tendência de melhora das condições

---

<sup>4</sup>No *Anti-During*, Engels (1979: 146) faz a seguinte observação: “No começo do século XIV, a invenção da pólvora passou dos árabes para os europeus ocidentais, revolucionando, desse modo (...) todos os métodos de guerra. E a introdução da pólvora e das armas de fogo não foi precisamente um ato de violência, mas um progresso industrial e, portanto, um progresso econômico. A indústria não perde seu caráter de indústria por se destinarem os seus produtos a destruir e não a criar os objetos. E a adoção das armas de fogo não somente revolucionaram os métodos de guerra, como também as instituições políticas de poderio e de dominação. Para conseguir pólvora e armas de fogo, faziam falta indústria e dinheiro, e ambos (...) elementos estavam em mãos da burguesia da cidade”. Em resposta ao sentido desta passagem, Kurz escreveu (1997: 241): “Pode-se conceder plenamente ao materialismo histórico que a maior e principal relevância não coube a simples mudança de ideias e mentalidades, mas ao desenvolvimento no plano dos fatos materiais concretos. Não foi, porém, a força produtiva, mas, pelo contrário, uma retumbante força destrutiva que abriu caminho à modernização, a saber, a invenção das armas de fogo”.

de subsistência das massas. Tal tendência havia sido pensada, entre outros, por Marx (1985: 141 e ss), quando ele afirmou que as ‘necessidades básicas dependentes do nível cultural de um país’ poderiam avançar a partir das lutas de direito contra direito e, em caso de vitória, a consequente imposição de limites à voracidade do capital. Essa tributação indica a inversão do potencial desse processo histórico, pois ela “significa a transferência de parte do poder de compra da classe operária para o Estado”, produzindo uma restrição do seu poder aquisitivo, o que cria “uma diminuição do consumo de gêneros de subsistência” (1985: 313). O subconsumo, que é o resultado desta inversão de expectativas, se explicaria por este deslocamento dos investimentos, em que o capital total, uma vez reduzidos seus gastos com o consumo da força de trabalho, ver-se-ia livre para comprar capital constante e trabalho vivo. É justamente esta ‘sobra’ de capital que seria investida na corrida armamentista – “como se fora um mercado recém conquistado” (1985: 315). Os gastos de guerra eram, para Rosa, o pior desfecho da luta de direito contra direito. Neste caso, a derrota do operariado passa a ser vivida como epidemias de fome e catástrofes destrutivas. Contudo, fica ainda a pergunta: de que modo o armamentismo e a guerra funcionam como um mecanismo de compensação? Com os impostos “nas mãos do Estado”, diz Rosa Luxemburg, se criaria um “novo ciclo, no qual assumirá a forma de um poder de compra totalmente estranho e alheio ao capital e ao operariado (...), oferecendo assim, ao capital, novas oportunidades de criação e realização de mais-valia” (1985: 318). A impressionante queima de valor representada pelos aumentos dos impostos seria usada para gerar novos valores, impulsionando uma “nova possibilidade de acumulação” (1985: 319). Com isso, ao tributar camponeses e classes médias, o Estado transforma essas poupanças e recursos de gastos em consumo individual, dispersos, como é o caso dos gêneros de subsistência, “em demandas e investimento potencial do capital”. E então, acrescenta ela: “tem-se agora uma demanda potencial homogênea concentrada no Estado. Para sua satisfação essa demanda pressupõe, no entanto, a existência prévia da grande indústria, da produção em grande escala (...). Sob a forma de encomendas (...) esse poder de compra concentrado das grandes massas de consumidores escapa (...) do arbítrio e das flutuações subjetivas do consumo pessoal, para adquirir regularidade quase automática, um crescimento rítmico”. E conclui: “esse campo específico da acumulação de capital parece ser dotado, em princípio, de uma capacidade de ampliação indeterminada. (...) a produção bélica representa um domínio cuja ampliação sucessiva e regular parece depender antes de mais nada das próprias intenções do capital”

(1985: 319). Como o imperialismo é a fase final do capitalismo, para Rosa, a guerra e o militarismo são já sintomas firmes de colapso<sup>5</sup>.

Curiosamente ocorreu o inverso. As duas grandes guerras foram um poderoso instrumento de crescimento do sistema. Mesmo assim, a observação de que o sistema enfrenta um limite absoluto – com a diferença de que este limite lógico é interno e não externo –, que se manifesta na guerra, é certa. Nem Rosa Luxemburg, nem qualquer outro autor do marxismo tradicional, contudo, admitiram a possibilidade do dinheiro e do trabalho se separarem em situações de crise e não mais coincidirem (Kurz, 2019: 55), como ocorreu nas duas Grandes Guerras do século XX – e mais recentemente, após o fim do acordo de Bretton Woods. Nesta perspectiva, a consagração do objeto – aqui a objetualidade de valor do dinheiro – já não tem qualquer relação com o sacrifício do trabalho, sem que, no entanto, este deixe de acontecer. A guerra, desse modo, torna-se uma nova versão de modelo de sacrifício: um sacrifício ‘puro’, sem a consagração de um objeto além do holocausto voluntário da humanidade que o fetiche do capital necessita para manter a dinâmica do processo social e elevá-lo a um nível superior. Como “a multiplicação do dinheiro ocorre mais rapidamente que a acumulação do trabalho morto” (Kurz, 2019: 55), o autoengano de que o dinheiro possa existir sem sua substância abstrata constituída pelo trabalho é tentadora. A transformação de dinheiro em mais dinheiro, sem o gasto direto com a valorização do trabalho abstrato, acaba por separar o capital produtivo real do capital portador de juros, ou seja, do capital destinado, a princípio, para crédito. Esta situação acaba também por criar as condições para a tautologia D-D’ produzir sua representação social imediata. Esta última figura do capital, diz Kurz, “se torna uma mercadoria”, em que o distanciamento com o capital real produtivo pode crescer mais ainda “quando o dinheiro emprestado não é realmente empregado para o efetivo consumo empresarial de trabalho abstrato” (Kurz, 2019: 58). Isso faz com que a distância com o processo real de valorização se aprofunde e o capital portador de juros se torne capital fictício.

---

<sup>5</sup> Outra elaboração importante no campo do marxismo tradicional é a de Natalie Moszkowaska, *Contribución a la dinámica del capitalismo tardío*, que mostrava como a criação de um complexo industrial-militar era uma necessidade permanente do capitalismo tardio. Além dessa autora, Ernst Mandel deu um espaço significativo ao papel da ‘economia armamentista permanente’ em *O capitalismo tardio*, assim como, Paul Baran e Paul Swyzee, no seu *Capitalismo Monopolista*, em que discutiram a função incontornável dos gastos permanentes de guerra numa economia de superacumulação. Em todas essas análises, a guerra é a política por outros meios e um reflexo da economia em suas necessidades imanentes, mas nunca o aspecto sombrio dissociado do valor aqui pensado.



Rosa Luxemburg não percebeu este processo em curso no seu tempo, que assinalava uma “crescente desproporção estrutural entre o capital fixo e a massa de trabalho que [ainda] era possível usar rentavelmente” (Kurz, 2019: 60). Com o crescimento da composição orgânica do capital, o capital portador de juros passou a ocupar um papel de importância crescente, ao ponto de se inverterm as relações entre este capital e o capital produtivo real: “Isso significa que o real capital empresarial, para poder continuar a produzir (...), tem simplesmente de hipotecar antecipadamente quantidades cada vez maiores de trabalho a utilizar no futuro (...)” (Kurz, 2019: 60). Portanto, ao contrário do que pensava Rosa Luxemburg, a separação entre dinheiro e trabalho vai criando uma preponderância das instituições financeiras na gestão geral da dinâmica da acumulação que as leva a guardar o Estado como instrumento de sustentação do todo. Estas “instituições financeiras cresceram então em escala secular” naquele tempo, sendo que a PGM assinalou a entrada desse processo num “novo estágio” (Kurz, 2019: 73). A guerra industrializada criou uma situação nova, mas, diga-se de passagem, nada estranha às necessidades do capital, de obrigar “o Estado a assumir o papel (...) de responsabilidade logística e pelas ‘despesas gerais’ desse processo” (ibidem). Antes da PGM, o capitalismo era apenas um segmento da reprodução social, e o Estado não era ainda o capitalista coletivo ideal. A expansão das finanças estatais, na forma de dívidas imensas, que surgiu a partir desse grande acontecimento, criou “uma situação completamente nova: o problema das finanças estatais e portanto do ‘capital fictício’ na forma de crédito estatal” e, deles, logo em seguida, passou a depender “a própria vida social organizada segundo a forma mercadoria” (Kurz, 2019: 75).

Rosa Luxemburg foi quem, talvez, melhor anunciou o colapso do capitalismo como um limite da sua expansão. Contudo, o limite mesmo, que apenas era enunciado naquela conjuntura, em que a guerra e o militarismo se tornaram ‘um bom campo de acumulação’, se apresentou mais tarde com o desenvolvimento da microeletrônica no fim do séc. XX, na forma de um limite interno absoluto à acumulação de capital. Neste tempo, entre uma ponta e a outra do século de guerras, em que o limite interno se apresentou como um tempo de crise estrutural, a guerra como modelo de dissociação catastrófica consolidou esta função interna ao sistema e pôde realizar com mais esmero seu desígnio da autodestruição.

Ora, se a guerra é o modelo presente no planejamento estatal – que nada mais é, nas palavras de Lênin, do que um ‘mecanismo de direção social da economia’ -; se é o motivo forte do complexo industrial militar, como base da industrialização fordista e; se é a arquitetura

econômica das dívidas, com o uso intensivo do capital fictício e do financiamento da infraestrutura que o desenvolvimento do fordismo exigiu, foi, contudo, no conceito de guerra total que ela realiza com toda intensidade o tremor e cataclisma da segunda natureza. Na guerra total a guerra está por todos os lados. Ela realiza uma unificação total das forças da sociedade e as mobiliza para o fim em si de produzir a destruição – até o último homem. É uma decisão de vida ou morte cujo ritual, como foi visto, não foi apenas uma característica do nazi-fascismo e do stalinismo, mas também foi vivido intensamente na formação dos exércitos das democracias ocidentais (EUA, Inglaterra e França) - na transformação do trabalhador disciplinado em soldado engajado na defesa da pátria (cf. Mosse, 2019). E foi a experiência destas guerras (a PGM e a SGM), que estiveram diretamente ligadas à transição às formas maduras das categorias fundamentais do sistema, que iniciou a corrida nuclear e, ao fim, se realizou seu intento absoluto de horror.

As bombas nucleares já não são meras bombas, mas artefatos tão poderosos de extermínio em massa para os quais nos falta qualquer força e capacidade de representação. Este tipo de morte e destruição tem pouco a ver com o da guerra - no sentido clássico clausewitziano -, assim como, o Estado que adentra nesta modalidade de poder já não pode ser pensado - mesmo que isso tenha sido desde sempre uma ilusão – a partir de relações contratuais, em que o cidadão e a sociedade se apresentam como fontes da soberania. Ele é um fenômeno de mudança muito profunda tanto na química da terra, com o uso industrial da radioatividade, como pelo poder soberano que os artefatos nucleares representam. A sociedade que deu este passo já não pode assegurar a existência humana em formas sociais, porque o mundo, equilibrado por tensões nucleares, já não está habitado. Que ele não tenha sido ainda precipitado não garante nada. A diplomacia funcionou nos modelos de guerras regulares, mas para a guerra de extermínio total já não existe sequer o espaço para o diálogo. O fracasso contemporâneo da diplomacia indica neste caso que os Estados que têm a bomba são totalitários (cf. Anders, 2006), pois este tema jamais poderá ser tratado e decidido num pleito eleitoral. Esta situação, possivelmente, indica que, após as duas grandes guerras do séc. XX, a guerra total manteve-se como modelo de mobilização total de produção civil (a produção em massa do capitalismo tardio) e que, uma vez iniciada a sua crise estrutural, ainda nos anos 1970, o tempo desta crise se apresenta como um precipitar de guerras suspensas pelo tempo do fim do sistema. Elas são um dos modos fenomênicos dessa dissociação catastrófica do sistema. Nestas modalidades de guerras, agora não mais clássicas e regulares, mas predominantemente irregulares (a própria formulação desta

concepção de guerra surgiu com a ameaça da guerra nuclear), a imposição totalitária do mercado, da existência única determinada pela mercadoria e pelo dinheiro se efetiva como um sacrifício sem fim.

O perturbador na obra de Franz Kafka é justamente isso: que o sacrifício não tenha hora para acabar. No colapso do capitalismo o dinheiro já não incorpora a medida do tempo de trabalho, que foi suprimida pelo desenvolvimento tecnológico. Quanto mais o dinheiro é incapaz de expressar o valor, por estar totalmente desvinculado do trabalho, menos ele é, de fato, sua forma original consagrada. Esta situação, por muitas razões, leva a uma percepção de que o fundamento foi profanado e que, em nome da continuidade do todo, os sacrifícios deveriam aumentar. O moderno patriarcado asselvajado é esta *reductio ad absurdum*. O seu primado é comum a toda consciência fetichista que, quando as normas objetivadas do seu mundo falham, acusam como motivo desta falha a diminuição de intensidade e quantidade do seu ritual sacrificial. O fim do capitalismo tem sido por isso uma generalização da guerra – ao ponto do trabalho que já não faz sentido como medida imanente do processo de valorização, ter sido reduzido a mera mimetização desta atividade destrutiva. Acabar com a guerra implicará, sem rodeios e no mesmo ato, pôr fim ao trabalho como atividade que a sustenta.

### **Referências bibliográficas**

ANDERS, G. La menace nucléaire – Considerations radicales sur l'âge atomique. Paris: Le Serpente à Plumes, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. O reino e a glória. São Paulo: Boitempo, 2016.

ARENDT, Hannah. Da Revolução. São Paulo: Ática, 1988.

BARAN, Paul e SWEEZY, Paul. Capitalismo monopolista – ensaio sobre a ordem econômica e social americana. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

Bruyère-Ostells, Walter. História dos mercenários – de 1789 aos nossos dias. São Paulo: Contexto, 2012.

CLASTRES, Pierre. “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”. In: Arqueologia da violência. São Paulo: Casac & Naify, 2004, pp.229-270.

CLEVERT, Martin van. Ascensão e declínio do Estado. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KEEGAN, John Uma história da guerra. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

KURZ, Robert. Dinheiro sem valor – linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política. Lisboa: Antígona, 2014.

KURZ, Robert. "A origem destrutiva do capitalismo"; in: Os últimos combates. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 239-245.

KURZ, Robert. A ascensão do dinheiro aos céus: os limites estruturais da valorização do capital, o capitalismo de cassino e a crise financeira global. [S. l.], n. 28, p. 55–115, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/geografares/article/view/24388>. Acesso em: 9 set. 2021.

KURZ, Robert. A democracia devora seus filhos. Rio de Janeiro: Consequência, 2020.

LUXEMBURG, Rosa. A acumulação do capital. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MANDEL, Ernst. O capitalismo tardio. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. V. 1; L-I. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. L-III. São Paulo: Boitempo, 2017.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. "Definição e unidade do sistema sacrificial". In: Ensaio de sociologia. São Paulo: Perspectiva, 1999; pp. 141-187.

MENEGAT, Marildo. *O giro dos ponteiros do relógio no pulso de um morto*, in: A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe. Rio de Janeiro: Consequência, 2019.

MOSSE, George L. La nacionalización de las masas. Madrid: Marcial Pons, 2019.

MOSSE, George L. Le origini culturali del terzo Reich. Milano: Editoriale Diario, 2006.

MOSZKOWSKA, Natalie. Contribución a la dinámica del capitalismo tardio. México: Siglo XXI, 1981.

PARKER, Geoffrey. The military revolution – military innovations and the rise of West 1500-1800. Cambridge: University Press, 1996.

TILLY, Charles. Coerção, capital e Estados Europeus. São Paulo: Editora USP, 1996.

## A “ESCOLA DE FRANKFURT” E A PERIFERIA DO CAPITALISMO<sup>1</sup>

Carvalho, Bruno<sup>2</sup>

**RESUMO:** Este artigo aborda a seguinte questão: por que os intelectuais da dita “Escola de Frankfurt” pouco atentaram para os processos que envolveram o então chamado “terceiro mundo” na dinâmica do capitalismo? Ou melhor, qual o lugar da periferia da acumulação capitalista nos desdobramentos históricos da racionalidade instrumental? O caminho para compreender essa questão será traçado sobretudo considerando a teoria dos próprios autores vinculados ao Instituto de Pesquisas Sociais (Institut für Sozialforschung), em especial Theodor Adorno e Max Horkheimer, mas também será analisado um dado sociológico relevante, a importância da Argentina na fundação do Instituto como um país que foi solo para acumulação de capitais que posteriormente sustentaram as pesquisas do Instituto.

**Palavras-chave:** “Escola de Frankfurt”, periferia, Adorno, Horkheimer, Benjamin.

## L'ÉCOLE DE FRANCFORT ET LA PÉRIPHÉRIE DU CAPITALISME

**Résumé:** Cet article aborde la question suivante : pourquoi les intellectuels de l'École de Francfort ont-ils accordé peu d'attention aux processus qui impliquaient le soi-disant "tiers monde" dans la dynamique du capitalisme ? Ou plutôt, quelle est la place de la périphérie de l'accumulation capitaliste dans les développements historiques de la rationalité instrumentale ? La façon de comprendre cette question sera tracée principalement en considérant la théorie des auteurs eux-mêmes liés à l'Institut de Recherche Sociale (Institut für Sozialforschung), en particulier Theodor Adorno et Max Horkheimer, mais une donnée sociologique pertinente sera également analysée, l'importance de l'Argentine dans la fondation de l'Institut comme un pays qui était le sol de l'accumulation du capital qui a ensuite soutenu les recherches de l'Institut.

**Mots clés :** "École de Francfort", périphérie, Adorno, Horkheimer, Benjamin.

---

1 Esse artigo sintetiza algumas comunicações que já apresentei sobre o assunto e registra um momento de um estudo mais aprofundado ainda não terminado.

O uso da expressão consagrada “escola de Frankfurt” tem aqui, como se depreenderá da leitura do texto, mera função sintética: aludir ao Instituto de Pesquisas Sociais (Institut für Sozialforschung). Como serão analisados textos de dois de seus membros (Adorno e Horkheimer) e também por discutir a sua fundação, talvez seja possível depreender disso alguma tendência da compreensão da questão da periferia entre os intelectuais ligados ao Instituto. Mas, apesar do que o termo “escola” pode sugerir, em havendo tal tendência, não se pode compreendê-la como uma diretriz a nortear os trabalhos de todos os seus membros.

2 Psicanalista, psicólogo (PUC-SP), bacharel, mestre e atualmente doutorando em filosofia (FFLCH-USP) com financiamento FAPESP. E-mail: brunocarv@usp.br

“O absurdo perpetua-se através de si mesmo: a dominação é legada, de geração em geração, através dos dominados” (Adorno, *Minima Moralia*, § 117)

1

“Em meio a caixas de mudanças abertas, repletas de livros, em mesas improvisadas com tábuas, sob esqueletos gigantescos de uma baleia, um diplodoco e um ictiossauro”. Martin Jay (2008, p. 47) conta ter sido assim que Felix Weil lhe descreveu a inauguração do Instituto de Pesquisas Sociais (Institut für Sozialforschung) numa sede provisória, as salas do Museu de Ciências Naturais Senckenberg. Nessa precária situação, estão em contato, metaforicamente, elementos centrais das futuras teorias desenvolvidas por intelectuais ligados ao Instituto: um museu, uma instituição criada para preservar a história; os ossos e fósseis de grandes animais que remetem tanto ao que se chamava na época de “história natural” quanto à ideia de um resto de cultura que precisa ser preservado. Foi então num ambiente em que se articulavam profundamente natureza e história (ou cultura) que foram colocadas as mesas de trabalho do Instituto que posteriormente formularia a tese da interversão do esclarecimento em mito, na qual subsumi-se uma concepção dialética da relação entre natureza e história. Lembremos, nesse sentido, que na história do progresso técnico das civilizações, entrelaçase uma concepção de natureza que legitima a sua dominação cega, de modo que aos homens, apenas por mediações históricas, se dá acesso à natureza, mas, ao mesmo tempo, a força do progresso é tamanha que, ao assenhorar-se de todos os âmbitos da vida, é sentida como algo natural e, assim, o que era natural torna-se histórico e, reciprocamente, o histórico natureza.

Essa tese apresentada ao longo da *Dialética do Esclarecimento* e em tantos outros ensaios de Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse etc. talvez seja, junto com os estudos empíricos sobre preconceito e a crítica da cultura no capitalismo tardio, um dos aspectos mais conhecidos da produção do Instituto. Mas para quem já se deteve um pouco mais soube que Adorno, por exemplo, tem produção relevante no campo da musicologia, Fromm e Reich propuseram articulações com a psicanálise, Pollock e Neuman têm trabalhos sobre direito, economia e ciência política. Contudo, exceto talvez a produção de um membro que não fazia parte do núcleo central dos pesquisadores do Instituto, a saber, Karl August Witfogel, que estudou os desenvolvimentos econômicos da China e do despotismo oriental, não há sequer um trabalho dedicado a estudar especificamente o que se poderia chamar de periferia do capitalismo.

Há apenas menções esparsas sobre esse tema. Sobre o Brasil, por exemplo, na obra de Adorno, só há uma referência e é totalmente alheia ao tipo de análise ou estudo que nos interessa. Trata-se de um comentário no texto *Para um retrato de Thomas Mann* (1962) no qual que ele se refere a origem brasileira da mãe do escritor! Se neste texto o Brasil aparece apenas aludido e como mero adjetivo, não será com muito mais densidade, nem como objeto de análise, que nossa vizinha, a Argentina, é mencionada em um texto de 1955 no qual se busca responder à pergunta expressa no título: *Spengler teria razão?*. Alguém dedicado ao estudo da filosofia que se defrontasse com essa questão, segundo Adorno, “sucumbiria à tentação do orgulho e do embaraço” (ADORNO, G.S., XX.I, p. 140, 1955). Orgulho talvez porque alguma perenidade teria a tese do pensador reacionário — tendo então ao menos alguma razão —, mas, exceto em um cínico resignado e sem empatia pelo sofrimento, o embaraço viria do fato de que Spengler não previu, por mais pessimista que fosse seu diagnóstico da *Decadência do Ocidente*, a gravidade da catástrofe. Alguém que morreu em 1936, antes do fim da Segunda Guerra, não poderia ter visto até que ponto a barbárie se instaurou. Olhando retrospectivamente, o espanto de Spengler, que publicara seu livro mais famoso em 1918, sob o impacto da Primeira Guerra, não poderia vislumbrar a real magnitude de sua tese. Ele, que descrevia o declínio dos Impérios por um esfacelamento interno, não podia prever o choque exterior da força destrutiva que causaria a destruição de cidades inteiras (lembramos que nas guerras anteriores as batalhas se davam nas trincheiras e raramente entravam e perímetro urbano), os campos de concentração, os refugiados sem refúgio e a grande invenção técnica que pôde destruir a humanidade inteira. Enfim, em estando certa a sua tese, ainda seria necessário um esforço a mais da imaginação mais pessimista e exagerada para descortinar a catástrofe futura. Nas palavras de Adorno, “a história dos anos transcorridos desde da subida de Hitler ao poder até a destruição de Hiroshima e Nagasaki seguramente supera as mais delirantes fantasias de decadência” (IDEM, p. 140). Situação diante da qual se erige um problema para a crítica da cultura que guarda também dimensões epistemológicas. Teria alguém capacidade imaginativa para descrever a situação a vida após o fim do mundo? Um projeto para poucos e certamente não para as mentalidades mais sistemáticas e ingênuas que poderiam buscar reconstruir a potencialidade das faculdades racionais e comunicativas de abarcarem o real. O próprio Adorno diz ter feito isso na *Minima Moralia*, como uma reflexão a partir da vida danificada que se arrasta cambaleante depois do fim do mundo (esse certamente é o ambiente que ele encontra também em *Fim de Partida* de Beckett, donde seu interesse em tentar entender a peça):

“A ideia de reconstrução da cultura tem em si mesmo um tom de nulidade que desmente sua pretensão. Eu mesmo me perguntei, em reflexões que pus no papel, ainda durante a guerra, e depois no livro de aforismos *Minima Moralia*, o que ainda espera uma cultura — na qual milhões de seres humanos inocentes foram gaseados e que se converteu na ordem do dia — para então reconhecer sua queda” (IBIDEM, p. 141).

Diante disso, o grande acerto de Spengler foi impossibilitar ver nos campos de concentração uma exceção no curso da história. E, nesse sentido, para Adorno “ Spengler tinha razão no fato de que sua construção intelectual elimina a possibilidade de minimizar o acontecido como um *intermezzo* histórico” (IBIDEM, p. 142). Em havendo tal continuidade, porém, não quer dizer que não houvesse também alguma ruptura, pois, não custa enfatizar, a realidade é mais terrível do que “as mais loucas fantasias de decadência”. Há algo de novo que não é possível sequer ser compreendido, e isso explica a tentativa tão frequente quanto desesperada de minimizar ou recalcar esse lado demoníaco – que em nada se distancia do humano – e seguir adiante. Mas não se pode, é claro, deixar de dizer que é preciso ter alguma esperança, e Adorno refere-se a isso por meio do relato de um sonho seu:

“Nos primeiros meses da ditadura de Hitler, sonhei uma vez que o mundo estava se acabando; tinha permanecido escondido em um sótão e, acabado o mundo, saía arrastando-me do sótão. Provavelmente não foi realmente eu quem sonhava aquilo, mas o inconsciente coletivo. Somente se podia esperar suportar as experiências dos últimos anos sem se esquecer por um instante sequer o paradoxo de que depois a vida continua” (IBIDEM)

A vida depois do fim do mundo. Adorno resume então com esse oxímoro a sua tentativa de elaborar a vivência da guerra, nele a função curativa do sonho de preparar o sonhador para resolver os problema de um futuro. É em sonho que o real se mostra como fim do mundo, há nessa função às vezes simbólica, às vezes exagerada ou caricata uma possibilidade de conhecimento acerca da vida em vigília. E a questão sobre qual seja o mundo que, de fato, se acaba, o mundo Ocidental está, como veremos também no horizonte desse texto. Com as guerras, o diagnóstico da decadência da Europa fica mais evidente, ou seja, da queda das expectativas quanto ao processo emancipatório que o projeto moderno europeu sintetiza. A vida depois do fim do mundo continua... Onde, como?

Além da tese geral spengleriana da decadência, Adorno também discute a tese que encontra uma tendência ao desenvolvimento do cesarismo, isto é, a transformação da democracia em ditadura. Essa leitura parece estar correta quando, *a posteriori*, vemos o surgimento dos estados ditatoriais de Hitler, Mussolini e Stalin. Adorno, contudo, condena essa aproximação, pois, segundo ele, “não foi a democracia parlamentar que engendrou Hitler, mas este aproveitou suas possibilidades formais para penetrar em suas lacunas e destruí-la” (IBIDEM, p. 143). Por isso, não se poderia compreender a



democracia de Weimar como a efetivação plena do conceito ao não aceitar que qualquer setor do poder escapasse à sua instituição e ao povo como sua sustentação. Adorno, entretanto, não deixou de enfatizar a tendência ao autoritarismo no interior das democracias modernas; como se sabe, a indústria cultural, a concentração de poderes técnico-militares confere condições para o estabelecimento dessa tendência.

Nesse ponto entra em cena a nossa vizinha, a Argentina. Como um símbolo de atraso, mas que, nem por isso, serve de atenuante para a presença de tais forças autoritárias no interior da democracia mesmo na Europa:

“Mas, na atualidade, a concentração dos meios econômicos e técnico-militares dificulta desde dentro a derrubada dos ditadores. O esquema das camarilhas concorrentes [konkurrierender Cliquen] que se alternam na ditadura funciona não apenas em países relativamente atrasados como a Argentina. (...) O governo totalitário, só concebível em uma economia centralizada e organizada ao máximo, não estava previsto no esquema spengleriano. Nenhuma sociedade anterior à do capitalismo tardio conheceu seus meios de poder” (IBIDEM, p. 143)

É então para apontar generalização da barbárie que Adorno citou como exemplo um país atrasado, e ele será ainda mais claro em seguida:

“O que [Spengler] atribui ao Ocidente e ao que chama alma fáustica, faz tempo que se expandiu universalmente, convertendo-se, para bem ou para mal, na lei da terra inteira. E junto com ela não se vislumbra uma ‘nova alma’, como seria, segundo a crença de Spengler, a russa, mas que à humanidade não resta alternativa que instaurar uma ordem racional universal ou provocar uma catástrofe planetária.” (IBIDEM, p. 146).

Se, portanto, a Europa, o velho continente, precisava ser uma espécie de norte na bússola para o progresso para os países atrasados, essa não podia contar sendo a realidade: as ilusões narcísicas se esvaíram todas após a perspectiva potencial da catástrofe planetária.

“Certamente algo de fundamental mudou naquilo que Spengler chama de Ocidente. O peso político e histórico se deslocou do velho continente europeu e da Inglaterra para a América e Rússia” (IBIDEM).

A força emancipatória que o velho continente representava, após as catástrofes das duas Grandes Guerras se perdeu, redundando em apenas descaminhos para a perpetuação da catástrofe. Adorno afirma, em suma, que considerando o declínio da Europa, ou do Ocidente como diria Spengler, então outro rumo político talvez pudesse surgir em outros lugares, como a América e a Rússia. Mas, mesmo essa expectativa, como que aquela saída do sótão que o Adorno sonhador consegue dar depois do

fim, não é plena. A tendência objetiva é de racionalização universal, e, dessa forma, transcende quais quer fronteiras nacionais: “o tratores aram, a penicilina cura e as bombas atômicas explodem independentemente da alma cultural a que os *experts* e operários pertençam” (IBIDEM)

### 3

Um diagnóstico semelhante pode ser encontrado na conclusão de uma palestra de Max Horkheimer proferida em 1958, *Filosofia como Crítica da Cultura (Philosophie als Kulturkritik)*. A certo ponto, quando ele defende a função do pensamento como atividade filosófica em contradizer o existente (p. 32), fará também um paralelo entre o processo de crítica e superação do atraso na Europa, isto é, no velho continente, com os países não desenvolvidos onde, é claro, os modos de vida pré-capitalistas ou até mesmo pré-manufatureiros ainda vicejam. Há então uma dinâmica análoga entre o processo que se deu na Europa e o que deveria ocorrer noutros países. A crítica ao atraso é o elemento unificador, mas a grande diferença se dá no modelo: o conceito de progresso é o europeu, a filosofia é uma produção do espírito europeu. No entanto, a busca pela realização do conceito de progresso é a mesma, a necessidade de aproximar a realidade da ideia por meio da crítica também. As sociedades desenvolvidas sofreram e demoram bastante no processo de imposição e supressão das práticas pré-industriais que relutam em se incrustar no modo de vida moderno, ou seja, até mesmo onde se esperaria já um ajuste mais completo ao modo de vida industrial os indivíduos resistem e, por isso, o processo foi lento e gradual, embora nem por isso menos violento (basta lembrarmos das políticas dos cercamentos, por exemplo).

“O processo emancipatório mediante o qual, nos países hoje desenvolvidos, a história critica na prática as formas pré-industriais da sociedade, tem se dado (...) com alguma lentidão. Hoje, nos países antes coloniais, a passagem é rapidamente compensada de forma negligente e radical. Neles, os nativos exigem de si mesmos atualmente não menos que os imperialistas do século XIX haviam exigido; e a parcimônia, a falta de adaptação já não se tomam hoje como indolência, mas como traição à comunidade popular”. (HORKHEIMER, G.S., vol. 7, p. 86)

Se no velho continente o processo emancipatório se deu lentamente, a construção do *ethos* burguês e operário foi sendo talhada por disputas e ainda com certas acomodações do antigo ao novo. Nas antigas colônias, porém, a transição é rápida, agressiva e sem o menor cuidado e respeito pelo passado: os “nativos” incorporam as mesmas exigências de produtividade do modo de vida burguês com mais entusiasmo e afinco, buscando atingir os mesmos níveis de produção, as mesmas ideias, a

mesma forma de vida em poucos anos. As resistências que os colonizadores encontravam nos trabalhadores arregimentados devido a seu modo de vida mais agrário, regido por outra lógica temporal que a da produtividade capitalista, eram nesse momento vistas como indolência, preguiça. Mas agora, e da perspectiva dos governantes locais que visam o progresso nacional, devem ser extirpados tais traços de arcaísmo de forma imediata, e qualquer inadaptação é vista como “traição” ao projeto de desenvolvimento da nação. Em seguida, o autor vai traçar uma comparação dessa exigência brusca e agressiva de adaptação para o progresso com os regimes totalitários que rezam a cartilha do desenvolvimento sem freios e a todo custo:

“Já Hitler e Stalin queriam viabilizar a pujança das indústrias, nos países mais adiantados, que não se via estorvado por qualquer resíduo. O nacional-socialismo e o comunismo tratavam de apagar os últimos vestígios de modos de ser não implantados disciplinadamente” (IDEM, p. 86-7).

Trata-se, portanto, de apontar a semelhança entre os regimes, tanto dos países mais desenvolvidos quanto os atrasados no que concerne ao culto ao progresso industrial; uma corrida produtivista que aspira um apagamento completo dos antigos modos de vida. Há apenas um “porém”. Horkheimer parece não se dar conta que a Alemanha de Hitler, bem como Rússia de Stalin e poderíamos acrescentar a Itália de Mussolini *não* eram o centro da acumulação capitalista: eram os países mais atrasados dentro do grupo dos mais desenvolvidos, informação que explica ainda mais a possibilidade de colocá-los no mesmo grupo.

Esse, contudo, será o salto argumentativo central da palestra; adiantando o argumento, a busca pelo modelo europeu, mais especificamente inglês e francês, de desenvolvimento, apenas alcançado pelos Estados Unidos – e talvez se possa ressaltar o fato de que tal aproximação tenha sido mais pelo desenvolvimento econômico do que pelo cultural e ético –, que levou muito tempo para ser forjado, pode ser um traço unificador entre os demais países. Há aqui então uma aproximação entre o que ocorre nos países ex-colônias e o que acontece nas franjas menos civilizadas da Europa. Essa semelhança, entretanto, se dá não por outro motivo que a falência do projeto de desenvolvimento europeu; da noção de Progresso em sentido forte, portanto. Isso nos coloca em contato direto com o texto de Adorno sobre Spengler já analisado que enfatizava a tibieza do diagnóstico da decadência frente ao holocausto, que, em suma, apontava, em certo sentido, ser possível universalizar tal percepção para o mundo como um todo, mas que sobretudo enfatizava a falência do projeto europeu de civilização.

Mas, voltando agora ao comentário de Horkheimer, veremos ele aproximar o nacionalismo dos países atrasados ao já velho impulso de industrialização dos países centrais.

“o nacionalismo exacerbado dos países atrasados corresponde atualmente ao mesmo impulso a uma industrialização raivosa, a uma produção de bens de consumo para o povo e de artigos de luxo de prestígio [para a elite], ao armamento, e à transformação do aparato policial e de propaganda dirigido à dominação; extirpam-se a apatia e a fragilidade dos indivíduos: todos têm que aplicar a si mesmos uma poderosa disciplina, e quem não for capaz disso deve desaparecer. À vista do império jamais imaginado dos poderes mundiais, as massas nativas sentem sua pobreza como ignominia; o novo orgulho nacional é a fúria – transformada – por sua miséria e também pelas correntes que os prendem aos seus senhores autóctones; as elites e os astutos senhores dos povos afro-asiáticos pegam sua forças da indomável vontade de ter seu próprios milagres econômicos, e as massas marcham entusiasmadas ao seu lado pelo mesmo.” (IBIDEM, p. 87).

Como consequência dessa identificação que tanto as elites dominantes quanto os mais pobres dos países atrasados com o modo de vida desenvolvido demoradamente no centro do capitalismo, ocorre, segundo Horkheimer um tendência a um apagamento do seu próprio passado, um esquecimento de suas raízes e culturas locais, ou melhor, um anseio por substituir – descartando o substituído – o modo de vida nativo pelo produtivismo burguês.

“Odeia-se o próprio passado, renega-se abstratamente, rompe com ele e o abate barbaramente; em suma, uma história há muito extinta, endereçada a seu gosto com todas as glórias, serve de símbolo propagandístico da renovação nacional. Tais processos, em que se liquida o verdadeiro passado ao invés de assumir e levar-lhe mais além, estão ligados fixamente com a extermínio de grupos humanos inteiros, e a maldição do terror organizado durante a transição sempre desempenhou um papel no interior mesmo da nova forma da sociedade que deve substituir aquela. A negação súbita significa no pensamento esquecimento e cegueira, e na realidade assassinato” (IBIDEM, p. 33-4).

Não há surpresas, é claro, repete-se o mesmo processo noutra lugar, momento histórico e por outros atores, isto é, já em países independentes e pelos próprios dirigentes – herdeiros dos colonos, é verdade –, as atrocidades com os povos nativos. Isso em nome do mesmo ideal europeu de outrora, o Progresso; mas nesse caso, não por uma forma de vida engendrada pelo próprio desenvolvimento das forças produtivas locais, mas pela expansão econômica e ideológica dessas mesmas forças, que posteriormente buscam os referidos “milagres”. Não é mero acaso o traço teológico de tais expectativas, pois não se ancoram apenas na presteza da realização, mas preservam também a ideia de uma outra forma de sociedade depurada de (ou pelo menos acomodando) todo arcaísmo e, por consequência, uma espécie laicizada do reino de deus.

É preciso notar que esses excertos analisados não passam de um momento digressivo no texto, o que denota o quão exígua é a presença da reflexão dessas questões na obra de Horkheimer. O tema da palestra, como já mencionado, era a defesa da função crítica da filosofia. Dessa forma, após esse aparente desvio o autor retoma a tese da necessidade de um pensamento crítico efetivo. Um pensamento que possa romper os tabus culturais e fazer a crítica a do existente, um pensamento que não recaia num progressismo simplista, ou seja, que propugna pelo esquecimento da história em nome de um desenvolvimento das forças produtivas – que supostamente resultaria numa melhora da vida de todos. Percebe-se então que não se trata de uma digressão absoluta, pois a questão do progresso entrelaça-se à questão da formação nacional e, conseqüentemente, entre em pauta a relação centro – periferia. Reconhecer tal dinâmica significa também perceber que há algo que permite traçar uma equivalência entre os desenvolvimentos socioeconômicos do Leste socialista, do Oeste capitalista e dos países atrasados.

“Os países que estava já mais adiantados industrial e culturalmente e se viram livres da violência do tempestuoso desenvolvimento do Leste experimentaram uma tremenda regressão cultural que ameaça desde fora toda a Europa, ameaça essa que se desenvolveu no seu interior (...). Ao consentir e alentar em um princípio o nacional-socialismo, o Ocidente experimentou que a força que rechaça tem que se fazer igual ao rechaçado. A regressão é uma tendência cultural na Europa. (IBIDEM)

Vemos então que a União Soviética não sustenta uma noção verdadeira de progresso, pois não apenas se desviou de Marx e de seu projeto crítico, como também, por assim dizer, voltou no tempo. A bem da verdade, atualizou uma violência arcaica (ou nem tanto) para forjar um novo modo de vida que instrumentaliza os indivíduos para servirem a uma falsa totalidade, o partido. Ocorre que também países do Oeste (ao que parece a democracia estadunidense) ameaçam o projeto europeu de civilização que se organizava rumo a liberdade; ameaça essa que também nasceu no interior mesmo da Europa. Donde se conclui semelhantemente ao texto de Adorno de 1955 que, com certo remorso, acaba concordando em alguns pontos com Spengler e decreta a decadência do Ocidente, nos termos citados acima, uma “tendência à regressão cultural”. O marco histórico é sem dúvida Primeira Guerra mundial e a falência dos instrumentos de reconstrução do projeto moderno de civilização, confirmada definitivamente na Segunda Guerra. Para Horkheimer, “A política mudou seu significado na Europa. Antes da Primeira Guerra mundial, a construção de suas próprias opiniões políticas era possível tanto ao trabalhador quanto ao burguês” (IBIDEM, p. 92). Com o enfraquecimento e cooptação dos partidos, “nas sociedades de massas, a política perde na consciência dos indivíduos sua relação com o pensamento geral e sua função diferenciadora: só resta a cada um pertencer ao que deve pertencer

ou ser excluído” (IBIDEM). Em síntese, abriu-se caminho para “a equiparação de ambos os mundos inimigos, que havia sido preludiada por Hitler e Stalin” (IBIDEM).

Diante desse horizonte sem perspectiva, no qual o futuro é a regressão, qual o sentido do progresso? Qual o lugar e função da filosofia, que se construiu como uma força de negação? Podemos acompanhar a maneira (bem hegeliana, é verdade) que Horkheimer imbrica as noções de Filosofia, Progresso e Crítica (e subjacente a elas o solo Europeu), é de se pressupor que, em se derrubando um dos pilares, o edifício todo ao menos se abale. Nesse sentido, voltamos para o diagnóstico traçado no início da palestra no qual a filosofia está presente como mera mercadoria a ser consumida para aperfeiçoamento da persona social e conquistar o prestígio em grupos que ainda valorizam a posse de tais conhecimentos. Em suma, “a filosofia se percebe hoje de sua própria infertilidade e isso não do outro lado o Ocidente, mas na regressão espiritual da Europa que procede de seu próprio fracasso e, de certo modo, do esgotamento que se aproxima” (IBIDEM, p. 92). Dessa forma, a crítica em nome do progresso não pode mais contribuir para a emancipação, pois o sentido mesmo de progresso se perdeu, ou melhor, se tivermos em mente todo o percurso da *Dialética do Esclarecimento*, esse conceito se explicitou manifestando toda suas nunces:

“este progresso quer dizer liberdade e desgraça simultaneamente: quanto maiores sejam a consagração ao domínio crescente a natureza e a utilização das forças naturais e quanto mais os homens sejam absorvidos nas massas cada vez maiores na elevação do consumo, tanto mais vazio será, tanto mais funcional será a palavra” (IBIDEM, p. 93)

Mas não se pode compreender esse processo de esvaziamento da noção de progresso – e portanto de crítica – apenas de forma conceitual. O diagnóstico horkheimeriano não era fatalista, isto é, por mais que o progresso sempre pressupusesse simultaneamente violência e barbárie, ele continha em si em verdade um movimento rumo a emancipação universal. Há, porém, um ponto de virada, ao que tudo indica incontornável – conquanto não possa ser justificativa para resignação e ausência de esperança – no qual a distância entre a ideia e a realização do progresso se tornam grandes demais; esse momento é de especificação histórica muito clara: é a entrada do século XX, quando os novos Impérios já não podem mais conter suas forças destrutivas.

“Até que se chegou ao período das guerras mundiais parecia possível na Europa um desenvolvimento de tipo diferente: cabia pensar que o progresso material conduziria finalmente, apesar das catástrofes, a um nível mais elevado de sociedade. Entretanto, há décadas a Europa se resignou (...) À prática industrial, em constante progresso, se devem, junto com a elevação do nível de vida, a neutralização, não apenas da filosofia, mas também de toda teoria que serve à dominação” (IBIDEM, p. 93).

Para Horkheimer, o período das guerras é o enterro do projeto moderno de civilização em sentido forte, restará ainda algumas fagulhas de esperança a serem resgatadas enquanto os regimes tendentes do domínio total da vida deixarem alguma brecha. Para caracterizar o quão raras são tais lacunas de controle o autor chega a ponderar que mesmo a melhoria das condições de vida dos trabalhadores não pode ser comemorada sem mais. “O pleno emprego não significa necessariamente um progresso: é uma necessidade inalienável que compra com meios perigosos (...) [e impõe uma] cegueira para o que se encontra mais além dos interesses mais estreitos [isso é o que] caracteriza a disposição psicológica da sociedade” (IBIDEM, p. 96) sem horizonte de transformação. Soma-se a isso a obstrução das faculdades críticas individuais ensejadas pela indústria cultural totalmente articulada ao mundo do trabalho uma vez que “a fábrica e o chamado tempo livre se transformam um no outro” (IBIDEM, p. 98). Tudo isso posto aqui de forma resumida, permite a Horkheimer concluir que “o curso da sociedade industrial é irreversível” (IBIDEM) e uma das provas disso é que, ao contrário do sonho da diminuição das horas de trabalho depois da maquinaria, “os indivíduos singulares trabalham menos, mas em todas as famílias mais pessoas tem que trabalhar” (IBIDEM, p. 100). Em suma, “o que arruína a existência é que, na forma atual da sociedade, os estratos que melhoram não seguem seus próprios interesses nem desenvolvem um mundo próprio no qual o antigo permaneça transmutado e contido, como fizeram os burgueses” (IBIDEM).

Diante disso, o que ocorre com a força crítica que anima a filosofia? “Corre perigo de subir novamente a um plano superior, a ideologia romântica (...) e não desviar ela mesma como denúncia da cultura como desvio” (IBIDEM, p. 101). É por isso que, conforme vimos, não reside nos Estados Unidos, nem no seu falso antípoda soviético, muito menos na Europa a continuidade do projeto moderno de civilização. Quando muito, as esperanças são depositadas nos países que ainda não se ajustaram ao nível de progresso industrial, nos países que ainda poderiam sustentar alguma resistência ao surto desvairado industrializante e bélico que orientava os dois lados da cortina de ferro. A conferência de Horkheimer termina então com uma ponta de otimismo da continuidade do pensamento europeu nos países não desenvolvidos.

“No século XVIII, quando a Europa tinha um futuro, a filosofia e a crítica inerente a ela se faziam atuais, e, todavia, no XIX a utopia, que se declara em negativo, não constituía mera ilusão; em meados do século XX, o espírito do mundo parecia ter passado a outros povos, e o pensamento europeu já não se desenvolve na Europa. Mas a resignação é impossível enquanto houver ainda um resto de liberdade” (IBIDEM, p. 103)

O tempo do futuro, portanto, já acabou. No velho continente não desponta qualquer lume evidente de progresso em sentido verdadeiro, ou seja, que não se limite ao desenvolvimento tecnológico. Sendo

assim, o modelo que a Europa fornecia para o resto do mundo, depois das experiências das guerras, é prioritariamente um modelo de extermínio da vida. É nesse ponto que o comentário adorniano a Spengler faz eco: as mais desvairadas e exageradas visões pessimistas sobre o destino da Europa são ingênuas e não abarcam a dimensão da violência tanto dos campos de concentração quanto do impulso industrializante mortífero que se disseminou na falsa cisão entre países socialistas e capitalistas, e, por isso mesmo, unificados sob a rubrica de capitalismo de estado.

Todavia, se vimos que também os países ex-colônias tendem a seguir esse mesmo impulso industrializante, num mimetismo suicida, em que sentido a conclusão, por assim dizer, otimista de Horkheimer se sustenta? Antes de mais nada, pelo próprio argumento, as esperanças emancipatórias são depositadas em “outros povos” apenas pelo diagnóstico do bloqueio quase total da liberdade na Europa e na América. Se, porém, as coisas forem postas em perspectiva histórica, talvez haja um outro sentido. Como o processo de industrialização não se deu totalmente e a expectativa do “milagre econômico” talvez se mostre, cedo ou tarde, um malogro – pois apenas mímese dos equívocos alheios já cometidos –, talvez nesses outros povos um caminho diverso possa ser traçado e oferecendo outros modelos do desenvolvimento da ideia de liberdade. Quem sabe os modos de vida arcaicos representam resistências à implantação violenta do modo de vida industrial. Bem, isso é o que poderia estar na subjacente às poucas ideias de Horkheimer e Adorno sobre a dinâmica dos países ex-colônias rumo a algum progresso. Quanto às reais possibilidades dessas expectativas, já sabemos que não se cumpriram; em certo sentido, pelas ressalvas que o próprio Horkheimer já tinha aventado: a necessidade de superar o atrasado pela imitação desvairada rumo em direção a um progresso que se mostrou regressivo, ou seja, aquela ânsia por “milagres econômicos”.

4

É nesse mesmo sentido que Adorno escreve retirando ilusões acerca da possível origem da revolução nos países do terceiro mundo ou não desenvolvidos. Trata-se do aforismo 32 da *Minima Moralia*: “Os Selvagens não são melhores”. Um dos elementos que acrescenta em sua formulação é que o engajamento com o progresso para aqueles que não tem isso incrustado em sua cultura é sempre provisório: “Sempre foi possível observar como aqueles que, com sangue jovem e total candura, se integravam em grupos radicais desertavam, logo que se apercebiam da força da tradição. É preciso possuir em si mesmo a tradição para a poder odiá-la apropriadamente.” (G. S. 4, p. 58) O que se articula com a postura adorniana de crítica imanente: o lugar privilegiado da crítica não é a



exterioridade, mas a consideração dos próprios critérios autônomos de validação de cada campo da cultura. Dessa forma, é mais fácil que ocorra apenas um engajamento superficial aos grupos radicais e isso redundará numa maior deserção em potencial. Mas Adorno se aprofunda ainda mais no esforço de compreender a identificação que se manifesta nos países atrasados com o modo de vida do centro do capitalismo:

“má psicologia seria a que admitisse que aquilo de que se está excluído desperta apenas ódio e ressentimento; suscita também um absorvente e impaciente tipo de amor, e aqueles que não foram arrebanhados pela cultura repressiva facilmente se tornam a sua mais néscia tropa defensiva.” (IDEM)

Em síntese, estar excluído não gera necessariamente revolta, e pode engendrar um desejo profundo de pertencimento, que impulsionaria ainda mais as tendências repressivas no sentido de uma adaptação a um *ethos* exógeno. Há ainda mais um argumento contra as expectativas de que as revoluções que já se iniciaram (a *Minima Moralia* foi publicada em 1951, a Revolução Chinesa data de 1949, já a Revolução Cubana é de 1957, um ano antes da palestra citada de Horkheimer) nos países atrasados pudessem resultar em progresso para a humanidade:

“É de rezear que, às vezes, a inclusão dos povos não ocidentais nas disputas da sociedade industrial se revele, a longo prazo, menos favorável ao crescimento em liberdade do que ao crescimento racional da produção e da circulação e à modesta subida do nível de vida. Em vez de esperar milagres dos povos pré-capitalistas, deveriam as nações amadurecidas pôr-se de sobreaviso sobre a sua insipidez, o seu indolente sentido para os bons resultados e as conquistas do Ocidente.” (IBIDEM, p. 59)

A expectativa de que a inclusão dos países menos desenvolvidos no progresso capitalista dos países centrais pudesse resultar numa vida mais emancipada é algo pelo qual não se poderia fiar. Segundo Adorno, quando muito, resultaria numa melhora das condições materiais de vida. Portanto, parece ser possível sustentar que as esperanças de socialismo no terceiro mundo não eram, aos olhos dos filósofos de Frankfurt, das menos ingênuas. Ao invés disso, as expectativas de emancipação deveriam ser depositadas muito mais num esforço dos países mais desenvolvidos de repensar, refrear seu impulso cego para o progresso. Trata-se muito mais daquele movimento de auto-crítica descrito na *Dialética do Esclarecimento*

“as causas da recaída do esclarecimento na mitologia não devem ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade”, em vista disso: “ se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (ADORNO, GS, III, p. 13-4).

## 5

Ainda que se possa achar mais alguns exemplos da presença da reflexão sobre a relação centro-periferia noutros textos dos filósofos da dita “Escola de Frankfurt”, com os que vimos talvez já seja possível sustentar a hipótese deste texto: não foi tema central para essa tradição de pensadores marxistas refletir, estudar ou apostar politicamente nos países da periferia do capitalismo. Isso fica muito claro quando se percebe que são momentos muito pontuais de textos que tinham temas e objetivos bem distintos. Além disso, os países são tratados em bloco e genericamente. Também deve-se notar que eles não empreendem qualquer análise de elementos sociais e históricos dos países ditos atrasados. A argumentação, grosso modo, preocupa-se mais em problematizar as expectativas dos próprios europeus de que nos países periféricos poderia haver algum movimento social realmente emancipador. Em certo sentido, Adorno e Horkheimer têm muita razão em insistir nisso: pois há, sem dúvida, esse impulso que anima a todos os governos desses países para alcançar o nível de progresso mínimo dos países centrais, também não se equivocam ao chamar atenção para a dinâmica psicológica que opera na mentalidade média dos nativos da ex-colônias, passando por cima inclusive do enorme fosso social que há entre as elites locais e os dominados de forma que tanto as elites quanto os mais pobres tem anseios semelhantes: uma tendência para valorizar o importado dos países centrais – produtos ou ideias –, em suma, para apropriar-se do modo de vida burguês europeu a todo custo, resultando num esquecimento e até mesmo apagamento de sua própria identidade.

Dito isso, pode-se agora formular a questão: por que os intelectuais da dita “Escola de Frankfurt” pouco atentaram para os processos que envolveram o então chamado “terceiro mundo” na dinâmica do capitalismo? Para que essa não seja uma pergunta formulada apenas com termos e interesses alheios aos próprios filósofos (ficou evidente que eles mesmos não estão pensando as dinâmicas capitalistas em termos de centro-periferia), talvez se possa indagar sobre quais as especificidades dos modelos marxistas desses teóricos que fizeram com que o questionamento acerca dos países periféricos não fosse algo relevante? Isso que equivale a perguntar: quais as especificidades ou interesses de outros modelos marxistas de análise que valorizam a relação centro-periferia? Um primeiro elemento a ser ressaltado é que essa não é uma questão que já esteja presente nos textos de Marx, a não ser quando muito brevemente discute as dinâmicas capitalistas da colonização, em suma, o problema de Marx era sobretudo a gênese do capitalismo na Europa (ainda que seja fundamental para essa dinâmica os processos de colonização!). Uma reflexão mais ampla sobre os países atrasados

se dará apenas posteriormente na história do marxismo quando se discute o Imperialismo (por ex. Rosa Luxemburgo e Antonio Gramsci). Aliás, essa inflexão sobre o centro do sistema seria natural, pois se apostava que a superação das contradições produtivas do capitalismo só se atingiria após certo nível de progresso material que traria consigo a exacerbação da luta de classes. Dessa forma, a tradição marxista não estava preocupada em refletir sobre os efeitos e as especificidades da penetração do modo de vida capitalista em regiões das antigas colônias. Essa preocupação só passa a ser formalizada quando, com a Revolução Russa rompe-se o mito de que, para chegar ao comunismo, era preciso passar por todos os estágios de desenvolvimento das forças produtivas: ali, de certa forma, se realizou uma contradição lógica ao se passar do absolutismo ao comunismo. Isso talvez tenha aberto a imaginação teórica e política dos marxistas para os movimentos políticos dos países atrasados.

Mas para os pensadores da “Escola de Frankfurt”, com seu marxismo bem heterodoxo, o interesse talvez fosse algo bem distinto, que, em certo sentido, se aproxima do enfoque mais na Europa e nos Estados Unidos. Salvo engano, para eles, a visão privilegiada do acirramento das dinâmicas do capitalismo se dá a ver de forma mais acirrada nos países centrais. Então, mesmo quando Adorno, na *Minima Moralia* analisa em detalhe as dinâmicas sociais do *american way of life*, seu interesse é contrastar com o modo de vida europeu. Mas isso é feito pela ótica dos desenvolvimentos mais recentes e pujantes do capitalismo. Tudo se passa como se esse ponto de vista possibilitasse uma espécie de previsão do futuro.

Enfim, são apenas alguns elementos para um longo percurso que precisaria comparar modelos de marxismo e suas pretensões políticas, que extrapola os limites desse texto. O objetivo aqui era muito mais formular a pergunta e apresentar a maneira como está presente, com toda sua ausência, o tema dos países periféricos na produção dos teóricos da “Escola de Frankfurt”.

Consideremos também um aspecto acerca da origem do Instituto que envolve a dinâmica centro-periferia; um elemento que, aliás, confirma ainda mais a tese dos próprios frankfurtianos acerca do fundo de barbárie em toda produção cultural. Trata-se de um detalhe que, segundo um biógrafo de Adorno, Detlev Clausen (2003, p. 70), teria deixado Brecht tão impressionado a ponto de planejar, como atestariam notas em seu diário, a escrita de um romance crítico de um tipo de intelectual que ele satirizará pela abreviação TUI, seria um tipo que se prostitui trabalhando em troca de apoio financeiro de fundações. No diário de Brecht consta que em reunião na casa de Horkheimer já na Califórnia teriam feito, como chiste, uma sugestão para Brecht de um romance que representasse um

velho milionário, que obteve dinheiro com especulação no ramo de grãos, no leito de morte fazendo uma doação para formar um instituto de pesquisa para descobrir a origem da pobreza, que, curiosamente seria ele mesmo! Pois bem, a origem da inspiração é justamente o pai do milionário mecenas que fundou o Instituto Hermann Weil. Esse fato também causa comoção nos comentadores.

Wiggerhaus no seu *A Escola de Frankfurt*, descreve rancorosamente Felix Weil como alguém que:

“não se tornou nem um verdadeiro empresário, nem um verdadeiro sábio, nem um verdadeiro artista, mas um mecenas de esquerda (...) e um erudito. Fazia parte daqueles jovens que, politizados pelo fim da guerra e a revolução de novembro, estavam convencidos da factibilidade e da superioridade do socialismo como forma mais elevada da economia e se dedicavam ao estudo das teorias socialistas para, assim armados, poder ocupar o mais depressa possível uma posição dominante no movimento operário e, eventualmente, numa sociedade socialista” (2006, p. 45)

Noutras palavras, Felix Weil é apresentado como uma espécie de arrivista do mundo socialista a surgir, alguém que precisa se livrar daquilo que lhe conferia posição de comando no mundo capitalista e espera manter tal posição justamente pela devoção à causa. Clausen, porém, é mais generoso e tenta compreender a doação de Weil a partir da relação familiar e das famílias ricas judias e burguesas da época: identifica-se um certo padrão de conflitos entre pais e filhos que redundava no engajamento dos filhos nos movimentos sociais e, no caso de Weil, isso se soma ao fato de que o pai já tinha mesmo uma crença no progresso e isso, de alguma forma, se aproximava da planificação da economia, além dele também já praticar filantropia na área da medicina.

Com isso voltamos de onde partimos, pois o filho, Felix Weil, é o autor da citação de abertura deste artigo. Dessa forma, já naquela frase que fala da fundação do Instituto em uma precária sala de museu em meio a fosséis, como um sujeito oculto, está presente de alguma maneira a periferia do capitalismo. É isso que denota a origem do dinheiro que fundou o instituto: de início, produção de trigo e posteriormente especulação de grãos e de terras. Contudo, não numa província da Alemanha, mas na Argentina, um país que era considerado naquela época o mais avançado dos atrasados da América do Sul, mas ainda assim da periferia do capitalismo.

Além disso, com o tempo, Hermann Weil adquiriu tanto conhecimento da política internacional que, durante a 1ª Guerra ele fornecia relatórios para o Kaiser, mas tais relatórios teriam sido em benefício próprio, aumentando ainda mais seus lucros na especulação de grãos. A origem da doação que funda o Instituto seria então bastante criticável a ponto de sobre Hermann se criar a imagem de um charlatão, um fraudador. Pois bem, é com essa herança financeira escusa que muitas das pesquisas do Instituto

foram financiadas. Pesquisas que compartilham pelo menos algum pressupostos mínimos de origem marxista e que visam expor as dinâmicas capitalistas de dominação. Ora, para muitos, esse tipo de herança poderia ser compreendido como uma mácula presente em cada palavra e da qual não se livra facilmente, um chaga que colocaria em descrédito tudo o que adviesse desses intelectuais. Para além de compreender essa crítica como um moralismo que não pode deslegitimar as produções posteriores, é preciso levar em conta que uma das teses mais importantes do Instituto, de certa forma, ajuda a compreender também esse seu próprio passado. Retomemos a frase bem conhecida de Benjamin que sintetiza a ideia central: “todo documento de cultura é um documento de barbárie”. Nesse sentido, a produção cultural, qualquer que seja ela, jamais se livra de seu passado de exploração dos oprimidos e o próprio Instituto é um exemplo disso, pois se fundou com dinheiro de especulação realizado na Argentina. Sendo assim uma sutil mas profunda presença da periferia do capitalismo no interior do Instituto, já desde sua fundação. Mas, ao contrário de possíveis posições cínicas, os intelectuais do Instituto fizeram inúmeros esforços para uma produção científica rigorosa e crítica no sentido da emancipação da humanidade, com vistas a expor todo só sofrimento acumulado ao longo da história da civilização pressuposto em cada ato da razão.

## Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor, <<Gesamelte Schrifften>>. Band 1-20, IN: Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, 2000.
- ADORNO, Theodor, <<Mínima Moralia: reflexões sobre a vida danificada.>> Tradução de Luiz Bicca, São Paulo, editora Ática, 1993. IN: *Gesamelte Schrifften*, vol. IV, [1951].
- ADORNO, T., <<Spengler teria razão?>>. IN: IDEM, *Wird Spengler recht behalten?* IN: *Gesamelte Schrifften*, vol. XXI, 2000 [1955].
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M.. <<Dialética do Esclarecimento. Fragmentos filosóficos.>> Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997 [1947].
- CLAUSSEN, D., <<Theodor W. Adorno: one last genius.>> Londres, Harvard University Press, 2008 [2003].
- HORKHEIMER, M., <<A filosofia como crítica da cultura.>> IN: ADORNO, T. ; HORKHEIMER, M. *Sociologica II*. 1959. IN: <<Philosophie als Kulturkritik>>, *Gesammelt Schrifften*, vol.7: *Vörtage und Aufzünhungen 1949-1073*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1985.
- JAY, M., <<Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais.>> Rio de Janeiro, Contraponto, 2008 [1973].
- WIGGERSHAUSS, R., <<A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política.>>, Rio de Janeiro, Difel, 2006 [1986].

## AS FIGURAS DA RAZÃO INSTRUMENTAL NA PERIFERIA DO CAPITALISMO

Leomir Cardoso Hilário<sup>1</sup>

**Resumo:** proponho que a crítica da razão instrumental constitui o eixo central da chamada teoria crítica da sociedade. Além disso, defendo que também nós, brasileiros, produzimos uma consciência crítica dos efeitos da razão instrumental. Escolho quatro grandes figuras dessa razão instrumental na periferia do capitalismo: o colonialismo, a medicina social, a revolução industrial e a necropolítica. Com isso, pretendo posicionar a crítica da razão instrumental no centro do diagnóstico do presente como uma maneira de resgatar a radicalidade e atualidade da teoria crítica.

**Palavras-chave:** teoria crítica; razão instrumental; colonialismo; necropolítica.

Comparada às grandes, nossa literatura é pobre e fraca. Mas é ela, não outra, que nos exprime. Se não for amada, não revelará sua mensagem; e se não a amarmos, ninguém o fará por nós. Se não lermos as obras que a compõem, ninguém as tomará do esquecimento, descaso ou incompreensão. Ninguém, além de nós, poderá dar vida a essas tentativas muitas vezes débeis, outras vezes fortes, sempre tocantes, em que os homens do passado, no fundo de uma terra inculta, em meio a uma aclimatação penosa da cultura europeia, procuravam estilizar para nós, seus descendentes, os sentimentos que experimentavam, as observações que faziam, – dos quais se formaram os nossos (CANDIDO, 2014, p. 12)

### I.

A crítica da razão instrumental pode ser definida como um modelo específico de análise social exercida pela assim conhecida teoria crítica da sociedade ou Escola de Frankfurt, da qual os principais expoentes são Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse<sup>2</sup> e cuja duração histórica se deu entre 1940-1945. Essa é a interpretação de Helmut Dubiel (1985), que a circunscreve na “terceira fase” da teoria crítica, marcada pela tese da integração do proletariado e pela consolidação do nazismo. Nessa leitura, a crítica da razão instrumental reflete metodológica e epistemologicamente a “meia noite da história”, sendo, então, apenas um momento passageiro da reflexão sobre os tempos de barbárie experimentado pelos exilados alemães frankfurtianos. Com o alvorecer do pós-guerra, tal crítica teria se tornado enfim obsoleta, dando espaços a novos desenvolvimentos críticos.

---

<sup>1</sup> Professor Efetivo do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (DPS-UFS). Doutor em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

<sup>2</sup> Além, é claro, de Walter Benjamin, Friedrich Pollock, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, dentre tantos outros. Para um panorama completo, ver Wiggershaus (2002) e Jay (2008).

Seguindo outras trilhas, podemos tomar a crítica da razão instrumental como o eixo central do pensamento crítico e não somente como uma “fase” histórica do desenvolvimento da teoria crítica. Ou seja, a crítica da razão instrumental é parte significativa do diagnóstico do presente produzido pela chamada teoria crítica da sociedade, sendo o resultado maduro da crítica frankfurtiana. Nesse sentido, aquilo que define se o que estamos fazendo é teoria crítica da sociedade é a crítica da razão instrumental. Em outras palavras, ela circunscreve o ofício daquele que faz teoria crítica.

Entendo a razão instrumental como uma noção mais ampla, como uma espécie de análise da constituição da sociedade moderna inspirada em Marx, porém formulada a partir da conjuntura capitalista do século XX. Isso implica que a razão instrumental é um conceito no sentido que deram Adorno e Horkheimer, isto é, algo que deve ser compreendido a partir das figuras que ele assume na realidade efetiva<sup>3</sup>. Quando eles refletem acerca do conceito de Esclarecimento, eles o fazem a partir das formas históricas concretas, das instituições sociais com as quais esse conceito se vê enredado, pois são elas que expressam e demonstram o processo da autodestruição do próprio Esclarecimento, a sua dialética contraditória. Por isso, em Adorno e Horkheimer parece não haver espaço para aquela discussão de que existiria um verdadeiro Esclarecimento que estaria imune ao desenvolvimento histórico da modernidade. Ou uma verdadeira modernidade que não teria nada a ver com as bombas, as invasões, as colônias... Não existe, portanto, um conceito de razão que não suje suas mãos de sangue ou de terra.

A crítica da razão instrumental implica, portanto, uma “Crítica da Razão Impura” (MCCARTHY, 1994). Ou seja, em vez daquele olhar kantiano em busca dos fundamentos da Razão que independem da experiência, a teoria crítica, ao contrário, toma grandes noções modernas, como a civilização e acultura, e procura analisá-las do ponto de vista de seus efeitos práticos na vida cotidiana dos indivíduos. Por isso, Adorno e Horkheimer nunca estão preocupados em defender uma Razão em si que seria melhor, mais verdadeira, algo a ser perseguido e conquistado, mas querem compreender como esse projeto de uma sociedade racional se deu e quais seus efeitos na experiência das pessoas.

---

<sup>3</sup> “Assim como o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua Ideia em pessoas e instituições, assim também a verdade não significa meramente consciência racional, mas, do mesmo modo, a figura que esta assume na realidade efetiva” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13).

A razão instrumental alude ao longo processo histórico de constituição e consolidação da sociedade capitalista<sup>4</sup>. Adorno e Horkheimer vão até as origens da civilização ocidental para fazer a genealogia da razão instrumental. Para nós, brasileiros, tal processo histórico é mais recente e remonta à colonização e à submissão da periferia ao desenvolvimento capitalista europeu. Por isso, não iremos tão longe historicamente, mas talvez iremos mais profundamente nas raízes da dominação moderna em termos de violência e barbárie.

Essa genealogia da razão instrumental a partir da periferia do capitalismo inevitavelmente nos coloca em rota de colisão com os desenvolvimentos posteriores da teoria crítica, que defendem um conceito bifrontal de razão (instrumental e comunicativa) ou aqueles que postulam um progresso moral inscrito no desenvolvimento histórico da modernidade. Olhando tais problemáticas a partir da periferia brasileira, ambas perspectivas teórico-analíticas não são adequadas. Porque o que aparece na Europa como avanço civilizatório emerge entre nós como uma nova maneira de realizar velhos hábitos. Essa recusa em relação aos desenvolvimentos contemporâneos da teoria crítica não constitui uma atitude ortodoxa ou meramente teórica. Na verdade, é uma consequência do ato de pensar criticamente a atualidade.

Esse texto se divide em duas partes: na primeira busco expor alguns fundamentos da crítica da razão instrumental a partir dos frankfurtianos. Na segunda, meu objetivo é compor grandes traços daquilo que se poderia denominar de crítica periférica da razão instrumental, onde sugiro quatro figuras da razão instrumental na periferia do capitalismo: o colonialismo, a medicina social, a revolução industrial e a necropolítica. Tais figuras estão longe de representar um passado distante ou uma realidade que já abandonamos. Na verdade, elas constituem as coordenadas fundamentais de nossos modos de vida até hoje, razão pela qual a crítica da razão instrumental é indispensável a nós.

## II

O conceito de razão instrumental não aparece nitidamente nos textos, de modo que não encontraremos nenhuma definição clara. Apenas encontramos poucas pistas espalhadas,

---

<sup>4</sup> Como o objetivo desse texto é apresentar essa montagem da crítica da razão instrumental tanto para a teoria crítica desde o centro quanto para teoria crítica periférica, não discuto aqui os destinos contemporâneos da crítica da razão instrumental. Isso, na verdade, é o que eu faço em outro texto chamado “Ascensão e colapso da crítica da razão instrumental neoliberal” (HILÁRIO, 2020).



ali e aqui. Uma primeira pista tem algo de desencontro e divergência. Trata-se de uma conversa entre Marcuse e Habermas em 1971:

Habermas: [...] Em Eros e Civilização você contrapõe a lógica da dominação e a lógica da alienação, quer dizer, o que Horkheimer denomina razão instrumental.

Marcuse: Max Weber.

Habermas: O termo já se encontra em Max Weber?

Marcuse: Para mim, sim.

Habermas: Eu creio que não, ainda que possa ser. (HABERMAS, 1975, p. 254).

Dois dos representantes maiores da teoria crítica frankfurtiana não concordam em relação à origem do conceito. Diante disso, quem, concordando com Marcuse, for buscar em Max Weber a expressão “razão instrumental” também não encontrará uma definição clara e precisa. Da mesma forma, quem, concordando com Habermas, for buscar na teoria crítica contemporânea mais oficial também encontrará muitas dificuldades. Lembro de duas intervenções: a de Habermas (2012) no final do primeiro volume de sua “Teoria do Agir Comunicativo”, especificamente ao último tópico chamado “A crítica da razão instrumental”, bem como ao texto homônimo de Seyla Benhabib (1996). Seriam, à primeira vista, duas boas intervenções que viriam a abastecer todo pesquisador que quisesse se aprofundar nessa noção.

Ambos subscrevem a tese da “aporia” (ou do beco sem saída) irremediável da crítica dialética do Esclarecimento e, dessa maneira, apontam para a necessidade da sua superação. O que significa dizer que ambos apresentam a crítica da razão instrumental para, logo depois, descartá-la, num gesto parecido como o de Helmut Dubiel exposto no início desse texto. A ideia básica é a mudança do paradigma da crítica da razão instrumental por meio da “virada linguística”, com ênfase nos fundamentos normativos da crítica, os quais descartariam a unilateralidade da razão instrumental. Ou seja, a razão instrumental seria um dos aspectos da modernidade, mas não o aspecto central e nem o único, nem o mais importante. Nessa leitura, se a razão instrumental fosse a única feição da modernidade, o lugar da crítica estaria de início contaminado e prejudicado, de modo que seria impossível realizar o ato da crítica. Por isso, e também por outros fatores, a razão instrumental seria contraposta a racionalidade comunicativa, aos espaços sociais de consenso, diálogo e deliberação democrática<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Em outro lugar, investigo mais profundamente essa tese da aporia, argumentando que o beco sem saída não constitui a fraqueza da crítica frankfurtiana, mas, ao contrário, a sua singular força. Ver Hilário (2014).

Proponho um outro caminho. Habermas argumentou como se formou nas sociedades europeias uma esfera pública durante os séculos XVII, XVIII e XIX, que se expressava nos salões, nos teatros, na imprensa, por um lado, e num processo de privatização da subjetividade como encarnação da autonomia dos indivíduos e cidadãos. Trata-se de um grande complexo no interior das sociedades modernas capaz de promover participação ativa dos cidadãos na produção e reprodução da vida social.

Porém essa formação da esfera pública é algo que se dá de uma maneira muito específica entre nós, brasileiros. As condições históricas e sociais do Brasil tornaram tanto a participação no contexto do espaço público quanto o gozo da privacidade um privilégio de poucos. Além disso, a autoridade pública, em vez de ser a emanação desse poder público consensuado pela razão comunicativa, se permitia invadir e destruir casebres, cortiços e barracos, como demonstram os episódios da Revolta da Vacina e de Canudos.

Num momento histórico em que segundo a teoria habermasiana da modernidade nós brasileiros deveríamos estar constituindo a esfera pública, o poder público nascente no Brasil prendia cidadãos sem o devido processo legal, e também espancava, fuzilava, degolava. Entre nós, nunca houve de fato esfera pública, nem poderia haver, por conta de nossas características periféricas. Nesse sentido, essa teoria da modernidade mais positiva não cabe entre nós, ela não é capaz de explicar como se deu a nossa formação social e ela não é capaz de pensar criticamente os seus efeitos de barbárie<sup>6</sup>.

Nesse sentido, parece que nos é imprudente recusar os desenvolvimentos mais radicais da assim chamada primeira geração frankfurtiana. Por exemplo, tomemos uma frase de Adorno e Horkheimer (1985, p. 43): “Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados, amadurece a sementeira da nova barbárie”. Isso pode parecer obscuro para alguns, muito filosófica ou abstrata para outros tantos, mas para nós, brasileiros, é exatamente disso que se trata: a expansão do capitalismo foi para nós a sementeira de uma nova barbárie, portanto, o desenvolvimento civilizatório do capital não representou para nós um avanço para uma vida melhor de ser vivida, mas, ao contrário, serviu para uma atualização de modos antigos de exercer a violência e a exclusão social.

---

<sup>6</sup> Essa é uma das razões pelas quais recorro à Michel Foucault como inspiração para analisar o processo de modernização brasileiro, principalmente na questão da medicina social e da necropolítica. Em outros lugares, fundamento melhor o uso de Foucault em alternativa a Habermas. Ver Hilário e Cunha (2012; 2014).

Desse modo, a teoria crítica precisa desenvolver uma outra teoria da modernidade que seja capaz de dar conta disso que somos, do processo que nos constituiu, das tendências que ainda estão presentes entre nós. A ideia de uma teoria crítica periférica surge como necessidade a partir dessa exigência, a de estabelecer uma crítica radical da modernidade como condição necessária para estarmos à altura desse tempo que vivemos. A recuperação da centralidade e da dignidade da crítica da razão instrumental também participa desse empreendimento.

### III

Para compreender a noção de racionalidade instrumental é necessário voltar a Max Weber e a apropriação de Georg Lukács, embora seus nomes não apareçam ao longo da *Dialética do Esclarecimento*, a obra-chave dessa noção<sup>7</sup>. Os conceitos desses intelectuais estão presentes, apesar da ausência da referência direta. Por exemplo, a frase que abre o primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento* é a seguinte:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19).

A expressão “desencantamento do mundo” é uma referência a Max Weber. Essa expressão aparece dezessete vezes na obra de Weber e seu significado não é tão simples ou unívoco (PIERUCCI, 2013). No que se refere à interpretação frankfurtiana, essa expressão alude, em primeiro lugar, à desmagificação do mundo, isto é, o caráter mágico (inédito, imprevisível, inexplicável) é apagado do mundo, em seu lugar, é colocado um conjunto de hipóteses, relações causais, procedimentos etc. O mundo objetivo é uma matéria passível de ser conhecida, controlada e manipulada. Por isso, então, “o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores”.

Alude, também, em segundo lugar, à perda de sentido inscrito no mundo, ou seja, podemos dizer que os processos do mundo ficam desencantados, perdem o seu sentido

---

<sup>7</sup> Em verdade, Max Weber aparece uma vez, numa citação no mínimo esquisita no Excurso I sobre Ulisses, sem ligação alguma com o problema do desencantamento do mundo ou da racionalidade instrumental. Já Lukács, nenhuma ocorrência.

mágico e a partir de agora apenas “são”, simplesmente “acontecem”. Não interessa mais nenhum tipo de juízo de valor normativo ou ético sobre os fenômenos do mundo. Eles são o que são, independentemente de nossa vontade ou opinião. No mundo desencantado, onde não há magia por trás dos acontecimentos, o que resta como modo de compreensão objetiva é o “cálculo”: é ele que nos leva à descoberta das leis que regem o mundo.

Como eles dizem ainda nesse parágrafo supracitado: “O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’ mas a ‘operation’, o procedimento eficaz”. Trata-se aqui de um projeto de dominar a natureza pelo saber. Conhecer agora é acumular e classificar fatos, bem como determinar causas. Conhecer é então um aspecto do controle e da dominação. Aquela ideia de que o pensamento implica um amor ao conhecimento ou um prazer na relação com o mundo e com outros ficou para trás.

Adorno e Horkheimer põem o conceito weberiano de desencantamento do mundo na condição de programa do Esclarecimento. Ou seja, o Esclarecimento consistiria na execução desse programa de controle total do mundo objetivo e subjetivo. Tal programa se expressa na dissolução do conhecimento na técnica. Nesse sentido, o horizonte tendencial do desencantamento do mundo é a produção de um mecanismo desdivinizado total, o qual, tal como o mito, organiza as práticas humanas sem que os indivíduos saibam disso e sem que eles tenham ingerência sobre seus desígnios. Por isso que “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”, ou seja, o mundo totalmente ilustrado pelo cálculo é o mundo imutável, que aparece diante dos indivíduos como uma força imperativa diante da qual não há o que fazer, denegando seu caráter histórico e transitório. No mundo Esclarecido, aquilo que não se submete ao critério de calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito. Por isso, “o Esclarecimento é totalitário”, porque ele só permite a existência daquilo que ele pode controlar. Ao que não se reduz ao número, é relegado ao estatuto de ilusório ou de pouco valor.

O cálculo cria um mundo a sua forma e semelhança, o mundo da burocracia ou totalmente administrado. Max Weber (2004b, p. 96) afirmou certa feita que “o cumprimento dos objetivos das missões significa principalmente um cumprimento de missões de acordo com regras calculáveis que desconsideram pessoas”. O que está em jogo aqui é o estabelecimento de uma racionalidade social que acaba por desconsiderar os membros da sociedade e funcionar à revelia deles. Muito por isso, os efeitos da racionalização social serão contrários aos seres humanos, promovendo sofrimento, desigualdade e opressão.

Esse funcionamento social que desconsidera a subjetividade dos sujeitos também foi expresso de outra maneira na “Ética protestante e o Espírito do capitalismo”: “Atualmente a ordem econômica capitalista é um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual ele tem que viver. Esse cosmos impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas econômicas” (WEBER, 2004, p. 48). Ou seja, é parte do diagnóstico weberiano da modernidade essa conjuntura histórica na qual os sujeitos não tem mais controle sobre aquilo que eles próprios produzem. O mundo capitalista não seria exatamente um avanço na história em direção ao melhor, mas sim a instauração de novas formas de controle.

Georg Lukács segue esse fio da disseminação da lógica do cálculo para todo o tecido social costurado analiticamente por Weber. Por meio do conceito de segunda natureza, pode-se verificar a tentativa lukácsiana de expandir ainda mais o horizonte da racionalização social. A origem desse conceito está na filosofia da história, na qual Hegel se inscreve, onde se pressupõe a existência de um mundo natural, cujas leis não foram sancionadas pelos indivíduos e cujos acontecimentos estão para além do controle deles, e um mundo social, construído por eles que tende à autonomia e à liberdade. Em linguagem hegeliana, são respectivamente a primeira e segunda natureza<sup>8</sup>.

A segunda natureza seria, pois, em Hegel, a antítese da primeira, mediada pela Razão. No entanto, Lukács chama a atenção para o fato de que esta segunda natureza é oriunda de um processo social alienado, estranhado, de modo que, assim como a primeira, ela acaba por ser algo distante de um “império da liberdade”:

Pois, de um lado, os homens quebram, dissolvem e abandonam constantemente os elos “naturais”, irracionais e “efetivos”, mas, por outro e ao mesmo tempo, erguem em torno de si, nessa realidade criada por eles mesmos, “produzidas por eles mesmos”, uma espécie de segunda natureza, cujo desdobramento se lhes opõe com a mesma regularidade impiedosa que os faziam outrora os poderes irracionais (LUKÁCS, 2003 p. 272).

Na primeira natureza, em última análise, o destino da humanidade está para além de seu próprio controle, de modo que acontecimentos como as catástrofes naturais não podem

---

<sup>8</sup> Refiro-me aqui à seguinte formulação hegeliana: “O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema de direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo”. (HEGEL, 1997 p. 12)

ser exatamente previstas e controladas. Na segunda natureza, este poder alheio à vontade dos indivíduos assume nova feição, uma vez que produtos de sua própria ação (como guerras e crises econômicas, por exemplo) se naturalizam, tornando-se incompreensíveis e incontroláveis, como disse Marx (1988, p. 100): “seu próprio movimento social assume para eles a forma de um movimento de coisas que os controla em vez de ser controlado por eles”.

Para Lukács, “pela primeira vez na história toda a sociedade está submetida, ou pelo menos tende, a um processo econômico uniforme” (LUKÁCS, 2003, p. 208). Se a mercadoria é o protótipo da forma da organização social capitalista, a mercantilização das relações sociais e também da própria subjetividade dos indivíduos constituem seus sintomas fundamentais. Penso ser correto ler o processo de instrumentalização da Razão nessa chave da conversão da lógica social em um funcionamento sistêmico cego e orientado unicamente a seus próprios fins.

#### IV

Há, pelo menos, três pistas da noção de racionalidade instrumental na Dialética do Esclarecimento. Em nenhuma delas, como anteriormente dito, aparece literalmente a expressão “racionalidade instrumental”, no entanto, está pressuposto a dinâmica de dissolução do Esclarecimento. Vejamos a primeira ocorrência:

O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento (...). O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 37).

Ao aproximar a reificação do pensamento, Adorno e Horkheimer aprofundam a noção de alienação, deslocando-a da relação dos sujeitos com as coisas e com outros sujeitos para a relação dos sujeitos consigo mesmos. Trata-se da emergência de uma forma de pensamento que, em vez de produzir autonomia, produz heteronomia. Assim, Adorno e Horkheimer desvinculam o uso da Razão da produção de liberdade e da emancipação. A razão instrumental seria o efeito da autofagia do Esclarecimento, do modo pelo qual a própria modernidade produz aquilo que desejou superar, a barbárie e a destruição. Em

vez de promover uma vida melhor de ser vivida, a razão instrumental intensifica a exploração e a submissão de todos à mercadoria. A razão é reduzida a um instrumento no sentido de servir aos fins do capitalismo, não aos fins humanos.

A razão aparece como um instrumento de produção do mundo capitalista. Ela aparece como essa dimensão reflexiva capaz de mobilizar diversos saberes – arquitetura, geografia, medicina, psicologia etc. – para a finalidade da produção de valor. A razão instrumental implica um processo no qual o pensamento se tornou um instrumento de reprodução do capitalismo. Ou seja, a razão não ocupa mais aquele lugar de produção de liberdade e autonomia. Portanto, a razão instrumental implica uma desvinculação entre uso da razão e promoção da liberdade, de modo que a razão não é mais uma maneira de produzir a autonomia dos indivíduos diante do processo social da modernização, e sim uma maneira de submeter todos a esse processo histórico de ascensão e imposição do capital. Nesse primeiro momento, então, fazer a crítica da razão instrumental é tentar recuperar a capacidade de resistirmos a ela e de produzirmos um outro mundo.

Vamos à segunda pista:

O positivismo eliminou a última instância intermediária entre a ação individual e a norma social. O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adinículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material e cujos resultados para os homens escapam a todo cálculo. Cumpriu-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41-42).

A razão instrumental elimina a instância situada entre ação individual e norma social. O Iluminismo tinha como projeto instaurar a subjetividade privatizada como o lugar seguro no interior de cada um de nós que seria independente e autônomo em relação ao processo social. Nesse sentido, o “eu” representaria a maior contribuição da modernidade capitalista à história: pela primeira vez, não estaríamos submetidos nem ao poder do mito, nem da religião e nem a qualquer poder exterior. A modernidade teria produzido essa experiência subjetiva cujo núcleo está na nossa certeza sensível de que somos dotados de uma dimensão interna (invisível ao olhar do outro), inalienável (ninguém pode nos retirar), independente (ninguém pode dominar completamente) e autônoma (ela expressa a nossa vontade livre de ser o que somos e o que queremos ser). A isso, podemos chamar

de experiência de subjetividade privatizada e ela seria a base da fundação da sociedade moderna (FIGUEIREDO, 1999). Essa experiência específica expressa, ao mesmo tempo, a materialização do projeto emancipatório da modernidade na forma de um lugar seguro de propriedade de cada um de nós, bem como expressa o locus político de liberdade que resiste a qualquer dominação do Estado. Onde houver indivíduo e subjetividade, haverá liberdade e emancipação, assim postula o projeto emancipatório da modernidade.

Haveria, então, nesse projeto, uma mediação entre as exigências sociais e as nossas vontades individuais. Seríamos fundamentalmente capazes de resistir, caso tais exigências fossem muito danosas, e também de construir um caminho individual no interior dessa sociedade. No entanto, o que acontece é que essa dimensão passou a ser um espaço de atuação do poder social. Em vez de estar imune a ele, a subjetividade se encontra por ele condicionada.

O capitalismo não somente produz mercadorias de acordo com seu imperativo de expansão do valor, mas também põe na história a figura da subjetividade adequada a esses fins. E isso põe um problema filosófico inédito, ou seja, da destruição da substância que seria independente da realidade objetiva, mas também põe um problema político inédito: nessa destruição da subjetividade ou na sua redução ao objetivo, quem seria capaz de promover a transformação necessária da sociedade? Mais do que isso, com a ausência desse contrapeso ao poder político e social, o que se torna a sociedade moderna, agora livre desse freio?<sup>9</sup>

Nessa mesma página eles dizem que “a expulsão do pensamento da lógica ratifica na sala de aula a coisificação do homem na fábrica e no escritório” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 37). Ou seja, o próprio indivíduo é agora engajado na manutenção e produção de sua própria dominação. E aquilo que ele possuía como único meio para resistir e pensar um mundo para além desse, que era a Razão, se converteu em mero instrumento para outros fins.

Há uma dinâmica de destruição do indivíduo e dessa instância relativamente autônoma do processo de racionalização social.

A terceira, e última, pista é a seguinte:

---

<sup>9</sup> Investigo, em outros lugares, os impactos psíquicos da instauração da razão instrumental. Ver Hilário (2018; 2022).



Semelhante à coisa, à ferramenta material – que pegamos e conservamos em diferentes situações como a mesma, destacando assim o mundo como o caótico, multifário, disparatado do conhecido, uno, idêntico – o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 49-50).

A racionalidade instrumental transforma o pensamento numa espécie de ferramenta capaz de manipular o mundo objetivo e subjetivo no sentido da exploração e do controle. Nessa dinâmica, a possibilidade do uso da razão de outra forma, para criar um mundo mais livre, aquilo que Horkheimer (1973) chamou em outro lugar de “razão objetiva”, sai de cena. É o abandono do pensamento no sentido crítico, autonomamente relativo em relação à objetividade, cujo resultado só pode ser a heteronomia. Ou seja, no quadro da razão instrumental, é possível o ato de pensar, porém ao pensar o que se faz é submeter-se cada vez mais ao existente.

## V

Até aqui, meu objetivo foi recuperar a dignidade ética, política e epistemológica da crítica da razão instrumental, enquanto conceito-chave da tradição da teoria crítica. A partir de agora, vou esboçar os grandes traços daquilo que se poderia denominar de consciência crítica da razão instrumental na periferia do capitalismo, ou seja, de como nós brasileiros produzimos também uma frágil crítica dos processos sociais brasileiros na modernização. Frágil porque nunca esteve realmente aliada a algum movimento emancipatório radical (como no caso dos frankfurtianos que eram próximos dos espartaquistas ou do comunistas de conselho) e também porque nunca conseguiu se consolidar numa forte instituição de ensino e pesquisa que durou décadas e influenciou significativamente o pensamento de seu tempo.

Antonio Candido (2004b) disse que a literatura é o sonho acordado das civilizações. A melhor maneira de interpretar tal frase talvez seja lembrando da distinção entre sonhos noturnos e sonhos diurnos feita por Ernst Bloch (2005). Nos sonhos noturnos, o conteúdo é sempre o passado e se trata da realização de um desejo reprimido durante o dia. Nos sonhos noturnos, não há controle sobre o sonho, apenas uma fruição irracional das pulsões. Nos sonhos diurnos ou acordados, o tempo é o do futuro, e o sonhador tem controle sobre os destinos dos sonhos. É quando nos pegamos imaginando o que faremos se ganharmos na loteria, o que compraríamos, para onde viajaríamos, o que parariamos

de fazer, para quem daríamos parte do dinheiro. O sonho diurno é a possibilidade aberta do futuro, enquanto o sonho noturno é a eterna repetição sintomática do passado.

Nesse sentido, a literatura é um sonho acordado porque assume em sua forma ficcional como foi, poderia ter sido, é ou pode ser a nossa vida. No caso específico da literatura brasileira do final do século XIX, em especial Aluísio de Azevedo e Machado de Assis, por exemplo, o que aconteceria se assumíssemos como bússola moral o darwinismo social, que era então uma das ideias científicas mais reguladoras e normativas de nossa vida nacional? Como seriam nossas relações pessoais sob o seu jugo? Ou seja, há uma antecipação literária da realidade pretendida pelo capitalismo e assim também uma análise acurada dos efeitos dessa realidade. Uma antecipação literária da realidade pretendida pelo darwinismo social. Por isso, esse sonho acordado da literatura entre nós se parece muito com um pesadelo.

A literatura ocupou entre nós o lugar dessa reflexão sobre os nossos modos de vida. Por isso, não acho exagerado dizer que a crítica da razão instrumental se deu entre nós pelos meios literários, no primeiro momento. Mas, como nós, brasileiros, experimentamos e pensamos esse processo da razão instrumental? O que estava acontecendo conosco no final do século XIX e na primeira metade do século XX? Começo a responder tais questões sistematizando algumas diferenças e convergências entre a teoria crítica como conhecemos, e a teoria crítica periférica, como uma forma de introduzir isso que estou chamando de “crítica da razão instrumental brasileira”.

A primeira diferença é que nós não tínhamos à nossa disposição um exercício filosófico secular como os alemães. Adorno e Horkheimer estavam sobre os ombros de gigantes da filosofia alemã. Pior, entre nós, sequer havia filosofia, nem nossa (produzida por nós) nem dos outros. Na ausência da filosofia, nós utilizamos os meios que estavam à nossa disposição, dentre eles, foi a literatura o lugar público capaz de pensar e repensar os destinos civilizatórios do capitalismo no Brasil no século XIX. Isso não foi exatamente um contributo nosso à história universal, porque também em outros lugares, como na Rússia, foi também a literatura que exerceu essa função crítica em relação à modernidade. Ou seja, não a filosofia mas a literatura ocupa esse lugar de promover uma radiografia

crítica disso que nós somos enquanto brasileiros, das forças que nos constituem, das que nos oprimem, das direções que tomamos e assim por diante<sup>10</sup>.

A segunda diferença é que os membros da teoria crítica estiveram interessados em encontrar saídas para a Alemanha enquanto nação quando diagnosticam as patologias globais do capitalismo. O nazismo era compreendido enquanto um problema humano e global. O destino da Alemanha era também o destino de toda a humanidade, de modo que era ali que se decidia os destinos de todos nós. Em relação à teoria crítica periférica, há uma inglória tarefa crítica imposta aos primeiros devido à sua condição fundamental colonial-periférica. De modo que nossos problemas parecem ser a princípio somente nossos e assim de pouca relevância mundial. Ou seja, os membros da teoria crítica periférica sempre se colocam a tarefa de encontrar saídas nacionais diante dos impasses históricos globais. Por exemplo, o problema do desenvolvimento é algo nosso, da periferia, embora condicionado à dinâmica global do capitalismo. Porém não está em jogo o futuro da humanidade, mas o nosso futuro, a possibilidade de a nossa nação naufragar.

A terceira diferença é a de que enquanto a teoria crítica desde o centro formou, apesar da diversidade e pluralidade de ideias, uma “Escola” de pensamento mais ou menos coesa e estável com o passar do tempo, sendo possível falar de gerações, de alguma maneira também rivalizando com outras perspectivas, conseguindo travar uma boa luta na batalha das ideias, a exemplo da disputa do positivismo na sociologia alemã. Ou seja, a teoria crítica deixou como legado grandes obras conhecidas e constantemente reeditadas, debatidas, que até hoje ressoam no debate público e universitário; a teoria crítica periférica brasileira nunca sequer teve força histórica e relevância social para colocar-se enquanto Escola de Pensamento, ainda que talvez esta nunca tenha sido uma preocupação para seus membros. Pelo contrário, as tentativas de produção de pensamento na periferia do capitalismo sempre foram eclipsadas pela dinâmica de importação de ideias desde o exterior. E também pelo boicote histórico-político interno. Não são raros os momentos de perseguição de intelectuais e grupos que tentaram promover uma teoria crítica entre nós. O mais emblemático deles é a dissolução do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e o destino ao exílio para muitos de seus membros. Ou seja, aqui entre nós, nunca conseguimos equiparar as nossas perspectivas de análise com as de fora, porque as nossas

---

<sup>10</sup> Aprofundo essa perspectiva sobre a literatura como um exercício de diagnosticar as forças que compõem o presente em outros lugares, ver Hilário (2013; 2017).

sempre foram desvalorizadas, minorizadas, subestimadas diante da importação de ideias de fora. Isso se repete mesmo nas tentativas progressistas de inventariar intelectuais fundamentais para se pensar o Brasil<sup>11</sup>.

Por que falar em uma “tradição crítica brasileira” ou em uma “teoria crítica periférica”? A palavra tradição remete, em sua origem latina (*traditio*, *tradere*) a entregar ou passar adiante. Denota, então, certa continuidade ou permanência de ideais, preocupações, problemáticas, temas etc. Para o campo da teoria social, as tradições são o solo a partir do qual se torna possível tematizar algo num longo período histórico. A tradição crítica brasileira passa adiante a tarefa do exercício crítico radical em relação ao processo de modernização capitalista na periferia do capitalismo. Portanto, a agulha de costura dessa tradição crítica brasileira se chama modernização, entendida como processo de implementação, consolidação e colapso da forma social capitalista. A razão instrumental é a lógica histórica da modernização. A teoria crítica periférica pode ser lida como um tipo específico de crítica da modernidade produzida fora do centro capitalista.

Nesse sentido, quais seriam, então, os pontos de convergência que nos permitiriam perceber a existência de uma teoria crítica entre nós? A primeira convergência é de ordem filosófica. Tanto na teoria crítica quanto na tradição brasileira há a presença de Hegel como um dos pontos de partida. Na teoria crítica frankfurtiana nós vimos como isso aparece na filosofia da história e também na noção de segunda natureza. Na tradição crítica brasileira, dou dois exemplos: Caio Prado Jr. (1961) não só escreveu um livro dedicado à dialética como também em seus trabalhos é constante a preocupação de tomar a dialética como o modo pelo qual nós podemos compreender a nossa condição periférica. Álvaro Vieira Pinto ministrava cursos sobre Hegel<sup>12</sup>. Além disso, sua obra “Consciência e Realidade Nacional” (PINTO, 1960) trabalham a partir de categorias hegelianas. Também Roland Corbisier, outro membro destacado do ISEB, promoveu, por exemplo, um curso sobre a Filosofia de Hegel por ocasião da comemoração do segundo centenário

---

<sup>11</sup> Cito aqui as coletâneas “Um enigma chamado Brasil”, organizada por Lilia Schwarcz e André Botelho, e também a “Intérpretes do Brasil”, organizada por Lincoln Secco e Luiz B. Pericás. Na primeira, há um capítulo destinado a Alberto Guerreiro Ramos somente, na segunda também consta um único nome, o de Nelson Werneck Sodré. O ISEB constitui uma experiência intelectual que não se pode ignorar em qualquer empreendimento de compreensão do Brasil. Para uma história do ISEB ver Caio Navarro Toledo (1977; 2005) e os dois curtos ensaios de Nelson Werneck Sodré (1977; 1977b).

<sup>12</sup> Refiro-me ao fac-símile dos manuscritos de Álvaro Vieira Pinto digitalizados que pertencem ao arquivo pessoal da professora Betty Oliveira. São várias páginas de apontamentos filosóficos intitulados como “Anotações sobre Hegel”, a princípio sem data mas registrados em 1961.

do nascimento do filósofo<sup>13</sup>. Portanto, tanto a teoria crítica quanto a tradição crítica brasileira operam a partir da dialética. Essa é a primeira convergência: ambas são modalidades de pensamento dialético.

A segunda convergência é que são duas formas de consciência crítica em relação à modernidade capitalista e seus processos de barbárie. Para a teoria crítica, isso aparece na forma do nazismo. Para a tradição crítica brasileira, é a colonização, a escravidão e o conturbado processo de formação nacional que constituem os problemas centrais. Em ambas as tradições, se trata sempre de suspeitar da civilização capitalista, colocá-la em suspeição, analisá-la e procurar sua superação. Enquanto para a teoria crítica vigente pôde surgir uma perspectiva segundo a qual o problema estaria no desenvolvimento posterior da modernidade, de modo que a modernidade seria um projeto emancipatório a ser salvo, principalmente nos herdeiros oficiais contemporâneos, na tradição crítica periférica há um verme no fruto da modernidade, e a escravidão representa uma das forças que que corrói por dentro o chamado projeto filosófico da modernidade.

A colonização é, para a tradição crítica brasileira, a figura histórica da regressão civilizatória do capital, ocupando lugar semelhante ao nazismo para a teoria crítica desde o centro. “Formação do Brasil Contemporâneo”, de 1942, cujo autor é Caio Prado Jr. representa um momento fundamental da elaboração dessa tradição. Destaco duas teses: a de que o capitalismo brasileiro não existe de maneira isolada e de que o seu impulso originário é exógeno e não endógeno. Desde o início, portanto, o Brasil está enredado em um sistema internacional de produção e distribuição de mercadorias.

Dizer que o impulso para a constituição do capitalismo no Brasil é exógeno e não endógeno significa, dentre outras coisas, que o processo de formação do Brasil é fruto de uma imposição externa da forma do capital, que busca organizar o espaço social brasileiro e adequá-lo a seus fins. Assim, o ponto de partida da formação do Brasil é uma estrutura imposta a partir de fora e que se realiza por meio da imposição de relações mercantis. O processo formador foi, então, subordinado ao processo colonizador, pois o Brasil foi produzido para compor a periferia do sistema mundial produtor de mercadorias. Esta é a sua função histórica e o lugar estrutural que ele ocupa no sistema capitalista, a saber,

---

<sup>13</sup> A esse respeito, ver o seu pequeno ensaio chamado “A atualidade de Hegel” (CORBISIER, 1976).

fornecer produtos que faltam ao mercado internacional: cana-de-açúcar, café, minérios etc.

A colonização é uma figura da razão instrumental periférica nesse exato sentido: uma lógica história externa e abstrata que submete a realidade aos seus imperativos, instrumentalizando a tudo e todos, natureza e pessoas se transformam em suportes do processo de valorização do valor. Como bem notou e analisou Luiz Felipe Alencastro (2000), a colonização está em descontinuidade com o nosso território. Em certo sentido, parte do que somos é o efeito da razão instrumental que se irradiou na periferia do capitalismo.

Também Nelson Werneck Sodré, em 1961, tematizou o que chamou de “ideologia do colonialismo”, cuja dinâmica é de uma “transplantação cultural, isto é, a imitação, a cópia, a adoção servil de modelos externos, no campo político como no campo artístico, deriva tudo isso: é a forma como penetra a ideologia do colonialismo” (SODRÉ, 1961, p. 9). Tal ideologia teria sua raiz na expansão colonialista europeia do século XVI e sua função seria a de produzir a subordinação econômica por outros meios, atribuindo-a a fatores não materiais: superioridade da raça, do clima, da geografia etc., que predestinam as metrópoles a uma vida boa, enquanto posicionam as colônias em estado permanente de subalternidade. Mudando-se o que se deve mudar, a colonização é uma figura da razão instrumental na periferia do capitalismo. Ela faz com que a produção do pensamento entre nós seja a subordinação econômica por outros meios (a “transplantação cultural”), de modo que, em vez de trazer autonomia, o uso da Razão nos leva a mais dominação.

Em 1955, Roland Corbisier<sup>14</sup>, um dos companheiros de Nelson Werneck Sodré do ISEB, defendeu que a filosofia brasileira está implicada com a produção da autoconsciência nacional por meio do reconhecimento e do diagnóstico crítico da situação colonial que nos constitui: “Entendida como tarefa histórica de libertação e não como exercício acadêmico, não será uma reflexão desinteressada sobre o mundo e sobre nós mesmos, mas, ao contrário, uma arma que nos permitirá transcender o colonialismo e edificar nossa própria cultura” (CORBISIER, 1960, p. 87). Assim, a tarefa da filosofia propriamente brasileira seria nos libertar do “complexo colonial”. A análise crítica do colonialismo é o

---

<sup>14</sup> Embora publicado somente em livro no ano de 1960, “Formação e problema da cultura brasileira” foi uma conferência pronunciada no Auditório do Ministério da Educação e Cultura, em dezembro de 1955, no curso de “Introdução aos problemas do Brasil”, promovido pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB).

fenômeno que nos permitiria, enquanto brasileiros, transpor a crise profunda que nos encontrávamos naquele momento histórico. Não seria exagero dizer que Corbisier (1976) põe a filosofia no registro da crítica radical, como consta no título de um de seus livros.

Mas talvez tenha sido Francisco de Oliveira quem melhor compreendeu o estatuto da colonização na nossa constituição histórica periférica brasileira enquanto processo de subalternização. Em seus livros “Crítica à razão dualista”, de 1973, e “O Ornitorrinco”, de 2003, ele propõe que se entenda o subdesenvolvimento brasileiro não como uma etapa de desenvolvimento que seria enfim superada, mas como uma forma social própria: “O subdesenvolvimento viria a ser, portanto, a forma da exceção permanente do sistema capitalista na sua periferia” (OLIVEIRA, 2003, p. 131). Não mais uma etapa histórica a ser superada, mas uma formação capitalista situada na periferia.

Assim, o prefixo sub não significa um atraso pura e simplesmente, mas sim que o nosso modo possível de ser nação enquanto periferia do capitalismo se faz por meio de uma forma social inacabada, inadequada, *sui generis*. Por isso que a forma acabada de nossa sociedade não se assemelha aqueles anos dourados do capitalismo europeu e americano. Para descrever didaticamente nossa situação, Chico de Oliveira usa a imagem do Ornitorrinco para descrever este acabamento mal-acabado da sociedade brasileira, a sua deformação constitutiva, portanto. Isto porque o Ornitorrinco é um animal estranho, como o Brasil, está para a natureza assim como estamos nós para a história.

O Ornitorrinco tem rabo de réptil, pernas sem peito, esporão venenoso, bico de pato e, para finalizar, põe ovos. É a contestação da evolução darwiniana, porque o arcaico é funcionalizado no presente. Meio réptil, meio ave, meio mamífero, um pouco de anfíbio. Há vários indícios da evolução em seu corpo e o próprio fato de sua sobrevivência no reino animal atesta isso. Assim também é o Brasil: enquanto nação deformada, possui num mesmo campo social várias idades da evolução. As massas que sempre sobraram, apartadas do aparato político, herança da Colônia; cidades urbanizadas tais quais as metrópoles modernas, herança da modernização; desigualdade social profunda que forma praticamente um apartheid social, herança do capitalismo em decomposição. Enfim, ricos e miseráveis, lado a lado, sem perspectiva de deixarem de ser o que são.

Um exemplo de como o Brasil, assim como o Ornitorrinco, funcionaliza o atraso são as favelas. Outrora pensadas como moradias periféricas nas margens da cidade passaram a

serem funcionais na medida em que se localizaram, devido ao crescimento não-planejado capitalista das cidades, nos centros urbanos como locais de moradia de pessoas que prestam serviços como as empregadas domésticas. Ou seja, o que antes apareceria como falha da modernização, pois deixava de fora braços humanos no período de ascensão do capitalismo, emerge, depois, como um atraso que funciona dentro de novos marcos. As favelas não se transformaram em residências dignas, por outro lado, na impossibilidade disso, transformaram-se em redutos de moradia de sujeitos monetários sem dinheiro cuja possibilidade de realizar mediações sociais se dá pela aceitação de trabalhos tidos como mais baixos e sujos. Uma sociedade que não superou seu passado escravista inscreve seus indivíduos de uma maneira socialmente rebaixada.

Francisco de Oliveira (1998, p. 206) afirmou que “a América Latina, pois, e especialmente o Brasil, combinou, desde sempre, uma posição de vanguarda do atraso e atraso da vanguarda”. O atraso da vanguarda ocorre quando, por exemplo, o neoliberalismo se concretiza no Brasil como um “caldeamento de arraigadas sociabilidades autoritárias” característicos de nossa (de)formação social. Ou seja, trata-se de um certo modo de repor a barbárie capitalista de uma maneira sempre rebaixada do ponto de vista civilizatório; e, por outro lado, a vanguarda do atraso significa, por exemplo, chegar aos mesmos limites superiores do capitalismo desenvolvido, sem, no entanto, ter atingido seus patamares mínimos.

A colonização se prolonga na história do Brasil contemporâneo na forma do subdesenvolvimento enquanto condição estrutural de nossa sociedade periférica. Essa figura da razão instrumental produz barbárie, destruição e regressão. Não seria exagero afirmar que a crítica da razão instrumental periférica começa na análise radical do colonialismo e suas irradiações.

## VI

A razão instrumental no Brasil teve pelo menos três forças: da ciência, da raça e da civilização. Foram esses os três eixos da expansão do capitalismo na passagem para o século XX. Eles traduzem uma forma típica de economia, sociedade e política que deveria ser imposto por todos aqueles que quisessem adentrar na modernidade. Para nós, a razão



instrumental possui um projeto científico e civilizatório, de corte racial. A razão instrumental entre nós tem cor, portanto. Do ponto de vista da civilização, a força central foi a da segunda revolução industrial, do ponto de vista da ciência foi a medicina social e do ponto de vista raça foi a necropolítica.

A Segunda Revolução Industrial produziu a feição do mundo capitalista como conhecemos. É o mundo da eletricidade, dos automóveis, dos transatlânticos, do telefone, da fotografia, cinema, rádio, televisão, dos arranha-céus, dos trens e metrô, da seringa, da anestesia, do papel higiênico, da escova de dentes, da máquina de lavar, do sabão em pó, do fogão e assim por diante. É uma força histórica impressionante que modificou os momentos mais cotidianos de nossas vidas.

Outra consequência foi a de efetivar o processo de globalização do capitalismo, realizando historicamente a sua lógica expansionista. Isso instaura na periferia não somente uma incorporação territorial ao modo de produção capitalista em sua totalidade, mas principalmente uma transformação nos modos de vida tradicionais com o objetivo de implantar novas práticas de produção e consumo de acordo com essa economia técnico-científica. É nesse momento que a modernização se impõe desde fora como uma ordem a ser executada imediatamente.

O “Encilhamento” é como ficou conhecido o processo de transformação econômica do Brasil do final do século XIX (SEVCENKO, 2021). A ideia era apresentar ao mundo um país desenvolvido, uma imagem de um governo sólido, estável, dotado de instituições liberais, economia saudável e administração competente. Só dessa maneira é que Campos Sales, que representava os interesses paulistas, poderia atrair os recursos sem os quais a cafeicultura paulista não poderia sobreviver. É o processo de enquadramento do Brasil nos termos da nova ordem econômica mundial instaurada pela Segunda Revolução Industrial, que foi acompanhado por convulsões sociais e principalmente pelo sacrifício de grupos populares, como veremos depois. O que ocorreu foi uma “inserção compulsória do Brasil na modernidade” (SEVCENKO, 2003) capitalista, não sendo um ato de escolha ou algo que emanasse da vontade do povo, mas sim como uma imposição desde fora que forçava o Brasil a acertar os ponteiros de seu relógio com a hora mundial.

Para fazer isso, era necessário acabar com a imagem de uma cidade insalubre e insegura, composta por uma população de gente rude no seu âmago que habitava o centro do Rio.

Com a finalidade de atrair investimentos e desenvolver o Rio, em 1904 se inaugurou a Avenida Central e se promulgou a lei da vacina obrigatória. Isso se deu dentro do contexto da chamada “Regeneração”. O seu objetivo era aburguesar a paisagem da cidade do Rio por meio de uma expulsão dos grupos populares da área central da cidade e de uma urbanização acelerada do tecido social. O engenheiro Lauro Müller foi convocado para a reforma do porto, o médico sanitarista Oswaldo Cruz foi chamado para estabelecer o saneamento e o engenheiro urbanista Pereira Passos para a reforma urbana, pois ele havia acompanhado a reforma urbana de Paris. Aos três foram dados poderes ilimitados para executar suas tarefas, tornando-os imunes a qualquer ação judicial. A isso o Nicolau Sevchenko (2018) chamou de “Tripla Ditadura na Cidade do Rio”<sup>15</sup>.

Importante notar que Pereira Passos esteve em Paris e acompanhou de perto a ampliação urbana de lá. Como todos sabem, em 1871 a Comuna de Paris parou toda a cidade. Por conta dela, se instaurou uma Reforma Urbana profunda que consistiu em abrir grandes avenidas que impedissem a população de tomar a cidade de assalto. As ruas estreitas e o calçamento de pedras compunham o cenário perfeito aos motins e revoltas. Nesse sentido, essa Reforma Urbana de Paris, repetida no Rio de Janeiro décadas depois, consistia em deslocar a massa temível do centro da cidade, eliminar os becos e vielas perigosos, abrir amplas avenidas e asfaltar ruas. O alvo dessa reforma era a multidão de humildes, trabalhadores, desempregados etc. Se instaurou uma nova disciplina espacial, física, social, ética e cultural. Para se criar o mundo à imagem e semelhança da mercadoria, um mundo adequado à segunda revolução industrial, a reforma urbana ocupou lugar central.

O “Encilhamento” andou lado a lado com a “Regeneração”, ambos foram processos de segregação de alto custo humano. É o momento em que se instauram as grades por toda a cidade do Rio, nos parques e praças para conter, isolar e excluir. De modo que não foi a velha cidade que desapareceu, mas uma nova cidade, totalmente diferente que foi imposta. Uma cidade de prazeres, luxo, abundância, composta de palácios refinados cujo acesso era vedado aos membros da comunidade.

A Segunda Revolução Industrial aparece como essa figura da razão instrumental entre nós na medida em que se constitui como uma força avassaladora em todas as dimensões

---

<sup>15</sup> “A lei de regulamentação da vacina obrigatória viria a ampliar e fortalecer essas prerrogativas, colocando toda a cidade à mercê dos funcionários e policiais a serviço da Saúde. Se alguém escapara dos furores demolitórios de Lauro Müller e do prefeito Pereira Passos, não teria mais como escapar aos poderes inquisitoriais de Oswaldo Cruz” (SEVCENKO, 2018, p. 70).

da vida social brasileira. E sobre essa dinâmica, nós produzimos uma consciência crítica, talvez não de maneira científica mas literária, por exemplo, em Aluísio de Azevedo. Em “O Cortiço”, ele estuda essa força e seus efeitos:

Desde que a febre de possuir se apoderou dele totalmente, todos os seus atos, todos, fosse o mais simples, visavam um interesse pecuniário. Só tinha uma preocupação: aumentar os bens. Das suas hortas recolhia para si e para a companheira os piores legumes, aqueles que, por maus, ninguém compraria; as suas galinhas produziam muito e ele não comia um ovo, do que no entanto gostava imenso; vendia-os todos e contentava-se com os restos da comida dos trabalhadores. Aquilo já não era ambição, era uma moléstia nervosa, uma loucura, um desespero de acumular; de reduzir tudo a moeda (AZEVEDO, 2018, p. 370).

Essa é a descrição de João Romão, que aparece na literatura como a personificação do mecanismo abstrato de valorização do valor do capital. Nesse sentido, o valor implica um modo de vida específico que consiste em devotar toda a vida para o trabalho mas também tratar os outros de maneira hostil. Aquele que enxerga toda a sua esfera vital como algo condicionado, submetido e regulado pelo valor.

Embora seja uma passagem muito específica, no interior de um livro que mereceria uma análise mais demorada, não é exagero afirmar que ao mesmo tempo em que na Europa se procurava fazer uma descrição sociológica do burguês, como no caso de Werner Sombart (1953) e depois de Max Weber (2004), entre nós era a literatura que exercia esse papel e o fazia de uma maneira talvez ainda mais radical, pois demonstrava os efeitos civilizatórios da assunção do modo de vida capitalista. Ou seja, a literatura brasileira se propôs a analisar o que significa “reduzir tudo à moeda”, principalmente seus impactos cotidianos e subjetivos.

## VII

A medicina social pode ser definida como uma estratégia biopolítica para produzir uma população saudável que sirva de fundamento da riqueza das nações, e que pode ser situada historicamente no século XIX. Ela aparece como medicina do Estado, como medicina urbana e finalmente como medicina da força de trabalho (FOUCAULT, 2011). O que interessa na medicina social é a vinculação entre a revolução industrial e o movimento sanitário, isto é, como a construção de uma sociedade fabril pôs em questão as condições

sanitárias de um povo (ROSEN, 1980; 1994). A medicina social apareceu na Europa para mitigar os efeitos nocivos do avanço do capitalismo.

No Brasil, a urbanização e industrialização aconteceu de maneira retardatária e desorganizada. Em termos filosóficos, podemos dizer que quem realiza as Luzes na periferia brasileira do capitalismo não é Immanuel Kant mas sim Herbert Spencer e o darwinismo social. São as doutrinas raciais do século XIX que atuam como forças ideológicas do progresso, antes mesmo de que o progresso se fizesse presente de alguma maneira entre nós. Muito do debate sobre a cidadania no Brasil (ou de quem é o povo brasileiro) se deu no interior dos discursos raciais e não no interior da filosofia iluminista. O objetivo da medicina social era constituir um povo que fosse adequado à produção, circulação e consumo de mercadorias. De um lado, caberia aos médicos sanitaristas a implementação de grandes planos de atuação nos espaços públicos e privados da nação, enquanto, por outro lado, os higienistas seriam os responsáveis pelas pesquisas e pela atuação cotidiana no combate às epidemias e às doenças que mais afligiam as populações (SCHWARCZ, 1993, p. 271).

Por isso, a medicina social é uma figura da razão instrumental na periferia do capitalismo. Do ponto vista conceitual, a razão instrumental, como vimos a partir de Weber, Lukács, Adorno e Horkheimer, também alude a um processo no qual a dominação da primeira natureza se converte conseqüentemente numa segunda natureza também heterônoma, ou seja, dominar a natureza começa pela dominação do homem pelo homem, digamos assim.

O darwinismo social consistiu numa perspectiva que via de forma pessimista a miscigenação brasileira, porque nela estava interrompido o processo de transmissão de caracteres adquiridos. Assim, era necessário enaltecer os tipos puros e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social. O darwinismo social apareceu como instrumento capaz de julgar povos e culturas através de seus critérios deterministas. Pois, segundo essa teoria racial, nem todos os grupos humanos seriam capazes de produzir civilização. Nesse sentido, havia um diagnóstico que consistia em afirmar que a mestiçagem brasileira era aquilo que estava na raiz da falência da nação.

Volto a Aluísio de Azevedo, e de como a literatura põe criticamente em questão a razão instrumental, nesse particular da ciência. João Romão teve um relacionamento com Bertoleza, uma mulher escravizada que “procurava instintivamente o homem numa raça

superior à sua”. No entanto, o destino dessa tentativa de embranquecer suas relações apenas a levou ao abandono e ao suicídio. Ao trazer o debate sobre a miscigenação social para esse âmbito mais privado da vida dos indivíduos, Aluísio de Azevedo promove sua crítica mais radical, na medida em que o destino dos negros está selado como infeliz de qualquer modo. Logo, a inovação discursivo-científica do darwinismo social era a face moderna de uma dominação já antiga entre nós. A ciência moderna, nesse quesito particular, não representou nenhum avanço entre nós, ao contrário, ela foi mais um giro no parafuso em direção à barbárie.

Dou outro exemplo bem conhecido. Brás Cubas, vindo da Europa e experimentando o romantismo da época, conhece Eugênia e sente o risco de amar de verdade. Ou seja, amar de igual para igual e casar. O amor, nesse sentido, seria uma superação da família e da classe, seria ao mesmo tempo um reconhecimento do direito igual das pessoas livres e também um laço social promissor, superior. No entanto, Brás Cubas é um homem ilustrado, um homem do Esclarecimento, o amor deve ser antes de tudo racional. Ou seja, o amor deve ser antes de tudo cientificamente viável.

Então, depois de um tempo de enamoramento, Brás Cubas percebe um defeito da moça e diz a frase já célebre: “Por que bonita, se coxa? Por que coxa, se bonita?”. Roberto Schwarz entende que essa é uma desculpa esfarrapada, já que ser coxa não impediria Eugênia de ser uma esposa perfeita. Na verdade, para ele, portanto a deformidade natural de Eugênia aparece somente depois, como uma desculpa para mascarar o desnível de classe entre ambos, ser coxa é a forma racional da percepção de Brás Cubas da pobreza da moça. Nas palavras de Schwarz (1997, p. 88), Brás Cubas “despejará sobre a deformidade natural os maus sentimentos que lhe inspira o desnível de classe, e, mais importante, verá a iniquidade social pelo prisma sem culpa e sem remédio dos desacertos da natureza”.

Mas, por que foi utilizado essa desculpa da ordem da natureza e não outra? Há um deslocamento da narrativa de Machado de Assis de olhar a sociedade brasileira desde cima, radiografando o brasileiro a partir das elites. Nesse sentido, o tema das elites daquela época era o darwinismo social, a ideia da reprodução dos caracteres adquiridos e de que era necessário selecionar da melhor forma esses caracteres para formar uma grande nação. Eugênia não seria uma esposa promissora justamente por conta disso, porque seria incapaz de lhe dar filhos saudáveis, de constituir uma família normal.

Brás Cubas usa essa desculpa porque o discurso científico é uma nova forma de legitimar desigualdades sociais. Mas o importante aqui, a meu ver, é esse funcionamento retrógrado, conservador e bárbaro do novo discurso da ciência, que se entende a si mesma como algo progressista e promotor de autonomia. Aqui, então, temos um exemplo de como o uso do pensamento (da Razão) não se orienta para um mundo melhor de ser vivido, mas sim para a consolidação do mundo da mercadoria, da competição. Aliás, quem sabe o nome Eugênia não seja uma alusão ao termo criado por Francis Galton?

A medicina social era, portanto, essa força que tomou para si a tarefa de civilizar o Brasil por meio desses tipos de discursos que justificavam suas práticas autoritárias cuja finalidade era produzir uma população brasileira como uma riqueza da nação brasileira. A medicina social atuou como uma medicina de Estado, ou seja, como uma força histórico-política cuja finalidade era civilizar o Brasil. A medicina social atuou também como medicina urbana, participando lado a lado do processo de urbanização brasileiro.

Por exemplo, um episódio mal compreendido no Brasil é a “Revolta da Vacina”, de 1904. Há quem diga que o que marcou essa revolta foi o descompasso entre a ciência moderna e a falta de compreensão de sua importância por parte do povo. Nesse sentido, a Revolta da Vacina seria uma baderna fútil e inconsequente. Essa é uma narrativa histórica que desconsidera esse papel fundamental da medicina social na constituição do Brasil enquanto um país moderno e capitalista. Se tivermos essa posição civilizatória da medicina social como algo importante, a Revolta da Vacina aparece como uma explosão social oriunda da insatisfação popular em face dos rumos da civilização brasileira.

A Revolta da Vacina ocorreu num momento decisivo da transformação da sociedade brasileira e através dela podemos enxergar todo um contexto ampliado marcado pela constituição de uma sociedade predominantemente urbanizada e burguesa:

A revolta não visava o poder, não pretendia vencer, não podia ganhar nada. Era somente um grito, uma convulsão de dor, uma vertigem de horror e indignação. Até que ponto um homem suporta ser espezinhado, desprezado e assustado? Quanto sofrimento é preciso para que um homem se atreva a encarar a morte sem medo? E quando a ousadia chegar a esse ponto, ele é capaz de pressentir a presença do poder que o aflige nos seus menores sinais: na luz elétrica, nos jardins elegantes, nas estátuas, nas vitrines de cristal, nos bancos decorados dos parques, nos relógios públicos, nos bondes, nos carros, nas fachadas de mármore, nas delegacias, nas agências de correio e nos postos de vacinação, nos uniformes, nos ministérios e nas placas de sinalização. Tudo que o constrange, o humilha, o subordina e lhe reduz a humanidade. Eis seus alvos, eis o que desperta sua revolta, e o seu objetivo é assumir e afirmar, ainda que por um gesto radical, ainda que por uma só e última vez a sua própria dignidade (SEVCENKO, 2018, p. 88)

## VIII

Nessa entrada compulsória do Brasil na modernidade, o objetivo era então eliminar da cidade todo excedente humano potencialmente truculento e perigoso, que trazia problemas às autoridades, porque propagavam doenças e desafiavam as políticas de controle social no meio urbano (CHALHOUB, 2017). A transformação urbana acelerada pela revolução industrial e as medidas sanitárias foram forças de constituição do mundo capitalista na periferia. Mas também, a necropolítica é uma força constitutiva do capital em seu momento de imposição. Ela atua como figura da razão instrumental na periferia porque ela também contribui decisivamente para a imposição do capitalismo no Brasil.

Uma das definições mais precisas de necropolítica é aquela que se refere à “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”<sup>16</sup> (MBEMBE, 2017, p. 111). Portanto, numa primeira dimensão conceitual, a necropolítica alude à relação entre campo político e produção da morte<sup>17</sup>. Apoiando-se na filosofia hegeliana, Mbembe entende a política como “trabalho de morte” ou a política como “a morte que vive uma vida humana” (MBEMBE, 2017, p. 112). Ao proceder dessa maneira, ele se contrapõe a Jürgen Habermas<sup>18</sup> e Axel Honneth, para os quais a política seria, na verdade, definida como um projeto de autonomia mediante

---

<sup>16</sup> Por uma questão de escolha, oscilo entre duas traduções: a de Renata Santini publicada pela revista *Arte & Ensaios*, posteriormente também pela n-1 edições, e a de Marta Lança, publicada pela editora portuguesa Antígona.

<sup>17</sup> Num dos raros momentos em que Mbembe volta ao conceito de necropolítica – ele o faz numa conferência na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) em 2012, ele também retoma esse ponto como central. Ele diz que usava o termo necropolítica “para referir-me aquelas figuras da soberania cujo projeto central é a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material dos corpos e populações humanos julgados como dispensáveis ou supérfluos” (MBEMBE, 2013, p. 135).

<sup>18</sup> “Aliás, as experiências de destruição humana contemporâneas sugerem ser possível uma leitura da política, da soberania e do sujeito bastante diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade” (MBEMBE, 2017, p. 111).

comunicação e reconhecimento, diferenciando-se da guerra. A razão seria a verdade do sujeito e a política o exercício racional no âmbito da esfera pública.

Se a política é o trabalho de morte, a soberania se expressa principalmente como o direito de matar. Isso provoca outra torção, pois na filosofia moderna o conceito de soberania designa o poder que comanda determinada sociedade, a última instância de decisão a qual todos os membros estão submetidos que assume a forma de autoridade legal (BARROS, 2019). Recuperando a relação entre política e morte à luz da soberania, Mbembe põe em cena a crítica foucaultiana da biopolítica, expondo como o biopoder atuou no registro da divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer:

Em certo sentido, dizer que o soberano tem o direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. (...) O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar (FOUCAULT, 2016, p. 202).

Essa operação biológica da política alcançou seu ponto mais acabado no racismo, pois ele permite que se exerça uma função de morte no interior da biopolítica. O racismo é o meio de introduzir, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um entre o que deve viver e o que deve morrer:

O racismo vai se desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através de temas do evolucionismo, mediante um racismo (FOUCAULT, 2016, p. 216).

A partir dessas formulações, Mbembe (2017, p. 116) entende que a política da raça se cruza com a política de morte por meio do racismo enquanto tecnologia que permite o exercício do biopoder<sup>19</sup>. Assim, a escravidão aparece como uma das primeiras manifestações da biopolítica, o regime de *plantation* é uma figura do estado de exceção. Nesse sentido, as colônias são o lugar em que os controles e garantias da ordem judicial podem ser suspensos, “a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da civilização” (MBEMBE, 2018, p. 35).

---

<sup>19</sup> “A política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte (...) A característica mais original dessa formação de terror é a concatenação entre o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. A raça é, mais uma vez, crucial para esse encadeamento” (MBEMBE, 2018, p. 31).



Após estabelecer conceitualmente o que é necropolítica, Achille Mbembe parte para a análise do necropoder como ocupação no colonialismo tardio, entendendo, por exemplo, a ocupação do colonial contemporânea da Palestina como a forma mais bem-sucedida da necropolítica. Nesse texto, eu gostaria de situar a necropolítica como a figura da razão instrumental na periferia do capitalismo, no registro da raça, assim como a revolução industrial apareceu no registro da civilização e a medicina social no registro da ciência.

Desse modo, a necropolítica age como ação governamental racista para dizimar povos em prol do nascimento da nação brasileira. Há diversos exemplos no decorrer do processo de formação do Brasil, mas opto aqui pelo exemplo de Canudos. Euclides da Cunha (2019, p. 11) o define como um “refluxo para o passado. E foi, na significação integral da palavra um crime. Denunciemo-lo”. Ele se referia não à experiência social de Canudos, mas à reação militar do Estado brasileiro. Canudos representava a possibilidade de um outro Brasil. Antonio Conselheiro, seu líder, fazia críticas à miséria, os preços, aos impostos, desafiando o poder da República, ao mesmo tempo que participava do crescimento de outra cidade. Euclides da Cunha contou cerca de 5.200 casas com no mínimo 30 mil habitantes.

No dia 25 de junho de 1897, foi organizada a chamada quarta Expedição, com 8 mil homens fortemente armados lutando contra os conselheiristas: “A vitória do Exército Brasileiro significou a destruição física de Canudos e a eliminação de seus defensores válidos. Os que não morreram em combate, feitos prisioneiros, foram degolados” (PINHEIRO, 2021, p. 69). Também aqui, na necropolítica, produzimos uma frágil consciência crítica que se apresentou na forma de uma resistência prática minoritária, com características do “messianismo rústico” (QUEIROZ, 1965, p. 195), sem grandes capacidades de adentrar a modernidade imprimindo-lhe um outro rumo.

Ao lado da ciência / medicina social, da civilização / revolução industrial, a necropolítica / raça contribuiu significativamente para fundar esse Brasil que conhecemos hoje. Junto com o colonialismo, que dá sentido a essas práticas e atua na permanência dessas práticas de poder, formam aquilo que estou sugerindo chamar de figuras da razão instrumental na periferia do capitalismo.

### **Referências bibliográficas**

ALENCASTRO, L. F. O trato dos viventes. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

- AZEVEDO, A. O cortiço. In Aluísio de Azevedo: ficção completa, volume 2. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2018.
- BARROS, A. R. G. O conceito de soberania na filosofia moderna. São Paulo: Almedina, 2019.
- BENHABIBB, S. A crítica da razão instrumental. Em ZIZEK, S. (Org.). Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BLOCH, E. O princípio Esperança. Volume 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- BOTELHO, M.; SCHWARCZ, L. Um enigma chamado Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- CANDIDO, A. Formação da Literatura Brasileira. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2014.
- CANDIDO, A. O direito à literatura. In Vários Escritos. São Paulo: Ouro sobre azul, 2004.
- CHALHOUB, S. Cidade febril. São Paulo: Cia das Letras, 2017.
- CORBISIER, R. Filosofia e Crítica Radical. Rio de Janeiro: Livraria Duas Cidades, 1976.
- CORBISIER, R. Formação e problema da cultura brasileira. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.
- DUBIEL, H. Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- PINHEIRO, P. S. O Brasil republicano, v. 9: sociedade e instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- FIGUEIREDO, L. C. A invenção do psicológico. São Paulo: Escuta, 1999.
- FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- GANDLER, S. Fragmentos de Frankfurt. México: Siglo XXI, 2009.
- HABERMAS, J. Perfis filosófico-políticos. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.
- HABERMAS, J. Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2012.
- HEGEL, F. Princípios de Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HILÁRIO, L. Teoria crítica e literatura: a distopia como ferramenta de análise radical da modernidade. In Anuário de Literatura, Florianópolis, v.18, n. 2, p. 201-215, 2013.
- HILÁRIO, L. A potência da crítica: o problema da aporia em Habermas e seu destino em Adorno. In KRITERION, Belo Horizonte, nº 129, Jun./2014, p. 309-329.

- HILÁRIO, L. Ascensão e colapso da crítica da razão instrumental neoliberal. In REVISTA DEBATES INSUBMISSOS, Caruaru, Ano 3, v.3, nº 11, set./dez. 2020.
- HILÁRIO, L. Consciências literárias da crise: literatura em tempos de turbulência social. In Anuário de Literatura, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 99-115, 2017
- HILÁRIO, L. Economia psíquica da precarização: subjetividade, capitalismo e crise. In GASTAL, F.; FERREIRA, J. (Orgs). Neoliberalismo, trabalho e precariedade subjetiva. Porto Alegre: Editora Fi, 2022.
- HILÁRIO, L. Adesão psíquica à barbárie: crise, fetichismo e subjetividade. In Diseminaciones. vol. 1, núm. 1. enero-junio 2018, UAQ.
- HILÁRIO, L.; CUNHA, E. Crítica, razão e sociedade: convergência e paralelismo entre Foucault e Adorno & Horkheimer. In Fractal, Rev. Psicol., v. 26 – n. 3, p. 877-900, Set./Dez. 2014.
- HILÁRIO, L.; CUNHA, E. Michel Foucault e a Escola de Frankfurt: reflexões a partir da obra *Crítica do Poder*, de Axel Honneth. In Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, n. 3, p. 157-188, Set./Dez., 2012.
- HORKHEIMER, M. Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires: Editorial Sur, 1973.
- JAY, M. A imaginação dialética. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. O capital: crítica da economia política. Volume I. Livro Primeiro: o processo de produção do capital. Tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MBEMBE, A. Necropolítica. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MBEMBE, A. Necropolítica. In Políticas da Amizade. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica, una revisión crítica. In: GREGOR, Helena Chávez Mac (Org.). Estética y violencia: Necropolítica, militarización y vidas lloradas. México: UNAM-MUAC, 2012.
- MCCARTHY, T. Filosofía y teoría crítica en Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Fráncfort. Isegoria, n. 1, p. 49-84, maio 1990.
- OLIVEIRA, F. Crítica à razão dualista / O Ornitórrinco. São Paulo: Boitempo, 2003.
- PERICÁS, L. B.; SECCO, L. Intérpretes do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2014.
- PIERUCCI, A. F. O desencantamento do mundo. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- PINTO, A. V. Consciência e realidade nacional. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.
- PRADO JR., C. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

- PRADO JR., C. Notas introdutórias à lógica dialética. São Paulo: Brasiliense, 1961.
- QUEIROZ, M. I. P. O messianismo no Brasil e no mundo. São Paulo: Domunis Editora, 1965.
- ROSEN, G. Da Polícia Médica à Medicina Social. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- ROSEN, G. Uma História da Saúde Pública. São Paulo: UNESP, 1994.
- SCHWARCZ, L. M. O espetáculo das raças. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SCHWARZ, R. Um mestre na periferia do capitalismo. Machado de Assis. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- SEVCENKO, N. A Revolta da Vacina. São Paulo: Ed. UNESP, 2018.
- SEVCENKO, N. Introdução. Prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. In NOVAIS, F. A. (Org.). História da Vida Privada no Brasil, volume 3. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.
- SEVCENKO, N. Literatura como Missão. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- SODRÉ, N. W. A ideologia do colonialismo. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1961.
- SODRÉ, N. W. História do ISEB. 1. Formação. In Temas de ciências humanas. Volume 1. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.
- SODRÉ, N. W. História do ISEB. 2. Crise. In Temas de ciências humanas. Volume 2. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977b.
- SOMBART, W. El burgués. Buenos Aires: Oresme, 1953.
- TOLEDO, C. Intelectuais e política no Brasil: a experiência do ISEB. Rio de Janeiro: Revan, 2005.
- TOLEDO, C. ISEB: Fábrica de Ideologias. São Paulo: Ática, 1977.
- WEBER, M. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- WEBER, M. Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 2. São Paulo: Editora UnB, 2004b.
- WIGGERSHAUS, R. Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento, significado político. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

## **AFETOS E INJUSTIÇA: UMA PROPOSTA PROGRAMÁTICA**

Filipe Campello<sup>1</sup>

*I wish I knew how  
It would feel to be free*

*I wish you could know  
What it means to be me  
Then you'd see and agree  
That every man should be free*

(Nina Simone)

Ao longo de maio de 1968, era comum encontrar nos muros de Paris citações como “as estruturas não descem às ruas” ou “Althusser não vale nada”. “Estrutura” e “Althusser” eram apenas a teoria e o teórico em voga, simbolizando a resistência à teoria e aos teóricos em geral – impotentes, condenados a interpretar a realidade sem poder transformá-la. Não é a teoria, mas os sujeitos que transformam o mundo – como se a tese onze de Marx fizesse algum sentido sem saber o que significa transformação, mundo e para onde ir com isso. Mas os jovens que pichavam aqueles muros se sentiam – e assim queriam ser reconhecidos – como verdadeiros revolucionários, agentes de uma transformação social que estava em marcha na história. Se alguém perguntasse “quem transforma a história?”, qualquer estudante provavelmente se sentiria insultado ao ouvir como resposta que não eram eles os agentes, mas que haveria um movimento “de cima pra baixo” feito por teorias “normativas”, e pior ainda se ouvisse de um hegeliano que tudo não passaria de um processo irretrocedível de um espírito absoluto realizando historicamente a liberdade. Mais frustrante ainda seria saber suas desilusões ao descobrir que todo aquele ímpeto revolucionário encontraria uma resistência

---

<sup>1</sup> Professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco e pesquisador do CNPq. Doutor em Filosofia pela Universidade de Frankfurt e foi pesquisador visitante (Fulbright Visiting Scholar) na New School for Social Research (Nova York).

tão astuta que as estruturas logo dariam um jeito de tornar os mesmos discursos de autenticidade, flexibilidade e ímpeto de inovação em um sentido de liberdade reinventada sob a racionalidade econômica de formas de vida capitalista. Os jovens revolucionários não deixariam de se surpreender com a astúcia da razão e suas estruturas, assim como Robespierre certamente não havia sonhado com a guilhotina nem com Napoleão Bonaparte.

Uma conclusão mais apressada a partir do que foi dito no parágrafo anterior seria a de que pouco resta para a liberdade de sujeitos que sentem, desejam e agem na história. Mas podemos também nos perguntar se essa não seria apenas uma resposta apressada, levada por já se mover no vocabulário do pêndulo agência *versus* estrutura. Mas o lugar que quisermos dar para as paixões nas transformações da história pode assumir outro sentido quando deslocamos o foco da ação – como no caso da pergunta “quem faz a revolução?” – para o modo como somos afetados por experiências como injustiça ou sofrimento. Antes de entender o que move as mudanças, temos que nos perguntar sobre o papel dos afetos na percepção da injustiça, que é quando os afetos deixam de ser apenas uma espécie de meio adaptativo às estruturas sociais – ou, se quisermos, às relações intersubjetivas – e passam a catalisar processos disruptivos. Em *Injustiça*, publicado em 1976, Barrington Moore Jr. assim definiu o propósito de seu estudo: “Este livro é sobre porque as pessoas tão frequentemente aceitam ser vítimas de suas sociedades, enquanto em outras ocasiões elas têm raiva e tentam apaixonada e energeticamente fazer algo diante de sua situação” (p. xiii). Moore se perguntava sobre as raízes da revolta diante de situações de injustiça social, ou seja, sobre as causas que levam os sujeitos a adquirirem motivações suficientes para reagir. A resposta de Moore é que a diferença entre passividade e reação residiria no que ele entende pelo sentimento de *indignação moral*: para que relações estruturalmente injustas possam dar lugar a processos de transformação social, primeiro os sujeitos precisam se indignar diante delas.

Sem sentimentos e indignação morais fortes, os seres humanos não agirão contra a ordem social. Neste sentido, as convicções morais se transformam num elemento igualmente necessário para a mudança da ordem social, em conjunto com as alterações na estrutura econômica<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Moore, Barrington (1978): *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, p. 469.

O trabalho de Moore se destaca não apenas pela análise que ele faz das causas da revolta (e que indiretamente faz ressoar noções de sentimentos morais já familiares à filosofia moral escocesa), como também pelo método empregado para respondê-la. Em vez de analisar grupos ou estruturas sociais, Moore traz relatos em primeira pessoa, propondo-se a distinguir-se de outros trabalhos que analisavam estruturalmente mudanças sociais – “obras que tratavam daquilo que os teóricos *pensavam* que as massas de trabalhadores comuns sentiam” (ibid., p. xiv).<sup>3</sup> Mas essa escolha metodológica de relatos em primeira pessoa não é tão simples quando passamos ao âmbito da crítica ou ao que na filosofia é chamado de teorias normativas, sobretudo quando esses relatos trazem a articulação reflexiva sobre nossos sentimentos. Dito de maneira simples: o que sentimos e por quê? O que fazer com esses sentimentos? Ou, ainda, quando o problema ganha contornos ainda mais intrincados ao nos referirmos a experiências como injustiça ou sofrimento: sempre sabemos quando estamos sofrendo? Essas experiências são condições para a crítica, ou devemos diagnosticar experiências de injustiça independentemente do que sentem os sujeitos?

Se quisermos responder a estas questões do ponto de vista de uma teoria normativa, logo nos deparamos com dificuldades sobre o lugar das pesquisas empíricas em questões que pouco se consegue enfrentar prescindindo da empiria. De modo geral, a filosofia – é preciso reconhecer – não tem muita afinidade com métodos de análise empíricas, e historicamente currículos de cursos de Filosofia passaram ao largo dessa cooperação entre normatividade e empiria. No caso de Moore, há uma opção metodológica: para responder à questão do papel que sentimentos de indignação moral ocupam na gênese das revoltas, é preciso ouvir os relatos dos diretamente afetados. Apesar de Moore seguir mais de perto um paradigma material ligado às contribuições de Marx, tal sentido de materialidade é indissociável dos sentimentos, das experiências subjetivas e de como estes, por sua vez, fornecem a base para os relatos.

Mas voltarmos o foco para experiências e relatos com o objetivo de corroborar ou refutar hipóteses como as sobre as origens da revolta não é evidente. Pelo contrário, a busca pelo método científico ao longo da modernidade desenvolve-se como uma espécie de depuração

---

<sup>3</sup> Moore refere-se, aqui, p. ex. a Thompson, E. P. (1991): *The Making of the English Working Class* e Schorske, Carl (1983): *German Social Democracy, 1905-1917*.

da subjetividade com vistas a um discurso que pudesse oferecer pretensões de validade independentemente de quem o anuncie. Quando Descartes se pergunta se está sonhando que está ao lado de uma lareira, ele está se interrogando sobre condições de possibilidade do conhecimento a partir de sua experiência em primeira pessoa.<sup>4</sup> Sua pretensão, contudo, não é apenas a de trazer um relato sobre sua própria experiência, posto que a partir dela é possível chegar a uma objetividade supostamente universal. Esse tipo de suposição de um sujeito que fala em primeira pessoa em nome do universal significa, do ponto de vista de sua justificação filosófica enquanto método, que essa narrativa a partir da própria experiência transcende a particularidade do sujeito que a enuncia. Essa construção assume no sujeito transcendental de Kant sua figura mais emblemática. Por julgar estar operando uma virada copernicana – o deslocamento do centro da reflexão filosófica do objeto para o sujeito –, não significa uma subjetividade particular, enraizada em um contexto social específico, mas um sujeito universal. O sujeito universal descoberto por um filósofo que nunca saiu de Königsberg.

Já na tradição da filosofia moral escocesa, mais afeita à empiria, encontrava-se na observação um método preferencial para suas análises dos aspectos que perpassam as ações humanas. Na observação, é o papel dos sentimentos que sobressai diante de supostas justificativas racionais como orientação dos padrões de ação. Na *teoria dos sentimentos morais* de Adam Smith (2004), vemos um tipo de narrativa que não parte de uma construção conceitual, mas da observação de como sentimentos balizam escolhas e ações. É o que tem sido chamado de *Adam Smith Problem*, ou seja, em que medida sentimentos como solidariedade ou cooperação são assumidos por Smith como pressupostos para a esfera da economia política, tal como ele apresentará em sua *A riqueza das nações*. Ao mesmo tempo, do ponto de vista do método, a questão que Smith igualmente enfrenta é a de como lidar com os sentimentos do ponto de vista da teoria. Daí que o conceito de *observador imparcial*, com uma “visão a

---

<sup>4</sup> “Todavia, tenho de considerar aqui que sou homem e, por conseguinte, que costumo dormir e representar-me em meus sonhos as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que aqueles insensatos quando estão em vigília. Quantas vezes aconteceu-me sonhar, à noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse todo nu em minha cama? Parece-me presentemente que não é com olhos adormecidos que olho este papel, que esta cabeça que remexo não está dormente, que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que acontece no sono não parece tão claro nem tão distinto quanto tudo isto. Mas, pensando nisso cuidadosamente, lembro-me de ter sido frequentemente enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me nesse pensamento, vejo tão manifestamente que não há indícios concludentes nem marcas bastante certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que fico muito espantado, e meu espanto é tal que é quase capaz de persuadir-me de que eu durmo”. (Descartes, 2015, p. 32-33)



partir de lugar nenhum” (expressão de Thomas Nagel), assume o posto de vigilância epistêmica de onde fala a ciência – uma visão supostamente neutra e objetiva, depurada de toda particularidade que permitiria trazer os sentimentos morais de maneira “segura” para o centro de uma reflexão política e econômica.

A relação entre experiência e teoria no diagnóstico de injustiças constantemente impôs desafios metodológicos para as análises sociológicas. E o problema mostra-se ainda mais intrincado quando nos lembramos dos impactos que uma noção de razão universal, objetiva trouxe como consequências ao projeto político das modernas democracias liberais, segundo o qual o sentido de liberdade foi intrinsecamente ligado ao sentido de racionalidade universal. Nisso, a relevância dada a discursos que supostamente falavam em nome da razão logo pode encontrar uma cartografia epistêmica entre centro e periferia que talvez por um mero acaso coincidiam com um recorte geopolítico. Não foi difícil que o significado de “ser livre” fosse então ligado ao conceito de *autonomia* – a “maioridade” de alguém que fala por si, com um detalhe: não é qualquer um que fala, mas aqueles que falam em nome da razão.<sup>5</sup> E isto foi o que permitiu um liberal como Alex de Tocqueville dizer:

A raça europeia recebeu do céu ou adquiriu por seus esforços uma tão incontestável superioridade sobre todas as outras raças que compõem a grande família humana, que aquele entre nós que esteja no último nível da escala social, por seus vícios e sua ignorância, será ainda o primeiro entre os selvagens<sup>6</sup>.

Aquilo que vemos num autor maravilhado com a democracia na América não parece ser muito diferente de uma bula papal autorizando, sob as bênçãos divinas, a liberdade para colonizar:

Por nossa mera liberalidade, e de ciência certa, e em razão da plenitude do poder Apostólico, todas as ilhas e terras firmes achadas e por achar, descobertas ou por descobrir, para o Ocidente e o Meio-Dia, fazendo e construindo uma linha desde o pólo Ártico (...) a vós e a vossos herdeiros e sucessores (reis de Castela e Leão) pela

---

<sup>5</sup> É o que nos faz encontrar no conhecido opúsculo “O que é o iluminismo?”, de Kant, um sentido de autonomia na expressão alemã de *Mündigkeit* – uma maioridade como falar por si mais claramente expressa na etimologia do termo *Mund* (boca).

<sup>6</sup> Tocqueville, Alexis (1951) *apud* Losurdo, Domenico (2006): *Contra-história do liberalismo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, p. 242.

autoridade do Deus onipotente a nós concedida em S. Pedro, assim como do vicariato de Jesus Cristo, a qual exercemos na Terra, para sempre (...) vô-las doamos, concedemos e entregamos com todos os seus domínios, cidades, fortalezas, lugares (...) direitos, jurisdições e todas as pertenças. E a vós e aos sobreditos herdeiros e sucessores, vos fazemos, constituímos e deputamos por senhores das mesmas, com pleno, livre e onímmodo poder, autoridade e jurisdição... (Bula Papal Inter Coetera, de 4 de maio de 1493).<sup>7</sup>

Estes são apenas alguns exemplos do que já foi dito em nome da liberdade. Um uso que teve como efeito colateral – e não apenas acidental, assim entendo – projetos coloniais: a liberdade de colonizar quem era não reconhecido como falando em nome da razão. Não se pode mais contar a história do liberalismo sem lembrar que potências europeias, do alto de seu esclarecimento racional, se reúnem em 1884 em Berlim para decidir como vão partilhar a África. Junto com a defesa de noções como justiça e igualdade, o conceito moderno de liberdade acabou por dar vazão a uma postura colonialista pronta a levar a luz da razão a todos os povos, quando não torná-los escravos. Esse equivalente no plano político pode até ser visto como uma espécie de instrumentalização daquelas ideias, mas que, de um modo ou de outro, encontrou nelas um tipo de legitimação para suas políticas expansionistas e imperialistas.

Na construção histórica do cânone filosófico, a razão universal de um sujeito igualmente universal nunca deixou de ser particularmente situada. Quais foram essas vozes que poderiam falar como universal? Quais discursos poderiam chegar a assumir esse lugar de universalidade? Que racionalidade e, sobretudo, a racionalidade de quem passou a valer e a falar em nome de uma razão universal?

Na construção histórica do método associado à razão enquanto objetividade e imparcialidade, narrativas consideradas periféricas diante do epicentro epistêmico encontrariam pouco espaço na crítica social. Tal crítica a uma questão de *método* ilustra bem uma certa tensão no debate em teorias da justiça e da filosofia política das últimas décadas que não consiste

---

<sup>7</sup> Duas bulas: Inter Coetera e Romanus Pontifex (1954).

propriamente em uma disputa acerca de princípios normativos. No lugar de tentar compreender “de cima para baixo” critérios de justiça, boa parte das contribuições oferecidas por teorias feministas, pós e decoloniais têm sido marcadas por uma virada narrativa em que o lugar dos afetos, sentimentos e relatos em primeira pessoa passou a reavaliar os critérios a partir dos quais poderíamos diagnosticar experiências de injustiça.

O pêndulo de uma suposta razão universal é deslocado quando se assume a relevância dos relatos no diagnóstico de injustiça. Mas isso não deixou de levantar outros problemas metodológicos, agora deslocados para a relação entre experiência e teoria – em particular, sobre o lugar de onde fala a teoria. Não deixa de ser sintomático que um fato aparentemente contingente tenha sido decisivo para o surgimento das reflexões de Marx sobre as condições materiais do proletariado inglês: um promissor industrial alemão do ramo têxtil resolve enviar seu filho, Friedrich Engels, à sua filial em Manchester. É lá que Engels, na contramão de um processo de industrialização ainda incipiente em seu país de origem, vê com seus próprios olhos as condições degradantes sob as quais viviam os trabalhadores do proletariado. Essa massa proletária (já antevista, aliás, pelo conceito hegeliano de *Pöbel*<sup>8</sup>) era invisibilizada, desumanizada. Se dessas pessoas era retirada até mesmo a dignidade de sua condição humana – a sua própria humanidade – imaginemos qual seria a relevância de seus relatos.<sup>9</sup>

Vejam um exemplo mais próximo a nós que o de Engels: no prefácio de *Homens e caranguejos*, Josué de Castro (1967, p. 24) escreve que, após escrever trabalhos de natureza científica e sociológica sobre o fenômeno da fome, resolve agora relatar, sob a forma de um romance, “seu encontro com o drama da fome”, e “não só o encontro”, continua, “mas o pavor que ele me provocou”.

---

<sup>8</sup> Cf. Ruda, Frank (2011): *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*.

<sup>9</sup> Também nesse sentido diz Wilhelm Reich: “Para a psicologia social, a questão é colocada em termos opostos: o que se pretende explicar não é por que motivo o esfomeado rouba ou o explorado faz greve, mas por que motivo a maioria dos esfomeados não rouba e a maioria dos explorados não faz greve. Assim, a economia social é capaz de explicar completamente um fato social que serve a um fim racional, isto é, quando ele satisfaz uma necessidade imediata e reflete e amplifica a situação econômica. A explicação socioeconômica não se sustenta, por outro lado, quando o pensamento e a ação do homem são incoerentes com a situação econômica, ou seja, são irracionais (REICH, 1988, p. 38).

Não foi na Sorbonne, nem em qualquer outra universidade sábia que travei conhecimento com o fenômeno da fome. A fome se revelou espontaneamente aos meus olhos nos mangues do Capiberibe, nos bairros miseráveis do Recife – Afogados, Pina, Santo Amaro, Ilha do Leite. Esta foi a minha Sorbonne. A lama dos mangues de Recife, fervilhando de caranguejos e povoada de seres humanos feitos de carne de caranguejo, pensando e sentindo como caranguejo. Foram com estas sombrias imagens dos mangues e da lama que comecei a criar o mundo da minha infância. Nada eu via que não me provocasse a sensação de uma verdadeira descoberta. Foi assim que eu vi e senti formigar dentro de mim a terrível descoberta da fome. Da fome de uma população inteira escravizada pela angústia de encontrar o que comer. Esta presença constante da fome sempre fora a grande força modeladora do comportamento moral de todos os homens desta comunidade: dos seus valores éticos, das suas esperanças e dos seus sentimentos dominantes. Vê-los agir, falar, lutar, sofrer, viver e morrer, era ver a própria fome modelando com suas despóticas mãos de ferro, os heróis do maior drama da humanidade – o drama da fome.

[...]

Foi o que viram, assustados e sem compreender bem todo o drama, os meus olhos de criança. Pensei, a princípio, que a fome era um triste privilégio desta área onde eu vivia – a área dos mangues. Depois verifiquei que, no cenário da fome do Nordeste, os mangues eram uma verdadeira terra da promessa que atraía os homens vindos de outras áreas de mais fome ainda. Da área das secas e da área da monocultura da cana de açúcar, onde a indústria açucareira, esmagava, com a mesma indiferença, a cana e o homem, reduzindo tudo a bagaço (CASTRO, 1967, p. 12; 20).

Reflexões como a de Josué de Castro sobre as contradições e as consequências sociais do capitalismo surgem ligadas indissociavelmente à possibilidade de compartilhar experiências de injustiça. A condição social de onde fala um teórico como Engels era diametralmente oposta àquela dos operários das fábricas de Manchester. Engels certamente não sentia o mesmo que eles, tampouco lhe era vetada a possibilidade de compartilhar daquele sofrimento enquanto *experiência de injustiça*. Por outro lado, se relatos oferecessem um lastro empírico o suficiente para verificar as hipóteses sobre questões de justiça, poderíamos abandonar a necessidade da teoria – dando razão, aliás, aos jovens revolucionários de Maio de 1968. É

nesse deslocamento que surge um outro problema de caráter metodológico: de onde fala o teórico ou a teórica na sua intenção de descrever experiências de sofrimento de outras pessoas? Afinal, como podemos compartilhar experiências de injustiça?

Diante dessas dificuldades sobre o lugar dos afetos em uma teoria normativa, entendo que há uma relação recíproca e complementar entre experiência e teoria: ainda que não se deva reduzir os critérios da crítica de injustiças às experiências em primeira pessoa, estas trazem um potencial reflexivo de correção e ampliação de nossas noções de injustiça. Por outro lado, devemos deslocar a crítica para o vocabulário que cria o horizonte semântico dos modos como somos afetados.<sup>10</sup> As questões que inicialmente me motivaram a essas reflexões situam-se na extensa literatura que tem surgido sobre o lugar dos afetos e das emoções nas escolhas e na práxis social,<sup>11</sup> lugar este que permanece controverso em relação a quais critérios orientam o que pode ser entendido como uma avaliação *normativa* dos afetos. Identifico, aqui, ao menos *dois* problemas. O *primeiro* consiste em entender em que medida uma crítica dos afetos no âmbito de uma filosofia política demandaria, por assim dizer, uma *dependência normativa*.<sup>12</sup> No sentido que me refiro aos afetos, que remete de algum modo a um sentido de “ser afetado” encontrado na filosofia de Espinosa, esses afetos são moralmente

---

<sup>10</sup> As distinções entre conceitos como emoções, afetos, paixões ou sentimentos são bastante controversas na literatura filosófica sobre o tema (cf., por exemplo: Hartmann 2010, Demmerling & Landweer 2007 e Rorty 1980). A minha preferência pelo termo *afeto* deve-se a um certo teor naturalista, mas que, ao mesmo tempo, é flexível o suficiente para adequar-se a um conteúdo cognitivo. O termo distingue-se ainda de outros já mais carregados semanticamente – como em certos recursos aos termos *emoção* ou *sentimento*. Em todo caso, entendo que mais relevante que a preferência pelo termo *afeto* é o significado que lhe é atribuído.

<sup>11</sup> Esse tem sido um problema visto em debates recentes sobre o papel das emoções e afetos, que tem recebido uma ampla atenção em teorias de matizes diversas – desde trabalhos de inspiração neohumeana no âmbito da filosofia moral, contribuições sobre o papel das emoções nos campos da metaética e ética aplicada, uma retomada da filosofia de Espinosa na esteira da interpretação deleuziana, até um crescente interesse em estudos sobre emoções políticas ou no campo da assim chamada “affective neuroscience”. A literatura sobre esse leque amplo de questões é bastante extensa. Limito-me apenas a mencionar alguns trabalhos que tem uma influência mais direta com a motivação de minha pesquisa: Hall 2005; Hoggett & Thompson 2012; Kingston/Ferry (eds.) 2008; Krause 2008; Walzer 2006; Nussbaum 2013 e Prinz 2008 e Solomon 2003. Com um enfoque em variantes

<sup>11</sup> Esse tem sido um problema visto em debates recentes sobre o papel das emoções e afetos, que tem recebido uma ampla atenção em teorias de matizes diversas – desde trabalhos de inspiração neohumeana no âmbito da filosofia moral, contribuições sobre o papel das emoções nos campos da metaética e ética aplicada, uma retomada da filosofia de Espinosa na esteira da interpretação deleuziana, até um crescente interesse em estudos sobre emoções políticas ou no campo da assim chamada “affective neuroscience”. A literatura sobre esse leque amplo de questões é bastante extensa. Limito-me apenas a mencionar alguns trabalhos que tem uma influência mais direta com a motivação de minha pesquisa: Hall 2005; Hoggett & Thompson 2012; Kingston & Ferry (eds.) 2008; Krause 2008; Walzer 2006; Nussbaum 2013 e Prinz 2008 e Solomon 2003. Com um enfoque em variantes naturalistas, muitas dessas abordagens discutem mais especificamente o papel das emoções como contraponto a teorias de escolhas racionais e “agency”, como Sousa 1987 e Frank 1988.

<sup>12</sup> Forst, Rainer (2011): *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*.

neutros ou, ao menos, indistinguíveis *a priori*: sentimentos como ódio, raiva ou empatia não oferecem *per se* os elementos de crítica ou de legitimidade de padrões de justiça. Com efeito, a crítica ao seu conteúdo pertence a uma análise mais ampliada do caráter conflitivo e dissidente próprio a arranjos democráticos, requerendo, portanto, a explicitação de quais conteúdos ou expressões dos afetos são moralmente defensáveis.<sup>13</sup>

Já o *segundo* problema refere-se ao papel das *experiências subjetivas* em uma teoria normativa da justiça. Desde as contribuições teóricas da psicanálise, o controle e o potencial reflexivo do sujeito sobre seus afetos foram postos sob suspeita. Mas, antes dos trabalhos de Freud, nas diversas tradições que remetem a Hegel, a centralidade da crítica havia sido deslocada do sujeito para aquilo que o antecede: normas e padrões sociais que constituem os próprios horizonte e vocabulário de articulação das experiências e narrativas subjetivas. Conceitos como ideologia, alienação, reificação e, mais recentemente, patologia social passariam a indicar falhas não somente na capacidade reflexiva dos sujeitos, mas – e gostaria de insistir nesta leitura – na própria articulação afetiva que respondem a esses contextos.<sup>14</sup> Nesses casos, não se trata apenas de encontrar nos sentimentos de indignação moral o motor catalisador das revoltas, como no exemplo de Moore, mas de se perguntar sobre o grau de articulabilidade dessas experiências – traumas que obstruem a comunicação, nos impedem de acessarmos aquelas experiências de maneira reflexiva e, somente a partir daí, elaborá-las. A tradução do potencial normativo das experiências vividas em normas válidas socialmente requer mais do que as próprias experiências estão em condições de oferecer. É quando o horizonte das experiências se empobrece, como os soldados descritos por Walter Benjamin

---

<sup>13</sup> Do ponto de vista metodológico, há ao menos três modos de tratar filosoficamente do tema dos afetos. Um primeiro modo, empírico, liga-se a um diálogo mais amplo no campo das ciências particulares, como por exemplo, à antropologia ou à neurociência. Um segundo refere-se a uma reconstrução histórica com a intenção de compreender potenciais normativamente imbuídos nas práticas sociais. Exemplos desse sentido são as análises sociológicas de Norbert Elias (2000a; 2000b) ou Talcott Parsons; no campo da teoria crítica, de Jürgen Habermas e, mais recentemente, Axel Honneth (1994; 2011). Um terceiro modo, mais estritamente normativo, diz respeito a um modelo de crítica dos afetos. Trata-se de tentar compreender quais afetos são justificáveis dentro de uma teoria normativa da sociedade e qual o papel das instituições na formação ou circulação desses afetos. A minha proposta aproxima-se dessa terceira via.

<sup>14</sup> Campello 2018. Foi para essa marcação que Neusa Santos Souza reservou o termo *ideologia*. Para ela, a ideologia deveria ser entendida “como um sistema de representações fortemente carregadas de afetos que se manifestam subjetivamente consciente como vivências, ideias ou imagens e no comportamento objetivo como atitudes, condutas e discursos” (SOUZA, 1983, p. 74).

que saem mudos das trincheiras sem poder transmitir suas experiências.<sup>15</sup> Quando há um descompasso entre normas sociais e percepção cognitiva individual, o papel dos sentimentos permanece obscuro, enquanto eles não só impedem uma avaliação crítica, como ofuscam a própria articulação de déficits sociais. Em tais casos de bloqueios de sentimentos, os sujeitos não só são privados de espaços de justificação para compartilhar e reclamar suas exigências, ou mesmo de uma esfera pública que possibilite lutas por reconhecimento, como não chegam a sequer articular sentimentos de injustiça.<sup>16</sup>

Diante dessas dificuldades, como devemos lidar com o tema das emoções do ponto de vista de uma teoria normativa? Como entendo, há um equívoco comum quando nos referimos ao tema das emoções políticas, que é quando se confunde duas dimensões distintas do problema. Um lado mais empírico desse debate se refere ao papel que as emoções cumprem em nossas escolhas e ações. Ao contrário de teorias da escolha racional que dominaram boa parte dos debates em áreas como economia e política nas últimas décadas, tem crescido em campos distintos desde a neurociência até a sociologia ou ciência política a percepção de que, para entender melhor como práticas sociais funcionam, é imprescindível trazer para a discussão uma análise mais robusta em torno das emoções. Já uma outra dimensão desse debate refere-se ao que podemos entender por âmbito normativo – ou seja, qual *deve* ser o lugar das emoções. O modo como a racionalidade foi entendida na tradição da *Realpolitik* desde Maquiavel não tinha como intenção retirar as paixões da vida política, mas mostrar que, para se obter estrategicamente determinados resultados, seria preciso encontrar uma forma de “racionalmente” mobilizar essas paixões. *O príncipe* (2010) pode ser lido, portanto, como uma espécie de manual com conselhos sobre como um governante pode aprender, através de

---

<sup>15</sup> Em *Experiência e Pobreza* (1987), Walter Benjamin aponta como a dimensão compartilhada da experiência (*Erfahrung*) é mais do que apenas experiência vivida (*Erlebnis*). Enquanto se circunscreve ao plano particular, a vivência restringe-se a um sentido singular das experiências sem conseguir observar a dimensão compartilhada do vocabulário que as permitem. É por isso que para Benjamin a guerra não significa uma ampliação da experiência, mas seu empobrecimento. Perde-se a possibilidade de se criar, e mais ainda, não há o que se contar. Benjamin chega a dizer que essa “pobreza de experiência, não é mais privada, mas de toda a humanidade” (BENJAMIN, 1987, p. 115). Certamente há experiências que não estão incluídas nesse diagnóstico de humanidade situado onde Benjamin fala. Dentre a extensa literatura recente sobre a dimensão social do trauma, cf. José Brunner 2014.

<sup>16</sup> Em *Epistemic injustice*, trabalho pioneiro sobre o tema, Miranda Fricker (2007) chama este bloqueio de injustiça hermenêutica: diferentemente da injustiça testemunhal, que se refere aos preconceitos diante do conteúdo do relato a depender de quem o faz, nos casos de injustiça hermenêutica, relações de injustiças arraigadas em prática sociais sequer chegam a ser percebidas pelos sujeitos como injustas.

um tipo de racionalidade estratégica, a usar a seu favor as paixões das pessoas por ele governadas.

Para além de Maquiavel, a duas principais concepções modernas – na política, o Estado democrático de direito; na economia, o capitalismo – foram historicamente interpretadas como indissociáveis de paixões. Na fundamentação do Estado moderno proposto desde Hobbes, parte de um afeto que pode ser visto como constitutivo da política: é o medo que faz com que, em nome da autopreservação da vida e de sua propriedade, o indivíduo conceda o poder legítimo ao soberano; e, na economia, o conceito de “interesse” que surge ligado à racionalidade econômica, como mostrou de maneira convincente Albert Hirschman, não é desprovido de paixões.<sup>17</sup> Pelo contrário, o discurso de legitimação do capitalismo emergente lançava mão do conceito de interesse apenas supostamente como contrário às paixões, mas nada mais seria do que uma espécie de transformação interna dessas mesmas paixões, que agora passavam a ser movidas pelo lucro e pela acumulação de riquezas. Paixões e emoções não são, portanto, opostas à razão, sendo mais apropriado, seguindo esse vocabulário que se consolida na modernidade, encontrarmos aí critérios para distinguir uma “racionalidade das paixões”. O que então aconteceu para que essa ênfase nas paixões políticas tenha sucumbido a um critério normativo de racionalidade?

Um dos principais responsáveis por essa mudança de orientação deriva de uma reação ao legado do romantismo. Por trás de um projeto de crítica à modernidade e às promessas de progresso associados ao modelo iluminista de razão, o expressivismo romântico teve como uma de suas principais ambições suplantar a razão pela imaginação, desencadeando uma reviravolta nas propostas de racionalidade em vigor na modernidade.<sup>18</sup> Aquilo que podemos chamar de potencial de libertação do romantismo encontra-se nos esforços empreendidos para se afirmar uma subjetividade singular e autêntica que se institui a partir de suas paixões, em contraposição às pretensões aprisionadoras de uma racionalidade fria e calculista.

O impacto dessa posição iria não somente estremecer as ideias do iluminismo, como também levar, posteriormente, um dos principais e mais influentes defensores do liberalismo do século XX, Isaiah Berlin, a chamar o romantismo de “a maior mudança já ocorrida na

---

<sup>17</sup> Hirschman, Albert O. (1977): *The Passions and the Interests: Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton: Princeton University Press.

<sup>18</sup> Cf. Taylor, Charles (2001): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



consciência do Ocidente” (2013, p. 25). Em um esboço prévio ao que viria se tornar seu clássico ensaio sobre dois conceitos de liberdade –o “positivo” e o “negativo” –, Berlin se refere ao que inicialmente chama de conceitos *romântico* e *liberal* de liberdade. Nestas primeiras reflexões, o conceito *romântico* – associado à ideia de liberdade enquanto autenticidade e autorrealização, seja ela individual ou coletiva – dependeria de uma compreensão do que dispomos como propósito de nossas ações e desejos. “Positivo” refere-se, aqui, ao fato de haver um conteúdo determinado associado ao conceito de liberdade, a partir do qual um indivíduo que se pretende autêntico deve se orientar. Uma racionalidade, portanto, que vai orientar nossos propósitos e desejos de maneira “correta”, ou seja, que acabaria por restringir um leque de escolhas em nome do que mereceria levar o nome de “racional”.

Na acepção mais comum que o conceito de *racionalidade* assumiu sobretudo na filosofia moderna, agir *racionalmente* significa, grosso modo, escolher o melhor meio para atingir um determinado fim. Se, para usar um exemplo trivial, eu preciso caminhar de onde estou em um parque para um ponto localizado a 10 metros de distância, pressupõe-se que é mais racional tomar uma linha reta, e qualquer pessoa certamente iria se surpreender se eu caminhasse em zigue-zague ou em espiral. Essa ideia é ligada sobretudo à eficiência – é mais rápido chegar a um outro ponto tomando uma linha reta – e subjaz ao conceito de escolha racional que dominou boa parte do debate em áreas como economia ou psicologia comportamental.

Mas definir quais escolhas ou ações são “racionais” torna-se uma tarefa muito mais árdua quando nos referimos a dilemas morais ou a questões sociais e políticas. Segundo a perspectiva que parte do conceito *negativo* de liberdade, que podemos chamar de mais modesta, não caberia à filosofia nem a ninguém interferir em noções particulares de vida boa. No máximo, ela poderia referir-se a critérios de justificação ou participação, ou a determinados dilemas e questões éticas na medida em que eles se referem a um modo de viver em sociedade. É o que de Kant a Rawls se entende sob a prioridade do justo sobre o bem: uma teoria normativa da justiça deveria propor quais critérios mínimos podem assegurar a convivência entre uma pluralidade de modos de vida sem que nenhuma visão de mundo específica seja alçada a padrão normativo da sociedade.

De Benjamin Constant a Isaiah Berlin, a defesa de uma noção moderna ou negativa de liberdade passou a ser entendida enquanto autodelimitação de teorias normativas em determinar ou mesmo opinar sobre quais conteúdos deveriam ser compreendidos como efetivamente “livres”. Essa que seria, por assim dizer, uma noção mais modesta de liberdade, defende sobretudo a não coerção para garantias de usufruto da liberdade individual, abstendo-se de qualquer interferência no horizonte de escolhas e preferências subjetivas. Nestas duas noções de limites – no que concerne à moral e ao modelo negativo de liberdade –, reside uma espécie de autocritica da filosofia em determinar padrões de julgamento e discernimento entre diferentes conteúdos afetivos.

Diante dos riscos de paternalismo da crítica que poderiam solapar a proteção da liberdade entendida nos termos negativos de proteção do indivíduo e da propriedade, o modelo liberal de racionalidade optou pela escolha aparentemente menos inequívoca: restringir suas pretensões de racionalidade às disputas normativas da razão pública, dando espaço à coexistência de visões de mundo particulares e inerentes ao pluralismo democrático. Não por acaso, grande parte da tradição liberal tomou os afetos ou como restritos ao âmbito privado ou, no limite, como perigosos para uma teoria normativa.<sup>19</sup> Contudo, se a aposta liberal toma como norte o pluralismo, ela se enreda nas aporias que derivam do próprio vocabulário que se utiliza, perdendo de vista, por um lado, o potencial das paixões políticas que continuamente resistem às pretensões de racionalidade e, por outro, o caráter normativo e socialmente compartilhado que constitui o horizonte semântico de visões de mundo privadas. Ainda que afetos possam apresentar um risco normativo para teoria normativas, prescindir deles trazem uma fragilidade de diagnóstico que, no limite, torna inócuo o próprio potencial normativo da crítica. É o que, partindo de premissas distintas, diz Chantal Mouffe ao confrontar este modelo de racionalidade:

O erro do racionalismo liberal é ignorar a dimensão afetiva que as identidades coletivas mobilizam e imaginar que essas supostas “paixões” arcaicas irão certamente desaparecer

---

<sup>19</sup> A exceção que Rawls oferece em sua *Teoria da Justiça* (1999) para a legitimidade de uma crítica dirigida a padrões sociais chega a ser curiosa: crianças que vivem em comunidades religiosas isoladas de outras pessoas e da tecnologia. Nestes casos, e aparentemente somente neles, Rawls afirma que deve haver uma educação que permita que as crianças se tornem cidadãos que honrem os termos equitativos de cooperação social. Cf. *Justice as Fairness* (2001), IV, §47.4, p. 156-157).

com o crescimento do individualismo e o avanço da racionalidade (MOUFFE, 2011, p. 6).

Ainda que os desdobramentos que Mouffe vai encontrar sigam em uma direção distinta da que defendo, seu conceito de democracia agonística tenta resgatar a dimensão afetiva que perpassa o político. Mouffe volta, então, sua atenção a uma análise das relações de poder que fazem com que conceitos virem normas, não apenas no sentido dado por Foucault, como também em pressupostos aparentemente tão distintos como as de Carl Schmitt:

No que diz respeito a conceitos políticos decisivos, interessa justamente quem os interpreta, define e aplica; quem, através da decisão concreta, diz o que é paz, desarmamento, intervenção, ordem pública e segurança. Uma das manifestações mais importantes da vida legal e espiritual da humanidade em geral é o fato de que aquele que possui o verdadeiro poder é capaz de determinar o conteúdo dos conceitos e das palavras. *Cæsar dominus et supra grammaticam*: César também é senhor da gramática (SCHMITT, 1940, p. 179).<sup>46</sup>

Schmitt vê no conceito de *nomos* um sentido que é anterior à separação entre norma e fato, facticidade e validade. No vocabulário que estou utilizando, falar em outros *nomos* e *topos* significa se perguntar sobre outras formas de circulação dos afetos, outras formas de ser afetado, passando a constituir novos dispositivos ou interfaces disponíveis – o que poderíamos entender hoje como plataformas que limitam e definem as configurações possíveis do que entendemos por liberdade.<sup>20</sup>

Mas há uma outra direção de crítica ao liberalismo. As diferentes abordagens que se ligam à assim chamada tradição da teoria crítica compartilham a ideia de que teorias normativas não devem se abster de criticar o horizonte no qual articulamos nossas noções particulares de vida boa. Essas abordagens têm em comum a premissa de que nossas escolhas – e, se quisermos, as narrativas que oferecemos de nós mesmos – são indissociáveis de uma

---

<sup>20</sup> Também teorias contratualistas podem ser entendidas como esse acordo prévio de um vocabulário comum, tudo isso tomado como um experimento de pensamento: não existe, de fato, nada como um acordo, assim como nunca houve contrato. O que existe são normas implicitamente como regras, e que, como tais, antecedem qualquer noção de liberdade. De antemão, esse conjunto de regras – sejam elas normas jurídicas ou sociais – não está à disposição do sujeito, que não poderá agir apenas conforme a sua vontade quando esta entra em conflito com a lei.

normatividade imbuída nas práticas sociais, nos lembrando um conhecido aforisma de Theodor Adorno em sua *Minima Moralia*: “Não existe vida correta na falsa” (2005, §18). Vê-se questionada, aqui, a própria distinção consolidada na esteira da filosofia prática de Kant de que a ética concerne a noções de vida boa que extrapolariam o âmbito de tematização da filosofia moral: ao defender que as próprias concepções de vida boa são passíveis de crítica, deve-se transcender os discursos e as próprias articulações de afetos, justificando, num passo anterior, os critérios que permitem a crítica ao horizonte de formas de vida disponíveis aos sujeitos. Com referência em particular ao debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth, discutirei as dificuldades de se conciliar, por um lado, imanência da teoria em se orientar pelas experiências subjetivas ou demandas já articuladas discursivamente e, por outro, suas pretensões de transcender o horizonte normativo disponível para a articulação dessas experiências.

Mais recentemente, a questão da narrativa em primeira pessoa recebeu novos contornos teóricos quando o debate passa a se voltar para a questão sobre *quem* fala. Em comum a esses autores e autoras, vemos a proposta de revisão do vocabulário da justiça a partir da centralidade de se ouvir novas experiências e sentimentos de injustiça. No debate sobre o conceito de lugar de fala, tornou-se controverso o alcance da compreensão e mesmo da crítica a injustiças por quem não detém a experiência. Uma primeira maneira de lidar com esses impasses levantados pela experiência como pré-condições da crítica é o de distinguirmos duas dimensões do problema. A primeira, que podemos chamar de *político*, refere-se à crítica a relações estruturais de dominação e às lutas por ocupação de espaço e visibilidade, além de por reconhecimento de *quem* fala – como na história que Lélia Gonzalez conta do lançamento de um livro sobre negritude, que ela definiu como um encontro de brancos para falar de negros.<sup>21</sup> Um livro de pessoas brancas para falar sobre pessoas negras. Tudo muito bem organizado de maneira que os negros foram convidados para ficar sentados ouvindo o que os brancos tinham a falar sobre eles. Até que alguém que deveria apenas permanecer como ouvinte pegou o microfone para reclamar e começou o fuzuê – um desconcerto naquela experiência aparentemente muito bem ordenada sob uma racionalidade excludente, que faz ver que, por trás da suposta normalidade, algo está fora de lugar.

---

<sup>21</sup> Gonzalez, Lélia: Racismo e sexismo na cultura brasileira. In Lima, Márcia; Rios, Flavia (eds.) (2020): *Por um Feminismo afro latino-americano*. São Paulo: Zahar, p. 75.

Já um segundo sentido, mais intrincado, refere-se ao primado da *experiência como pré-condição da crítica*. Neste caso, a pergunta sobre de onde se fala não se refere somente à ocupação de um espaço, mas à perspectiva particular da experiência.<sup>22</sup> Nesses casos, a questão é em que medida podemos *compartilhar* experiências particulares como sofrimento, humilhação e injustiça – tanto no sentido de comunicar ou expressar, como também no de sentir junto. Chamemos este sentido de *epistêmico* – relativo, aqui, aos aspectos cognitivos e de conhecimento verificados em nossas experiências. Entendo essas duas dimensões da relação entre experiência e crítica – a política e a epistêmica – como indissociáveis. Que algumas narrativas valham como centrais, enquanto outras como periféricas, que algumas vozes falem em nome da razão, e outras, não; umas universais, outras particulares; algumas com pretensão de objetividade, outras relatos subjetivos – nada disso significa apenas um problema reflexivo de percepção de injustiça (ou seja, da capacidade de articularmos a crítica), mas sobretudo uma questão de reconhecimento de quem fala, e, como tal, é uma questão política. Concluo com a defesa de que a teoria deve incluir novas narrativas enquanto elas permitem identificar pontos cegos de noções de justiça e, com isso, ampliar o vocabulário da justiça disponível.

Por outro lado, argumento que experiências e narrativas não trazem em si os critérios da crítica. Temos aí ao menos dois sentidos distintos de dizer que a experiência não é “condição” da crítica. Um primeiro sentido indica que a crítica deve ser ligada a um conjunto privilegiado de experiências – ou seja, que a crítica depende de “afetos vividos”. Já um segundo aspecto consiste em presumir que o sujeito que faz a experiência detém também a compreensão de relações estruturalmente injustas. Enquanto o primeiro sentido refere-se à experiência como condição *necessária* para a crítica, no segundo caso ela seria uma condição *suficiente* da compreensão. Mas, de fato, é preciso haver a experiência da injustiça para dizer que de fato há injustiça? Ou, no segundo caso: se eu sinto a injustiça em primeira pessoa, isso significa dizer que há injustiça? Se muitas vezes biografias e experiências são narradas e sentidas de

---

<sup>22</sup>No seu livro *O que é lugar de fala?*, Djamila Ribeiro (2017) ressalta que o conceito de lugar de fala é muitas vezes confundido com o de representatividade. Enquanto representatividade se aproximaria do sentido político de ocupação de espaços, o lugar de fala refere-se, sobretudo, à percepção de uma posição de poder ou vulnerabilidade, ou seja, de que sempre falamos a partir de um contexto situado histórico e socialmente. Nesta acepção, por exemplo, uma mulher branca não deve ser criticada, a priori, por se solidarizar ou se engajar pela luta dos direitos da mulher negra; no entanto, esta postura deve ser acompanhada pela percepção de que o reconhecimento ou visibilidade de uma mulher branca na nossa sociedade é diferente do de uma mulher negra.

maneira turva, conflitiva e ambígua, como lidarmos com questões como: o que estes sentimentos reivindicam? O que define os critérios do que eu sinto? Ou, ainda, a partir do ponto de vista dos afetos, o que me define enquanto indivíduo?

Uma maneira simples e aparentemente tautológica de responder essas questões é afirmando que experiências subjetivas referem-se a experiências subjetivas – ou seja, tanto ninguém pode acessar de maneira imediata o que eu sinto como também essas experiências por si só tampouco oferecem critérios de crítica que extrapolem elas mesmas. Isso faz com que seja possível se referir a narrativas e afetos através de uma pluralidade e uma dinâmica menos rígidas e menos identitárias. Tal ambivalência dos afetos torna igualmente ambígua seu uso em uma teoria normativa. Mais do que isso: as formas de que dispomos para sentir e narrar nossas experiências singulares dependem de um vocabulário que me antecede enquanto sujeito e que, portanto, não é propriedade do próprio indivíduo.

Em contraposição a este modelo, entendo que devemos resgatar o potencial *social* da crítica. Nesta tradição, que em grande parte remete a Hegel – e que coloco em diálogo com Wittgenstein –, o objeto da crítica desloca-se do indivíduo para o vocabulário que o antecede: padrões, práticas e hábitos que traçam o horizonte de nossa relação com o mundo e que atravessam a constituição de nossos desejos, deslocando o enfoque de sua análise para a gramática social que perpassa desde a referência cotidiana a objetos até aspectos arraigados em práticas sociais que perpetuam relações de injustiça. É em referência a este sentido de normatividade imanente que vemos a recusa em tratar narrativas particulares como dissociadas de um vocabulário mais amplo, sem precisar escolher de forma rígida entre o pêndulo, familiar ao debate sociológico, da agência ou da estrutura.<sup>23</sup> Ao querer tensionar o peso para o lado da agência, a virada narrativa corre os mesmos riscos da opção pela liberdade negativa, colocando no indivíduo todo o peso de responsabilização individual por suas escolhas, narrativas, experiências e afetos segundo a lógica da propriedade. Contra isso, meu argumento é o de que os descompassos entre intuições ou sentimentos morais – no potencial reflexivo que emerge das diferentes formas de sermos afetados – e princípios da justiça

---

<sup>23</sup> Para uma análise sociológica sobre a relação entre afetos a partir de normas e padrões sociais, cf. Norbert Elias, *O Processo civilizatório* (2000a), os *Estabelecidos e os outsiders* (2000b); cf. ainda Robin Celikates (2009): *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus.

podem ser enfrentados a partir de um sentido de crítica direcionado não aos próprios sentimentos particulares, tampouco ao indivíduo compreendido a partir das noções de identidade e propriedade, mas aos vocabulários de articulação desses afetos.

Hegel eleva a filosofia como a capacidade de apreender racionalmente toda a realidade, passando ao lugar de intérprete não mais dos conflitos de interesses entre indivíduos, mas de uma ordem lógica do mundo, cuja tarefa filosófica é então apreendê-lo racionalmente. As consequências mais contundentes disso no plano da crítica social são as de esvaziamento da ação e das paixões diante de uma concepção metafísica da história. Mas há um outro Hegel que permanece atual diante de impasses e tendências que têm sido vistas recentemente. Um Hegel que escreve que nada de grande no mundo foi feito sem paixão (1986, p. 38), e que encontrou na experiência e nos padrões e normas imanentes às práticas sociais a possibilidade de redescrevermos nossa gramática da liberdade (1971; 1989). Esse Hegel percebeu que deveríamos deslocar o horizonte do vocabulário liberal para o que antecede o indivíduo. Não porque com isso deve-se esvaziar a subjetividade, mas porque as próprias noções de responsabilidade e liberdade individual esbarram nas contingências de um vocabulário social que faz com que igualmente as contingências das biografias sejam essas e não outras. Diante dos atuais curto-circuitos sobre os critérios da crítica – em particular, a sobre o papel das experiências subjetivas no diagnóstico de injustiças –, voltar a Hegel nos oferece a possibilidade de uma outra saída, a meu ver mais promissora porque volta a situar a crítica nos trilhos de nosso vocabulário disponível – uma genealogia de disputas semânticas e ao mesmo tempo políticas, um tipo de dinamismo que compreende normativamente a construção histórica de nossas práticas sociais.

Tal sentido de crítica dos afetos pode contribuir para uma análise de experiências subjetivas sem negligenciar a contingência e os limites de narratividade no âmbito de uma teoria social normativa. Além disso, ao me voltar para esse nível de compreensão do horizonte semântico de articulação dos afetos, tenho em vista deslocar o tema dos afetos do âmbito moral (enquanto estritamente privado ou referente a esferas afetivas primárias) para tratá-lo como um problema de justiça. Isso nos faz ver experiências e relatos como termômetros para ampliar a compreensão de como a teoria pode lidar com formas sociais de sofrimento – ou seja, sofrimentos que se referem a fatores sociais, e que, portanto, deveriam ser igualmente

enfrentados a partir de mudanças estruturais da sociedade.<sup>24</sup> Identificar e nomear formas sociais de sofrimento significa confrontá-las a partir de uma teoria normativa das instituições, explicitando suas causas implícitas, que, como mostra Judith Shklar, permitem deixar de vê-los como mero infortúnio e passar a tratá-los como questão de justiça.<sup>25</sup> Mais do que isso: processos de “desnaturalização” da injustiça emergem quando há uma ruptura no horizonte de articulação de novas expectativas normativas – ou seja, quando se tateia o fato de que as coisas podem ser diferentes do que são. A aproximação da possibilidade de concretude de um arranjo social, o tangenciamento de torná-lo efetivo se dá dentro de um vocabulário específico de possibilidades, e é apenas dentro deste vocabulário disponível – e de sua capacidade de efetivação – que o horizonte da imaginação política adquire força normativa.

Transformar o vocabulário disponível da crítica não apenas permite expandir nossas percepções sobre sofrimento e injustiça como também faz ver novas formas de efetivação da liberdade. Para ampliarmos as formas de sentir e conceituar a injustiça – seja enquanto experiências e relatos, ou ainda como eles chegam à teoria –, precisamos reterritorializar e redescrever formas de sentir e estar junto. O potencial seja de relatos como de teorias em oferecer um novo vocabulário, novas imagens, novas formas de dizer o mundo – transcender o que nos é dado empiricamente, explicitando o que está implícito em narrativas – significa, enfim, poder vislumbrar um outro vocabulário para a liberdade que permita partilhar nossos afetos e escrever nossas histórias de novas maneiras.

### **Referências bibliográficas**

ADORNO, T. W. (2005): *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. London: Verso.  
Berlin, Isaiah: Two Concepts of Liberty. In Hardy, Henry (ed.) (2002): *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press

---

<sup>24</sup> Sobre isso, escreve Celso Furtado: “Toda a minha vida tem sido marcada por essa preocupação [os problemas do ser humano “em geral”], como se me sentisse responsável pela pobreza, pelos sofrimentos decorrentes dessa pobreza, pela condição de animalidade em que vive grande parte da humanidade. [...] O que me preocupa é a deformação, a abjeção humana, provocadas pela organização social baseada na exploração econômica ou na dominação política de muitos por poucos” (2019, p. 48).

<sup>25</sup> Cf. Shklar, Judith (1990): *The faces of injustice*. London/New Haven: Yale University Press.



- BENJAMIN, Walter (1987): *Experiência e Pobreza. Magia e técnica, arte e política*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense.
- BRUNNER, Josej (2014): *Die Politik des Traumas: Gewalterfahrungen und psychisches Leid in den USA, in Deutschland und im Israel/Palästina-Konflikt*. Berlin: Suhrkamp.
- CAMPELLO, Filipe (2018): ¿Cómo diagnosticar injusticias? Sobre el problema de la 'trascendencia-inmanencia' en Nancy Fraser y Axel Honneth. *Theorein. Revista de Ciencias Sociales*. 3(3), 145-167.
- CELIKATES, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus.
- DEMMLERLING, Christoph; Landweer, Hilge (2007): *Philosophie der Gefühle: von Achtung bis Zorn*. Stuttgart [u.a.]: Metzler.
- DESCARTES, René (2015): *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martin Fontes.
- ELIAS, Nbert (2000a): *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* Oxford/Malden, MA/Carlton: Blackwell Publishing.
- \_\_\_\_\_ (2000b): *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma Pequena Comunidade*. São Paulo: Zahar.
- FORST, Rainer (2011): *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_ (2014): *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge: Polity Press
- FRANK, Robert H. (1988): *Passions within reason. The strategic role of the emotions*. New York: Norton.
- FRICKER, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- FURTADO, Celso (2019): *Diários Intermitentes: 1937-2002*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HALL, Cheryl (2005): *The Trouble With Passion: Political Theory Beyond the Reign of Reason*, London: Routledge.
- HARTMANN, Martin (2010): *Gefühle: Wie die Wissenschaften sie erklären*. Frankfurt a. M.: Campus.

- Hegel, G.W.F. (1971a): *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1971b): *Grundlinien der Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1989): *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1986): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1991): *Elements of the Philosophy of Right*, translated by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1977): *The Passions and the Interests: Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- HOGGETT, Paul; Thompson, Simon (2012): *Politics and the emotions. The affective turn in contemporary political studies*. New York: Continuum.
- HONNETH, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte: Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- GONZALEZ, Lélia: Racismo e sexismo na cultura brasileira. In Lima, Márcia; Rios, Flavia (eds.) (2020): *Por um Feminismo afro latino-americano*. São Paulo: Zahar.
- LOSURDO, Domenico (2006): *Contra-história do liberalismo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- KINGSTON, Rebecca, Ferry, Leonard (eds.) (2008): *Bringing the Passions Back In: The Emotions in Political Philosophy*. Vancouver: UBC Press.
- KRAUSE, Sharon (2008): *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton: Princeton University Press.
- MAQUIAVEL, Nicolau (2010): *O Príncipe*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- MOUFFE, Chantal (2011): *On the Political*. London/New York: Routledge.
- NUSSBAUM, Martha C. (2013): *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- REICH, Wilhelm (1988): *Psicologia de Massas do Fascismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- PRINZ, Jesse (2008): *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.

RAWLS, John (1999): *A Theory of Justice (Revised Edition)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

RIBEIRO, Djamila (2017): *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento.

RORTY, Amélie (ed.) (1980): *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press.

RUDA, Frank (2011): *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*. Konstanz: Konstanz University Press.

SCHMITT, Carl (1940): *Positionen und Begriffe*. Berlin: Duncker & Humblot.

SHKLAR, Judith (1990): *The faces of injustice*. London/New Haven: Yale University Press.

SMITH, Adam (2004): *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.

SOLOMON, Robert C. (2003): *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*. Oxford / New York: Oxford University Press.

SOUSA, Ronald de (1987): *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA: The MIT Press.

SOUZA, Nelsa Santos (1983): *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

TAYLOR, Charles (2001): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

WALZER, Michael (2006): *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, New Haven: Yale University Press.

**LA DIALECTIQUE ET LA FORCE DE LA SUBTILITÉ :  
RUY FAUSTO AU-DELÀ DE L'HUMANISME ET DE L'ANTI-HUMANISME<sup>1</sup>**

Leonardo DA HORA<sup>2</sup>

**Résumé**

Pourquoi le thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme est-il présent du début à la fin de l'œuvre du philosophe brésilien Ruy Fausto ? L'objectif de cet article est d'analyser cette thématique dans différents écrits de l'auteur, afin d'en comprendre la pertinence. Cependant, il est impossible de le faire sans approcher au moins une partie de l'immense variété de problèmes que Fausto a abordés tout au long de son parcours, dans les domaines de la logique, de la philosophie de l'histoire, de l'ontologie, de l'anthropologie philosophique, de l'éthique et de la politique. Il s'agit, en fin de compte, de l'expression la plus pure de la dialectique en tant que trame de la pensée critique, qui pousse au maximum la complexité et la subtilité et démantèle, une à une, les positions unilatérales les plus diverses. Ainsi, c'est le champ même de la critique dialectique qui va s'étendre au-delà de la critique marxiste du capitalisme.

**Mots-clés :** Ruy Fausto ; dialectique ; humanisme ; anti-humanisme ; critique

**Resumo**

Por que o tema do humanismo e do anti-humanismo é tão presente na obra do filósofo brasileiro Ruy Fausto, acompanhando do início ao fim o seu percurso intelectual? O objetivo deste artigo é o de analisar tal temática em diversos escritos do autor, com vistas a compreender tamanha relevância. No entanto, mostra-se inviável fazer isso sem abordar ao menos uma parte da enorme variedade de problemas que Fausto discutiu ao longo de seu trabalho, nos campos da lógica, filosofia da história, ontologia, antropologia filosófica, ética e política. Ao fim e ao cabo, o que se descortina é a mais pura expressão da dialética enquanto trama do pensamento crítico que leva a complexidade e a sutileza ao máximo e desmonta, uma a uma, as mais diversas unilateralidades. Com isso, é o próprio campo da crítica dialética que se expandirá para além da crítica marxista do capitalismo.

**Palavras-chave:** Ruy Fausto; dialética; humanismo; anti-humanismo; crítica

---

<sup>1</sup> Cet article est la version en langue française, revue et légèrement remaniée, d'une publication initialement parue en portugais *Dialética e a força da sutileza: Ruy Fausto para além do humanismo e do anti-humanismo* (Cf. Hora, 2021).

<sup>2</sup> Leonardo da Hora est docteur en philosophie par l'Université Paris-Nanterre et est actuellement professeur de philosophie à l'Université Fédérale de Bahia (Brésil).

## 1. Introduction

La critique du projet théorique de Ruy Fausto par le philosophe brésilien Bento Prado Jr. est emblématique. À la fin d'un compte-rendu sur le deuxième volume de *Marx : Logique et politique*, il affirme: « Mon soupçon - avec les réserves de mon ignorance dans le domaine où Ruy Fausto est un maître — est que son travail est similaire à celui de Skinner, dans *Science and Human Behavior*, lorsque celui-ci traduit le contenu de la sociologie et de l'économie dans le langage de la théorie opérante. Il s'agit seulement d'un *translation trick* » (Prado Jr., 2020 [1987], sans pagination)<sup>3</sup>. Comme le souligne encore Prado Jr, si cette perspective se maintient, l'entreprise de Fausto serait menacée de stérilité, un simple « tour de traduction » dans un langage dialectique qui ne constitue rien d'autre que lui-même. Ainsi, l'articulation visée par la dialectique hégélienne elle-même entre logique et ontologie ne serait qu'une illusion .

Fausto, cependant, n'a eu de cesse de miser sur le caractère effectif de la logique dialectique en tant que discours qui à la fois présente et critique des objets et des phénomènes qui ne sont pas rigoureusement cernés par la logique formelle (ou par « la pensée de l'entendement »). Pour Fausto, certains objets — comme l'histoire, le capitalisme ou la politique elle-même — ne sont pas *entièrement* compréhensibles par une logique de la finitude, des positions fixes, « claires » et unilatérales. Dans ce cas, c'est l'objet lui-même (en soi complexe et « contradictoire ») qui exige une logique dialectique, rendant possible « un travail conceptuel logico-ontologique semblable à celui d'Aristote, lorsqu'il engendra des catégories telles que la puissance et l'acte pour rendre le mouvement pensable » (idem, sans pagination). C'est ce va-et-vient constant entre les mots et les choses qui sous-tend la prolifération de tout un système conceptuel, comme par exemple la présupposition et la position, l'identité et le renversement, la possibilité et la négation, qui fait de l'opérateur dialectique quelque chose de plus qu'une astuce de traduction. Ce réseau conceptuel est présenté comme un arrière-plan indispensable pour comprendre le sens de la dialectique, c'est-à-dire la thèse selon laquelle la raison peut et doit accueillir la contradiction et le non-unilatéralisme si elle veut présenter adéquatement une certaine expérience du monde.

La plupart des lecteurs de Fausto souligne la fécondité de son travail sur la dialectique lorsqu'il s'agit de la critique de l'économie politique dans l'œuvre de maturité de Marx<sup>4</sup>. C'est en tant que théorie

---

<sup>3</sup> Toutes les citations en portugais dans cet article ont été traduites par moi-même.

<sup>4</sup> Les auteurs français Pierre Dardot et Christian Laval, dans un livre consacré à une étude systématique de l'œuvre de Marx, ont assez récemment souligné le caractère rare et novateur de l'interprétation de Fausto du *Capital*: « Comme Ruy

critique du capitalisme que la dialectique démontrerait le plus clairement sa valeur. Cependant, sans nier les mérites de cette voie, le but de cet article est de tenter d'élargir le champ dans lequel Fausto a investi la dialectique à partir et au-delà de Marx et du marxisme. Je voudrais surtout montrer comment, en traitant un thème comme celui de l'humanisme et de l'anti-humanisme, qui traverse son œuvre de part en part, il y a une ouverture privilégiée pour suivre la richesse d'une partie de la grande variété des problèmes que Fausto a discutés dans les domaines de la logique, de la philosophie de l'histoire, de l'ontologie, de l'anthropologie philosophique, de l'éthique et de la politique. En fin de compte, ce qui est dévoilé est l'expression la plus fine de la dialectique comme trame de la pensée qui pousse au maximum la complexité et la subtilité et démantèle, une à une, les unilatéralités les plus diverses. Avec cela, c'est le champ même de la critique dialectique qui va s'étendre au-delà de la critique marxiste du capitalisme.

Cet article est divisé en trois parties. Dans la première, je montre la genèse du thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme dans le projet de Fausto, à partir de sa lecture de Marx. Ensuite, j'essaie de délimiter, à partir de ce thème, la signification du discours dialectique dans son œuvre. Enfin, j'aborde la période la plus récente de l'approche de ce thème dans les écrits de notre auteur, où il cherche à construire une pensée de matrice *post-marxiste*.

## **2. La genèse d'un projet : humanisme, anti-humanisme et les fondements de la politique marxiste**

Le thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme apparaît à plusieurs reprises dans l'œuvre de Ruy Fausto. Il est présent au début de sa trajectoire intellectuelle, dans le premier volume de *Marx : logique et politique*, spécifiquement dans la première partie, notamment dans le chapitre « Dialectique marxiste, humanisme, anti-humanisme ». On le retrouve cependant dès l'introduction même de ce livre, à l'origine par ailleurs des investigations qui ont abouti à *Sentido da dialética*, titre que Fausto a de surcroît finalement choisi pour la nouvelle édition brésilienne de 2015 (initialement publié en 1983 en portugais et en 1986 en français) et son projet plus général<sup>5</sup>. En effet, dans cette introduction, Fausto explicite son point de départ et le relie directement au thème de l'humanisme :

---

Fausto dans le champ de la philosophie, Bernard Chavance est, dans le champ de l'économie, l'un des rares à avoir compris l'importance centrale de la dialectique du poser et du présupposer pour l'intelligence de la méthode d'exposition du *Capital* » (Dardot & Laval, 2012, p. 770).

<sup>5</sup> En effet, l'édition originale portait déjà le sous-titre de *Recherches pour une reconstitution du sens de la dialectique*. Fausto a choisi de le raccourcir et de le mettre comme titre de la nouvelle édition brésilienne de 2015.

Le point de départ de nos recherches a été le problème à l'ordre du jour au début des années 1960, des rapports entre marxisme et morale, et des fondements de la politique marxiste. *Cette problématique du rapport marxisme /humanisme* — développée dans le cadre d'une analyse de la pensée du jeune Marx — s'est prolongée dans celle du rapport marxisme/historicisme (Fausto, 1986, p. 20-1. Nous soulignons.).

Il est important de délimiter le contexte de l'émergence de cette problématique. Il s'agit ici, si l'on se limite aux débats internes à la France, où Fausto habitait depuis les années 1970, de la querelle impliquant certains des plus grands intellectuels du Parti Communiste Français, comme Roger Garaudy et Louis Althusser. La critique althussérienne de l'humanisme marxiste est bien connue, ainsi que sa proposition d'une coupure épistémologique dans l'œuvre de Marx, lequel aurait, dans sa maturité, abandonné tout référentiel humaniste.

L'articulation entre morale et humanisme est proposée par Althusser lui-même — et Fausto semble hériter des termes de ce débat. Dans la préface « Aux lecteurs », destinée aux éditions étrangères de *Pour Marx* (1965), Althusser précise que la critique du dogmatisme stalinien a été vécue par les intellectuels communistes comme une « libération », qui a donné lieu à une réaction idéologique de tendance « libérale-morale » qui a redécouvert spontanément les vieux thèmes philosophiques de la liberté », de « l'être humain », de la « personne humaine » et de « l'aliénation », présents dans une certaine mesure chez le « jeune Marx » ( Althusser, 2005, p. 260).

Cependant, selon Althusser, en rompant avec l'humanisme philosophique de sa jeunesse, Marx fonde une théorie de l'histoire et des sociétés basée sur des concepts nouveaux, tels que « formation sociale », « rapports de production » et « superstructure ». C'est pourquoi Althusser (2005, p. 236) affirme même qu'on peut parler, en termes strictement conceptuels, d'un *anti-humanisme* théorique et politique chez Marx. Cet anti-humanisme était la condition absolue de possibilité d'une connaissance du monde humain lui-même et de sa transformation révolutionnaire.

Au point de départ du projet intellectuel de Fausto, nous trouvons une réponse originale à ce contexte théorique et politique français et international, au sein duquel la dispute entre humanisme et anti-humanisme a acquis une pertinence pour le marxisme. Fausto se rend toutefois compte que, contrairement à ce qu'affirme Althusser, les positions humanistes et anti-humanistes ne correspondent pas à la position de Marx lui-même :

Le point de départ premier de nos recherches a été l'observation que le marxisme, tout en se refusant de fonder la pratique (puisque la fondation représenterait une chute dans l'éthique) n'était pourtant pas étranger à l'idée de l'homme. Plus précisément, le point de départ était l'idée que, si l'homme était implicite, il y *avait pourtant une très grande différence entre (l'homme) implicite et (l'homme) explicite*. Donc que le marxisme ni ne se fondait sur l'homme ni ne refusait l'homme (et que l'homme était à l'horizon). Pourtant nous exprimions encore ce mouvement par des concepts pré-dialectiques : horizon, thématization, etc. (Fausto, 1986, p. 21).

Ce passage montre très clairement comment ce qui a motivé tout le projet intellectuel de Fausto, défini depuis lors comme un projet de « reconstitution du sens de la dialectique », reposait sur la perception claire selon laquelle la position de Marx quant à l'idée de « l'homme » était « complexe », dans le sens où elle ne se réduisait ni à une position humaniste ni à une position anti-humaniste. Quand bien même le flirt avec des concepts issus de la phénoménologie tels que l'horizon ou la thématization, qui apparaîtra dans un texte de jeunesse tel que « Sur le destin de l'anthropologie dans l'œuvre de maturité de Marx »<sup>6</sup>, serait plus tard remplacé par un usage de plus en plus sophistiqué de figures et de concepts dialectiques, le point de départ était le caractère non simpliste et non unilatéral de l'approche de Marx concernant l'humanisme. L'utilisation de concepts dialectiques visait précisément à rendre compte logiquement d'affirmations telles que: « Le marxisme ni ne se fondait sur l'homme ni ne refusait l'homme ». Comment faire face à cette énigme logico-ontologique, qu'Althusser ne pouvait pas comprendre, selon laquelle « il y avait (...) une très grande différence entre (l'homme) implicite et (l'homme) explicite » ? En effet, nous avons ici l'idée bizarre à première vue, que l'*expression* d'un contenu modifie, en un certain sens, le contenu sémantique de ce contenu et, par là, ses conséquences. Tout se passe comme si la *position de la* détermination — c'est-à-dire le fait de l'exprimer — produisait des « effets » sur sa valeur de vérité (Cf. Fausto, 2015, p. 15).

Selon Fausto, la dialectique hégélienne, qui est par excellence un discours critique envers les positions dogmatiques et unilatérales, s'est avérée la seule capable de dépasser les interprétations dominantes dans le débat sur les rapports entre marxisme et humanisme. Dans la nouvelle introduction au premier volume de *Marx : Logique et Politique*, Fausto explique encore plus clairement comment la dialectique est apparue dans sa trajectoire intellectuelle comme la seule ressource possible pour sortir de ce qu'il considérait comme une *antinomie* au cœur de la politique marxiste. Rendant justice au titre du livre, la dialectique était la seule *logique* capable de penser rigoureusement, dans toute sa complexité, la *politique marxiste*. L'antinomie consistait en ceci : d'une part, la lutte politique marxiste

---

<sup>6</sup> Ce texte a été inclus comme premier appendice dans les premières éditions (française et brésilienne) de *Marx : logique et politique* ; et comme deuxième appendice dans la nouvelle édition brésilienne de 2015.



a pour horizon l'établissement d'une société égalitaire et libre, c'est-à-dire une société guidée par certaines valeurs éthiques. D'autre part, cette politique ne peut pas simplement se subordonner à une telle éthique, puisqu'il s'agit d'une politique révolutionnaire et (contre)violente (cf. Fausto, 2015, p. 14). Si la logique traditionnelle n'offrait aucune issue à une telle antinomie, la dialectique ne pouvait offrir qu'une « issue logiquement scandaleuse », à savoir que le fondement éthique était et n'était pas présent. Contradiction ? Oui, mais nous verrons qu'il s'agit d'une contradiction particulière, d'une contradiction dialectique.

Fausto approfondit cet argument dans le premier chapitre de *Marx: logique et politique*. Pour ce faire, il part de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et tente d'établir une analogie entre la situation de l'esprit dans cette œuvre et la situation de l'homme ou de l'être humain chez Marx. Il cherche ainsi à montrer que, si Althusser critique les lectures humanistes de Marx pour leur incapacité à rendre compte de la richesse de la théorie de l'histoire du philosophe allemand, il ne comprend pour autant pas qu'il y a une place pour l'être humain dans le schéma de totalisation historique pensé par Marx, de sorte que ce dernier ne peut aucunement être considéré comme un « anti-humaniste ». Néanmoins, cette place n'est pas celle d'un fondement, d'une signification *posée*, comme le proposent les humanistes et comme le critique Althusser; en fait, sur ce point, autant la lecture humaniste que l'interprétation anti-humaniste s'accordent à dire qu'être un fondement dans le cadre d'une anthropologie philosophique est la seule place possible pour l'être humain. Et c'est précisément ce présupposé qui sera mis en question par Fausto à l'aide de l'analogie avec la *Phénoménologie*, lorsqu'il affirme que « tout comme dans le 'schéma' marxiste de l'histoire, l'homme ne vient qu'à la fin de ce que Marx nomme la 'préhistoire de la société humaine', — l'esprit ne se présente *en tant qu'esprit* qu'à la fin de la *Phénoménologie* » (Fausto, 1986, p. 23-4).

Il s'agit cependant d'une absence qui est en même temps une présence, ou une présence-absence. C'est ici qu'apparaît une figure qui marquera la dialectique de Fausto : *la distinction entre présupposition et position*. En paraphrasant notre auteur, pour la conscience philosophique, l'esprit est « là » (et cela distingue la perspective de la conscience philosophique de la perspective de la conscience ordinaire), mais l'esprit n'est « là » que comme présupposé. En effet, la *phénoménologie* n'est pas une histoire philosophique de l'esprit, mais une histoire philosophique de la *constitution de l'esprit* — une *préhistoire de l'esprit*, et à cause de cela, l'esprit *ne sera posé qu'à la fin du processus*. Cela signifie deux choses : 1) l'esprit n'est pas *exprimable* tant que la fin du processus n'est pas atteinte ; 2) jusque-là, seuls les *prédicats de l'esprit* sont exprimables :

Mais au niveau de la préhistoire d'un être ( et ceci est le cœur du problème) les prédicats de cet être ne sont pas ses *déterminations* (au moins au sens courant) — surtout ne sont pas *ses* déterminations — parce qu'à un tel niveau, il est encore absent en tant que sujet. En disant l'esprit par les prédicats de l'esprit, je ne dis pas l'esprit (par ses déterminations) ou plutôt *je le dis mais en disant son autre*. Ou, en d'autres termes, au niveau de sa préhistoire, les déterminations de l'esprit comme de n'importe quel objet sont des *négations* (idem, p. 25).

Être absent en tant que sujet signifie que le sujet n'est pas exprimé par ses prédicats, par ses déterminations. C'est ce que signifie être présupposé : un fondement ou un sujet qui est *nié* par ses prédicats. Il n'y a pas, dans ce cas, de relation d'inhérence entre le sujet et l'objet, mais plutôt une relation de passage et de négation du sujet par le prédicat. Nous avons donc ici un bel exemple de ce que Fausto, à la suite de Hegel, appellera le *jugement de réflexion*, c'est-à-dire le mouvement de réflexion du sujet dans le prédicat. Un tel jugement, il convient de le souligner, n'exprime nullement une négation ordinaire, une simple disparition du sujet dans le prédicat, mais une *Aufhebung*, une négation qui est aussi conservation du sujet en tant que sujet *présupposé*.

Ainsi, l'histoire chez Marx peut être pensée comme un processus de constitution de l'être humain-sujet. Cela signifie que, tant qu'il n'a pas atteint le niveau d'une société post-capitaliste émancipée, l'être humain *n'est pas*, ou plutôt, il est, mais en tant que signification muette et *non posée* :

L'homme, tout comme l'esprit dans la *Phénoménologie*, ne peut pas être *dit* au niveau de sa préhistoire. En effet, si pour Marx l'homme ne sera constitué qu'avec le socialisme, qu'est-ce que l'homme avant le socialisme ? (...) Il faudrait répondre : l'homme est ... l'ouvrier, l'homme est ... le capitaliste, ou encore, en pensant à d'autres moments de l'histoire, l'homme est ... le citoyen romain, l'homme est ... le seigneur féodal, etc. Dans un sens, on le voit, on peut dire ce qu'est l'homme, avant la fin de la « préhistoire », mais toute « définition » de l'homme n'est alors possible que si on dit *autre chose* que l'homme (...) L'ouvrier, le capitaliste, le seigneur féodal, le citoyen romain etc., ne sont que tant que et parce que le sujet — l'homme n'est pas ; ils ne seront plus quand « leur » sujet viendra à l'être (Fausto, 1986, p. 27-8).

Ainsi, étant donné que dans sa « préhistoire », l'être humain a une configuration limitée et unilatérale, il n'est pas « posé », de manière intégrale, en tant que sujet. En conservant la terminologie hégélienne mobilisée par Fausto, nous pourrions dire que, dans toutes ses configurations spécifiques, qu'il s'agisse du capitaliste ou de l'ouvrier, du citoyen romain ou du seigneur féodal, nous avons une détermination unilatérale et particulière qui, pour cette raison même, nie l'être humain en tant qu'un *universel purement abstrait*. Ce n'est que dans le communisme que l'être humain serait effectivement un *universel concret*, un vrai sujet qui ne serait pas nié par ses différents prédicats. Comme le dit Fausto (1986), « en supposant la fin de la division du travail, toutes ces déterminations de l'homme

devraient, à la limite, être attribuables à chaque homme, tout comme toutes les déterminations du capital — l'argent et la marchandise conviennent à chaque capital : l'homme remplacerait le capital en tant qu'universel concret' » (p. 30).

Rappeler ici la fameuse citation de *L'idéologie allemande*, qui explicite le contraste entre la société communiste et les autres, en ce qui concerne le contrôle conscient et collectif de la production sociale, ainsi que l'autonomie individuelle, est incontournable. Dans le communisme, l'être humain n'est pas épuisé ou dominé par un quelconque prédicat ou particularité qui lui est attribué, puisque je peux me consacrer à un type d'activité « sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique » (Marx & Engels, 1968, p. 63). Ainsi, ces déterminations ne deviennent que des « moments » de l'être humain, désormais véritable sujet, puisque la société lui accorde « la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, *selon mon bon plaisir* » (idem, ibidem).

Mais si cet être humain « intégral » et « autonome » se trouve à la pointe du schéma historique de Marx comme étant à la fois la consommation et l'établissement de l'histoire, pourquoi ne pas donner raison aux lectures humanistes de Marx contre l'anti-humanisme althussérien ? À ce stade, nous devons discuter de la question des moyens et des fins et, finalement, du rôle de la violence dans ce processus. Pour ce faire, à côté du couple *position/présupposition* (*Setzung/Voraussetzung*), il nous faudra présenter une autre notion clé de la dialectique selon Ruy Fausto, à savoir celle de *renversement* (*Umschlag*).

Comme nous l'avons vu, le point de départ de Fausto est une antinomie dans les fondements politiques marxistes. Nous allons maintenant aborder plus en détail le sens de cette antinomie et la raison pour laquelle la politique révolutionnaire ne peut être subordonnée à l'éthique (qui devient finalement synonyme d'humanisme) :

L'humanisme — en entendant par humanisme la philosophie ou la politique qui *pose* l'homme, ce qui veut dire, pour que la définition soit rigoureuse, celle qui non seulement vise des buts « humains » mais qui également n'accepte que des moyens « humains » (qui refuse la violence) — l'humanisme *est* en fait un anti-humanisme (*l'humanisme se renverse en anti-humanisme*). Parce que poser l'homme, c'est-à-dire postuler une pratique « humaine » (non-violence, etc.) dans un univers inhumain (le capitalisme et en général celui de tout le pré-capitalisme), revient à accepter — à se faire complice de — *cet univers inhumain*.. L'humanisme est donc à rejeter (Fausto, 1986, p. 31).

Le renversement a ici le sens d'une chose qui devient son contraire et donc se renie elle-même. L'humanisme, dans la mesure où il refuse tout type de violence, finit par devenir impuissant et

complice face à l'inhumanité de la société capitaliste et, dans cette mesure, il passe ou se renverse en son contraire, l'anti-humanisme. C'est en ce sens que, du point de vue de Marx, la politique ne peut pas être directement subordonnée à l'éthique. Cependant, ceux qui pensent que l'anti-humanisme est une alternative se trompent :

C'est que si l'humanisme, en posant l'homme, se renverse en anti-humanisme, l'anti-humanisme — qu'il faudrait définir comme la philosophie ou la politique qui veut se passer de *toute* référence à l'homme (au niveau des moyens comme au niveau des fins) — l'anti-humanisme ne peut que nous enfermer dans la violence et dans l'inhumain (...) Ainsi, si conformément aux principes de la logique de l'entendement, on était obligé de choisir entre l'humanisme et l'anti-humanisme on resterait, respectivement, entre le renversement (c'est-à-dire la contradiction : la non-violence *est* violence, l'humain *est* l'inhumain), et une sorte de « tautologie » (l'inhumain n'est que l'inhumain, la violence n'est que violence) (idem, p. 31-2).

Nous voyons donc que l'anti-humanisme théorique, qui se déploie dans un anti-humanisme politique, n'est pas une alternative possible, car il écarte toute référence à l'humain et, de ce fait, perd les critères éthiques et normatifs nécessaires pour qualifier et délimiter ce qu'est la violence révolutionnaire en tant que moyen pour une fin qui n'est pas en soi violente et inhumaine. Le but marxiste classique est de mettre fin par la contre-violence à un monde qui est en soi déjà violent. Le critère normatif et la référence à l'humain doivent exister comme quelque chose de présupposé, de présent et de non présent à la fois (c'est-à-dire comme une signification niée ou « supprimée » en termes dialectiques). Voilà la solution « logiquement scandaleuse », proposée par la dialectique, nous permettant d'échapper à ce dilemme entre renversement et tautologie :

*La politique marxiste ne doit être définie ni comme humanisme, ni comme un anti-humanisme (ni non plus comme un a-humanisme) : elle doit être définie comme relevant de la suppression (Aufhebung), de la négation (au sens dialectique) de l'humanisme. Nier dialectiquement l'humanisme veut dire non pas chasser l'homme (l'« humain », la non-violence) au sens absolu, comme le fait la négation vulgaire anti-humaniste, mais nier la position de l'homme (c'est-à-dire le nier en le conservant : le chasser de l'expression) (...) Ainsi, on nie l'homme (la non-violence, etc.) pour qu'il ne se nie pas lui-même (...) On assume la négation (dialectique), pour éviter de subir la négation (vulgaire). (Fausto, 1986, p. 32)*

Selon la lecture ingénieuse proposée par Fausto, ce n'est que de cette manière que la politique marxiste peut exprimer rigoureusement la relation contradictoire entre les moyens violents et les finalités éthiques. C'est-à-dire que la logique qui nous permet de penser et d'exprimer correctement la politique (marxiste) ne se trouve que dans le discours dialectique. Nous avons ici le sens profond non seulement du titre *Marx : logique et politique*, mais aussi le sens du projet dialectique de Fausto : penser la politique — au sens large, qui comprend l'être humain, l'éthique, la société et l'histoire à la lumière

d'une orientation vers l'émancipation — d'une manière logiquement rigoureuse, autrement dit complexe et nuancée, sans tomber dans des positions unilatérales, extrêmes et contradictoires (au sens vulgaire). Une telle compréhension pourrait nous emmener « sur la voie de présenter rigoureusement la pensée dialectique comme celle qui 'supprime' ces extrêmes pour échapper au renversement » (idem, p. 96).

### 3. Position et présupposition : le sens de la dialectique chez Fausto

Il est clair que le sens du projet auquel il est fait allusion ci-dessus concerne la dialectique au sens large, et pas seulement le problème « humanisme/anti-humanisme ». En effet, ce que nous venons de voir était un exemple de ce qui oppose, en général, la dialectique aux alternatives offertes par l'entendement. Soucieux de marquer le caractère non unilatéral de la dialectique (critique) par rapport à l'entendement, Fausto cite assez constamment un extrait de Hegel qu'il avait originairement tiré d'un livre de Gérard Lebrun :

À supposer que les objections qu'on adresse au savoir spéculatif méritent le nom d'objections (...) elles sont directement contenues et traitées à l'intérieur du Système. Les objections, si elles sont réellement liées à la chose contre laquelle on les dirige, sont des *déterminations unilatérales* qui, d'une part, sont produites (...) par la falsification du fait spéculatif dont on fait un grief contre celui-ci, et qui, d'autre part, se dressent comme des affirmations contre ce fait. *Ces déterminations unilatérales, dans la mesure où elles sont liées à la chose, sont des moments de son Concept*; elles sont donc advenues, lors de l'exposition de celui-ci, à leur place momentanée, et la dialectique immanente du Concept doit montrer leur négation. (Hegel, 1968, p.304- 305 *apud* Lebrun, 1972, p. 221, je souligne)<sup>7</sup>.

Dans le chapitre de *Marx: logique et politique* consacré au thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme, Fausto introduit une section pour parler du discours dialectique « en général ». La dialectique y apparaît déjà comme le discours qui « supprime » (au sens de la négation déterminée) l'acte de fondation, c'est-à-dire le fondement premier — cette machine de guerre de la philosophie classique qui, selon l'idéal cartésien, devrait assurer un maximum de rigueur et de *clarté* au discours. Or, à travers la thématique de l'humanisme, nous avons vu que la position ou la fondation d'un principe peut conduire, en réalité, au résultat inverse ; là où il ne peut y avoir de sujet fondateur (dans l'univers d'une préhistoire), s'il y a fondation, le discours se renverse en son contraire, ou, plus généralement, est amené à s'éloigner de son objet. Il ne s'agit pas tant de nier l'idée de fondation elle-

---

<sup>7</sup> Cette citation de Hegel, avec la référence à Lebrun, apparaît en épigraphe chez Fausto, 2013.

même, mais plutôt de critiquer l'idée d'une fondation première unilatérale et, en un certain sens, dogmatique. C'est dans cette perspective que Fausto joue avec l'opposition clarté-obscure d'une manière très suggestive :

Et si fonder est clarifier, dans la mesure où *fonder* est *clarifier*, cela veut dire en même temps — si on veut conserver l'opposition clarté/obscurité, mais l'infléchissant dans le sens de la dialectique — que le maximum de clarté *est en fait* obscurcissement. En effet, d'après ce que nous avons dit, il ressort qu'un discours n'est clair (pour la dialectique) que s'il est couvert de certaines « zones d'ombre ». *Seuls les discours dont les fondements premiers sont en quelque sorte « obscurs » (c'est-à-dire frappés de négation) sont des discours effectivement clairs (au sens dialectique).* (Fausto, 1986, p. 35)

Dans d'autres écrits, Fausto a insisté sur ce jeu de la lumière et de l'obscurité et sur la thèse selon laquelle l'une des caractéristiques centrales de la dialectique est l'idée d'un espace de significations dans lequel existent des « zones d'ombre ». Fausto va approfondir et développer cette intuition en montrant que, loin de représenter la limite négative des significations, les zones d'ombre leur sont essentielles. Sans eux, le discours ne signifie plus ce qu'il signifie. Si cette idée d'un halo obscur n'est pas introduite, toute tentative de présentation rigoureuse de la dialectique échoue nécessairement ; c'est en ce sens qu'il désigne la dialectique comme étant, en un sens, une *phénoménologie de l'obscurité*. Ainsi, la dialectique apparaît comme un discours capable de rendre compte de ce que nous pourrions appeler une profondeur et une complexité ontologiques propres à certains phénomènes, en eux-mêmes « obscurs », qui, dans le processus historique, apparaissent comme *objectivement* possibles. La discussion du thème de l'humanisme nous ramène à la discussion de Fausto sur la notion de possibilité historique objective. Nous reviendrons sur ce point.

Pour l'instant, notons qu'à travers cette distinction entre un halo de significations obscures et le noyau de significations claires, nous sommes renvoyés, en langage dialectique, à la différence entre l'univers des significations présumées et l'univers des significations posées. Il ne s'agit cependant pas seulement d'élaborer cette différence, mais surtout de montrer la jonction de l'obscur et du clair, du présumé et du posé, du non-dit et du dit. Après tout, comment est-il possible qu'il y ait quelque chose d'objectivement présumé dans la (pré)histoire, comme nous l'avons vu dans la première partie de cet article avec la notion d'« être humain » (mais qui s'applique également à des notions telles que la liberté, la propriété et la richesse) ?

Pour Fausto, si l'on pense en termes logico-ontologiques, la dialectique offrirait précisément une *logique* discursive qui rendrait compte d'un objet en soi *ontologiquement* complexe, doté de niveaux ou de nuances distinctes de clarté/obscurité :

En reprenant la doctrine de la puissance et de l'acte, la présupposition et la position apparaissent non seulement comme appartenant à l'univers des significations considéré comme univers subjectif, mais aussi comme habitant un univers objectif. La possibilité qui introduit la notion de puissance est la possibilité objective. Il y a des présupposés objectifs (...) L'objet qui est ainsi dessiné n'est pas un objet de pure actualité. La notion de présupposition introduit un univers où il n'y a pas seulement « ce qui est le cas », où il y a plus que « ce qui est le cas », même si par cette expression on entend aussi bien l'existant que le non existant. Le monde contient également l'existant-non-existant (Fausto, 1987, p. 154-6).

Ainsi, dans le monde, il n'y a pas que des réalités complètes (ou ce qui est en acte). Il y a des objets obscurs, *possibles*, qui, étant eux-mêmes obscurs, ne peuvent être visés que « obscurément ». Or, « viser obscurément l'objet obscur signifie viser clairement l'objet obscur » (idem, p. 156). Mais que signifie exactement un domaine objectif d'obscurité ?

Il s'agit d'introduire l'idée qu'un objet non posé, bien que pleinement déterminé (c'est-à-dire entièrement déterminé mais sans position), est différent du « même » objet posé (ou en acte). Si la distinction entre présupposition et position reprend la différence puissance/acte, une voie s'ouvre immédiatement. Dans le cadre d'une théorie de l'histoire, il s'agit de penser comme *objectivement* présupposées les choses qui *existent comme* des déterminations *possibles*.

Au-delà de la question de l'être humain, il est possible de penser ici à d'autres exemples . Dans le chapitre « Présupposition et position: dialectique et significations obscures » du deuxième tome de *Marx: logique et politique* (paru en portugais), Fausto, lorsqu'il parle de la valeur et de l'État comme possédant des statuts *ontologiquement* similaires à un certain moment de l'histoire, opère un rapprochement intéressant entre Marx et Pierre Clastres :

Comme on le voit, la notion de chose objectivement possible ne s'applique pas seulement à la valeur. Là où il n'y a pas d'État, mais où la possibilité objective de l'émergence de l'État existe déjà (...), l'État est et n'est pas. Il existe comme détermination non posée ou comme objet présupposé et, dans le langage que nous utilisons ici, comme signification obscure. Le statut de l'État est, dans ce cas, similaire au statut de la valeur avant le capitalisme. Il n'existe pas dans le même sens que la valeur n'existait pas dans l'Antiquité : ses déterminations sont « là » mais ne sont pas posées (Fausto, 1987, p. 175).

Prenant ainsi la défense de Clastres contre certaines critiques qui lui ont été adressées, selon lesquelles l'anthropologue français présente les sociétés « primitives » comme luttant contre un objet inexistant (l'État), Fausto montre que l'État est et n'est pas, et la logique dialectique reflète ce statut ontologique. On voit donc qu'il y a ici une exigence de considérer, en même temps, les deux registres, celui du discours présupposé et celui du discours posé, dans la présentation de l'histoire (cf. Fausto, 2002, p. 190).

Pour Fausto, l'importance de cette forme dialectique de présentation de l'histoire est essentielle pour une *théorie critique*. A la limite, on pourrait dire que, pour notre auteur, le sens général de la dialectique n'est pas seulement la présentation à la fois rigoureuse et adéquate d'un objet en soi contradictoire et complexe, mais c'est surtout une présentation *critique* de cet objet.

D'un côté, la dialectique apparaît comme une *critique de l'idéologie*. C'est-à-dire que « le partage qu'on a fait jusqu'ici entre la dialectique et les discours de l'entendement est aussi un partage *entre une pensée non idéologique et une pensée idéologique* » (Fausto, 1986, p. 67). En effet, l'idéologie du capitalisme est construite avec des notions telles que « l'homme », « la liberté », « la richesse » et « la propriété ». En revanche, si l'entendement est idéologique, c'est parce qu'il ne fait pas la distinction entre présupposition et position ; il ne comprend pas, au niveau du jugement, qu'un prédicat puisse devenir sujet ; ni, au niveau de la réalité, que nous avons deux niveaux qui s'articulent mais ne se confondent pas.

Ainsi, pour en rester au thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme, dans le premier cas, l'être humain doit être pleinement présent ou « posé », et de ce fait, l'humanisme fait de l'humain un fondement à un moment où il ne peut l'être, puisque sa figure est, pour ainsi dire, « mutilée » par les limites d'une société dans laquelle l'autonomie n'est pas possible. Par conséquent, en fondant son discours sur l'humain « actuel », l'humanisme finit par sanctionner et fixer cette figure limitée de l'humain. Ou bien, pour le dire autrement, en transformant un horizon ou une norme présupposés en un fondement posé, l'humanisme devient une proie facile pour le discours de l'effectivité et se voit coller l'étiquette d'idéalisme impuissant ou de ce qu'on appelle aujourd'hui de « normativisme vide », car il affirme l'humain ou la liberté comme fondements normatifs, tout en étant incapable d'éviter les processus de renversement de la liberté en non-liberté, ou de l'humain en inhumain. L'humain ou la liberté comme présupposé est quelque chose « à venir » ; mais qui, en même temps, dans une certaine mesure, est déjà là.

D'autre côté, si l'humanisme transforme le présupposé en fondement, l'anti-humanisme, quant à lui, en éliminant simplement les présupposés, finit par embrasser les déterminations posées comme quelque chose d'absolu. Il n'y a plus en effet d'horizon utopique ni de critères normatifs pour concevoir un processus d'apprentissage et de progrès social ; tout devient tellement arbitraire qu'il finit par être naturalisé. Le sujet est totalement absorbé par le prédicat.

Dans les deux cas, nous nous rendons compte que l'élimination de ce que nous pouvons nommer — en risquant ici des mots que Fausto lui-même n'utilise pas — la présentation dialectique d'une «



ontologie de la présence complexe », non linéaire, ouverte au jeu des présences-absentes et des zones d'ombre qui contournent l'aspect solaire de l'existant actuel, finit par entraîner également la suppression de la possibilité de transcender la réalité actuelle par le biais d'une *critique immanente*, exigence fondamentale de toute théorie critique. L'idéologique a précisément pour fonction d'invisibiliser et de bloquer cette possibilité objective de transformation. Inversement, la possibilité objective en tant que transcendance-immanence s'inscrit dans une réalité ontologiquement complexe et contradictoire, à plusieurs niveaux, que seul le discours dialectique est capable de présenter de manière critique. En ce sens, « le discours formel le plus 'rigoureux' n'est pas rigoureux, mais imprécis et trompeur », alors que « seul le discours qui s'ouvre à la contradiction est un discours 'adéquat' » (Fausto, 2002, p. 191). Il devient évident que la présupposition est en fait un élément essentiel de la dialectique *en tant que* discours critique, car elle seule empêche la fixation sur des positions linéaires ou fixes. Toutefois, c'est un discours présupposé qui sert non pas de fondement (comme dans l'humanisme) mais de « base » pour la critique (cf. Fausto, 2002, p. 193). C'est-à-dire qu'il existe, d'un point de vue logico-ontologique, les conditions pour penser une critique sociale qui ne soit ni une téléologie ni un simple utopisme, mais qui pointe vers des possibilités inscrites dans la réalité actuelle. En somme, il s'agit d'une ontologie sociale et d'une théorie de l'histoire suffisamment sophistiquées pour faire non seulement l'analyse des phénomènes objectivement possibles en général, mais surtout une critique immanente.

Mais jusqu'où peut-on aller avec un tel discours critique qui fait de la notion assez forte de « préhistoire » un élément fondamental ? Jusqu'à présent, nous avons pris comme référence exclusive le discours critique marxien, qui est la référence initiale de Fausto lui-même. Cependant, il ne se limite nullement à cette dimension. Dès le début, son projet était de reconstruire ce discours critique pour le dépasser, surtout à une époque où la critique du marxisme lui semblait aussi essentielle que sa reconstruction rigoureuse. C'est pourquoi il est le premier à reconnaître qu'« il serait bien difficile d'admettre aujourd'hui l'idée que l'histoire est la préhistoire de l'homme, que c'est l'homme-sujet que nous voyons naître dans l'histoire. Rien ne justifie un tel schéma, qui implique, malgré les discontinuités, une perspective téléologique » (idem, p. 192).

Si tel est le cas, que reste-t-il de la distinction présupposition/position elle-même ? Est-elle vouée à disparaître ? Pas nécessairement. À la suite d'Adorno, Fausto fait usage de ce qu'il appelle une hypothèse « plus faible » :

Mais une hypothèse plus faible, selon laquelle l'histoire actuelle est l'« histoire naturelle » de l'homme, en comprenant l'expression, à la manière d'Adorno, comme une histoire dans laquelle les hommes ne sont pas

sujets, est admissible. La différence est subtile mais significative. L'histoire naturelle (...) n'implique pas d'hypothèses téléologiques (...) L'expression ne dit pas qu'il y aura une autre histoire (bien qu'elle en suggère la possibilité, mais, disons, comme une possibilité abstraite). Elle dit seulement que l'histoire jusqu'à présent n'est pas une histoire de sujets (...) *Ainsi modifiée, l'idée critique-dialectique de l'histoire se maintient en exigeant toujours une instance présupposée qui coexiste avec le discours posé. Dans cette instance présupposée, l'Histoire de l'homme n'est pas dessinée, mais un espace de possibilités ouvert sous forme générale à l'homme. Dans ces limites, la dualité présupposé/posé semble non seulement acceptable mais nécessaire* (Fausto, 2002, p. 192. C'est moi qui souligne).

En indiquant le passage du schéma de la possibilité objective à celui de la « possibilité abstraite », la perspective historique de Fausto s'ouvre à une complexité qu'il juge absente dans le marxisme classique. Si on ne trouvait pas exactement chez Marx un nécessitarisme fermé dans la transition entre les modes de production, les expériences du vingtième siècle nous ont, quant à elles, placés face au défi de rendre compte d'une histoire dont les chemins sont beaucoup plus imprévisibles qu'on ne l'avait supposé, où coexistent différents processus progressifs, régressifs et même catastrophiques, sans parler de la possibilité de véritables renversements aussi bien techniques qu'éthico-politiques (cf. Fausto, 2013)<sup>8</sup>.

De toute façon, libérée de sa forte charge téléologique liée au préfixe « pré », l'idée critico-dialectique d'histoire — structurée par de multiples niveaux, notamment par un niveau présupposé qui coexiste avec un niveau posé — reste fondamentale chez Fausto pour penser le champ des possibles, de l'imagination et de l'utopie ; un champ de transcendance non détaché du terrain de l'immanence, un élément fondamental pour une perspective critique toujours orientée en termes d'émancipation et de transformation sociale.

#### **4. L'actualité post-marxiste du problème de l'humanisme et de l'anti-humanisme**

Cette approche du thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme dans la pensée de Fausto nous a finalement conduits à toute une discussion sur l'articulation entre les idées de critique, d'ontologie et d'histoire. L'enjeu était bien le sens de la dialectique chez Fausto. Il est remarquable de constater que

---

<sup>8</sup> Il faut noter que, en utilisant encore la distinction marxiste entre histoire et préhistoire, ce diagnostic était déjà esquissé par Fausto au moins depuis l'introduction au premier tome de *Marx : Logique et Politique* : « L'histoire du XX<sup>e</sup> siècle renvoie en fait à la position de l'homme — mais à la position *négative* de l'homme. Cela veut dire qu'on a passé dans un sens à l'histoire, mais comme l'avènement non pas de la vie générique, mais de la mort générique, de la destruction générique. Nous sommes passés à quelque chose qui est histoire et préhistoire à la fois, histoire *dans la préhistoire* : nous l'appellerions *l'anti-histoire*. Ce phénomène n'est pas pensé, prospectivement, par le marxisme classique » (Fausto, 1986, p. 13).

le thème privilégié dans cet article réapparaît tout au long de sa trajectoire intellectuelle. Mais, bien sûr, non sans modifications, comme nous venons de le voir avec l'abandon de la notion de préhistoire. Dans cette troisième et dernière partie, j'analyserai encore certaines de ces modifications afin d'entrevoir la pertinence de la question de l'humanisme et de l'anti-humanisme dans les écrits les plus récents de Fausto.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut souligner, du fait des limitations que l'entendement lui impose, le caractère ouvert et le primat de l'objet (de l'adéquation à la chose), qui marquent la dialectique marxienne par rapport à la dialectique hégélienne, que Fausto a finalement cherché à approfondir et à radicaliser :

Marx retrouve le langage kantien lorsqu'il écrit qu'il faut connaître les *limites de la* dialectique. Dans ce point, il est montré [de manière] déterminée comment la forme dialectique de présentation n'est adéquate que lorsqu'elle connaît ses *limites*. Si la dialectique de Marx n'est pas une dialectique dans les limites de l'entendement parce qu'elle les transgresse, elle est, en un sens, une dialectique limitée par l'entendement. Sans l'enfermer dans un domaine, l'entendement freine « ici et là » (selon les exigences de l'objet et celles-ci ne sont pas traduites dans une forme systématique) le travail de la raison (...) L'entendement impose à la raison ses propres exigences, négatives et positives. Et, en ce sens, la présentation est ouverte dans un sens plus radical que ce que la meilleure version de l'hégélianisme permettrait d'affirmer (Fausto, 1987, p. 168)

Dans la mesure où Marx engage la dialectique dans l'économie politique, cela signifie non seulement qu'il engage la raison dialectique dans la science de l'entendement, mais que, par le même mouvement, il amène l'entendement à imposer ses limites à la dialectique. La pensée de Marx est à la fois critique de l'entendement par la dialectique et critique de la dialectique par l'entendement. Pour Fausto, ce second mouvement serait, malgré sa critique des romantiques, absent chez Hegel.

Or, s'il en est ainsi, la transformation de l'objet, sa complexification, exigent en même temps la transformation et la complexification du discours dialectique lui-même, ainsi que la reconnaissance de nouvelles limites fixées par l'entendement. En ce sens, tout comme la notion de préhistoire méritait d'être actualisée et a été en bonne partie abandonnée, c'est tout l'optimisme anthropologique (celui de l'avènement de l'« homme nouveau ») qui doit être révisé. À commencer par l'idée de société communiste, qui est au cœur de la perspective utopique-émancipatrice du marxisme.

Cependant, l'idée du communisme n'est pas seulement mise en question par la nécessité générale d'atténuer le rôle de la téléologie et de la nécessité historique, même si, dans le « meilleur marxisme », cette nécessité, selon la lecture de Fausto, n'était pas absolument rigide. C'est tout le statut formel et matériel de l'idée du communisme qui doit être rediscuté. Ainsi, la reformulation ne vient pas

seulement du fait que le communisme apparaît aujourd'hui comme moins « possible » qu'il n'a pu paraître à Marx. Il y aurait des raisons internes liées à son contenu qui rendent l'idée du communisme — c'est-à-dire d'une société qui incarnerait une véritable sociabilité, sans État ni lois — hautement problématique. Ces raisons sont directement liées à une révision de ce que l'on pense de la place du marxisme dans le dilemme humanisme vs anti-humanisme.

En effet, selon Fausto, l'idée d'une société transparente, sans État ni lois, ne serait pas compatible avec ce que nous connaissons aujourd'hui, depuis la psychanalyse, de l'individu, celui-ci étant divisé entre un Moi, une ou plusieurs instances auto-répressives et un territoire de pulsions qui entretient des relations conflictuelles avec les deux autres instances. Certes, on peut douter que cette description soit universelle ; un argument classique dit que celle-ci renvoie plutôt à la structure du sujet bourgeois, un produit historique, et que l'histoire forgera un autre sujet. Cependant, d'une part, le fait que le sujet tel que nous le connaissons aujourd'hui soit, en bonne partie, un produit de l'histoire, n'implique pas que toutes ses caractéristiques soient réversibles. D'autre part, si l'histoire peut, sans aucun doute, modifier les individus, rien ne nous permet de croire que cette possibilité est *illimitée*. Et c'est là qu'entre en jeu un élément irrémédiablement humaniste de la perspective communiste qui doit être surmonté par une anthropologie post-freudienne :

Supposer une société transparente, sans État ni lois, fonctionnant entre-temps sans difficultés majeures, c'est croire à une *formidable* plasticité du sujet humain, *plasticité propre à un certain humanisme* développé après Rousseau (qui dépasse cependant, en optimisme, ce que Rousseau pensait de l'individu humain). Cette conception avait été mise en cause, de *manière unilatérale sans doute*, par, comme disaient les francfortois, les « écrivains noirs de la bourgeoisie » : Hobbes, Sade, Machiavel ; et a été remise en cause, toujours de manière *unilatérale*, par les penseurs de la seconde moitié du XIXe siècle. Freud traduit les résultats sous une forme scientifique, et certainement avec moins d'unilatéralisme, malgré tout. L'idée d'une société transparente n'est-elle pas, après tout, une idée pré-freudienne ? (Fausto, 2002, p. 20-1. C'est moi qui souligne).

Cette critique de l'optimisme humaniste est renforcée par la crise écologique actuelle et le développement des techniques de destruction. Les limites d'une certaine utilisation des moyens de production et de destruction ont été dépassées. Si les relations entre les êtres humains et la nature, et entre l'individu et l'espèce humaine, sont présumées et non posées dans le discours de maturité de Marx, au moment où tant la nature en général que les grandes masses humaines sont menacées par les techniques de production ou de destruction, nous sommes passés dans une autre ère historique, dans laquelle l'être humain — l'espèce humaine — et la nature ne sont plus présumés. L'homme et la nature ont fini par être posés par l'histoire, même si c'est de manière négative (cf. idem, p. 24).

Mais ce repositionnement ne nous mènerait-il pas à un pessimisme anthropologique qui nous conduirait finalement à un anti-humanisme ? Pas nécessairement. Une fois encore, Fausto, en utilisant la dialectique, tente d'éviter les positions unilatérales. Ainsi, à côté de cet aspect encore trop humaniste, nous avons un autre obstacle à surmonter dans le marxisme, son caractère excessivement anti-humaniste à la lumière des expériences du XX<sup>e</sup> siècle. En effet, l'idée de la (contre)violence révolutionnaire comme moyen légitime et prédominant de transformation sociale a également subi une profonde révision critique de la part de Fausto. À la limite, il est nécessaire de repenser tout le rapport entre éthique et politique, qui est à la base du projet initial de Fausto et de la pertinence du thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme.

On a vu que, d'un point de vue politique, Marx propose une révolution violente, et on ne peut donc pas dire que cette politique soit unilatéralement humaniste. La violence est justifiée par des besoins politiques pratiques (briser la résistance des classes dominantes), et est légitimée par le fait qu'il s'agit d'une contre-violence, visant à mettre fin à la violence d'une société basée sur l'exploitation et la domination. Mais Fausto voit la nécessité de repenser la distinction même entre violence et contre-violence révolutionnaire. Il est important de souligner qu'il ne s'agit pas de bannir toute légitimité de la contre-violence — il suffit de penser à la résistance contre les pouvoirs totalitaires. Le point est que le fait qu'il y ait de la violence au sein de l'ordre bourgeois ne justifie plus *tout court* l'appel à la révolution violente. Ce repositionnement de la question est lié à la thèse selon laquelle nous ne vivons pas dans une société simplement capitaliste, mais dans des sociétés majoritairement démocratiques-capitalistes. Il y a autonomie relative des institutions démocratiques, et cela représente un progrès ; on ne peut pas simplement réduire la démocratie — même la démocratie libérale — au capitalisme. Même en visant des « fins légitimes », comme l'instauration d'une société plus égalitaire, la rupture de l'ordre démocratique « risque d'entraîner une régression. Cette possibilité est amplement confirmée par l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle. Les révolutions dites prolétariennes (...) ont liquidé la démocratie, et n'ont finalement apporté que très peu d'égalité » (Fausto, 2002, p. 21 ; voir aussi Fausto, 2019). D'un point de vue dialectique, après une certaine limite, certains moyens contredisent leurs fins — et le marxisme a dû faire face à cette douloureuse leçon au XX<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Tout changement, aussi légitime soit-il, doit

---

<sup>9</sup> Cette leçon a dû également avoir lieu au niveau de la logique dialectique elle-même en tant que discours critique, approfondissant le rôle de l'entendement qui, comme nous l'avons vu plus haut, se trouvait déjà chez Marx : « Je crois que l'élément le plus important, du point de vue de la logique, est le fait que des formes sociales ont surgi qui se sont servies de la dialectique — sans doute une caricature de celle-ci, mais dans laquelle nous la reconnaissons jusqu'à un certain point — pour composer leur idéologie. On pense à l'idéologie stalinienne de la grande époque, mais l'observation a une portée plus générale. On observera que là où une sorte de 'dialectique' est devenue idéologie, l'*identité* et donc l'entendement prennent une autre dimension critique (...) il faut montrer que la démocratie — il s'agit maintenant du projet démocratique en soi, indépendant du capitalisme — ne se transforme pas seulement en une négation de la démocratie, comme l'affirme cette idéologie ; considérée en soi (et elle a une certaine réalité 'en soi', même dans la forme bourgeoise),

se faire par des moyens radicalement démocratiques. Ainsi, pour Fausto, la revalorisation de la démocratie repositionne le problème de l'éthique dans la politique, et ce au-delà du marxisme.

Tous ces changements et révisions impliquent un déplacement de la situation et du statut du marxisme par rapport aux deux pôles de l'humanisme et de l'anti-humanisme. Au début de cet article, nous avons vu comment Fausto soutenait que le marxisme n'apparaissait ni comme un humanisme (car il accepte et préconise des moyens contre-violents), ni comme un anti-humanisme (car il vise une société non seulement pacifiée mais transparente). Or, il semble que le marxisme apparaisse, malgré tout, comme un humanisme, dans le sens où il suppose qu'il n'y a pas de limites anthropologiques pour une société sans lois et sans État. Paradoxalement, il apparaît aussi comme un anti-humanisme, car il propose la violence (même si celle-ci est légitimée en tant que contre-violence). Dans cette mesure, à la lumière de ce nouveau diagnostic d'époque, « *le marxisme se perd et/ou se défait dans les deux pôles qu'il devrait unifier, l'humanisme et l'anti-humanisme*. Ainsi, du point de vue éthique, il faudrait refuser aussi bien l'idéalisation de l'homme, l'idée qu'à la limite il se laisse ou se laissera guider simplement par la raison ou par l'amour, que la 'dé-idéalisation' de celui-ci, l'idée que nous sommes nécessairement condamnés à une pratique amoral » (Fausto, 2002, p. 66).

Loin d'adhérer unilatéralement à l'anti-humanisme conservateur d'un Hobbes, mais ne comptant sur aucune « garantie » de progrès historique, Fausto estime que, « s'il peut y avoir un espoir, il doit venir à la fois d'une éthique et d'une politique » (idem, p. 69). Si, comme nous l'avons vu dans cet article, la question de l'éthique et de la politique a toujours été au centre des préoccupations de Fausto, étroitement articulée par ailleurs avec la question de l'humanisme et de l'anti-humanisme, nous pouvons maintenant mieux comprendre pourquoi, dans un scénario post-marxiste, il attache encore plus d'importance à ces questions. En l'absence d'une perspective historique qui mise tout sur une rupture « à venir » qui nous permettrait de considérer toute l'histoire jusqu'à présent comme une « préhistoire », nous devons construire une société plus égalitaire et plus libre ici et maintenant, avec les fragiles moyens politiques (démocratiques) et éthiques dont nous disposons, sans imaginer que nous atteindrons un stade où l'éthique et la politique pourraient devenir inutiles. Cette reconsidération anthropologique non seulement revalorise l'éthique et la démocratie, mais les rend non éliminables sur le plan historique ; il n'y a plus d'horizon de résolution définitive des problèmes qui justifie des

---

la *démocratie est égale à elle-même* : la démocratie est la démocratie, comme la liberté est la liberté, elles ne sont pas autre chose. On voit que les rôles sont inversés : la dialectique — sans doute sa caricature — devient idéologie, et la *faculté d'identification, l'entendement*, devient l'*instance critique* (...) On a déjà vu que cela n'implique pas de mettre de côté la dialectique : la caricature doit être déconstruite et la dialectique est le moyen et le résultat de ce travail » (Fausto, 2002, pp. 62-3).

solutions qui rompent avec le jeu démocratique et avec toute considération et limitation éthique dans l'usage de moyens pour atteindre certaines fins. Si nous n'allons pas devenir quelque chose de complètement « nouveau » et supérieur par rapport à ce que nous sommes déjà, il ne s'agit pas non plus d'imaginer que nous n'avons pas la capacité de modifier la situation actuelle.

Cet espoir est justifié car Fausto soutient une vision nuancée et non réductrice de l'être humain. C'est-à-dire que si celui-ci a des dispositions négatives, il a aussi des dispositions positives, qui se manifestent même dans l'histoire. Il est absurde de le définir simplement par le côté « humain », comme il est absurde de le définir uniquement par le côté « inhumain ». Bref, les deux éléments existent en tant que potentialités : violence et cruauté d'une part, coopération et respect d'autre part. En ce sens, « l'animal humain est (...) en même temps bien pire et bien meilleur que l'animal non humain (l'humanisme oublie le premier terme, l'anti-humanisme, le second) » (Fausto, 2010, sans pagination). Et c'est en pensant à cette duplicité « qu'il faut exclure tout projet d'"homme nouveau" ou de société transparente', mais aussi rejeter le blabla des anti-humanistes sur l'animalité essentielle de l'espèce » (Fausto, 2017, p. 105)<sup>10</sup>.

Nous avons également une appréciation historique complexe de la modernité, dans laquelle, à côté du génocide, nous assistons à la cristallisation des droits de l'homme. C'est précisément ce caractère non unilatéral de sa perspective dialectique qui permet à Fausto d'éviter, à la fois, un « normativisme » humaniste dans lequel l'éthique apparaît comme le fondement de la politique et de l'histoire, et une vision anti-humaniste qui ne voit dans le jeu démocratique et dans l'éthique que des illusions qui masquent la volonté de puissance et la logique du capital.

L'autoritarisme est précisément le piétinement de cette complexité dans les relations humaines au nom de la réalisation unilatérale de certaines fins, aussi légitimes soient-elles, dans une sorte d'*hybris*. Et les tendances philosophiques qui simplifient la figure de l'humain, que ce soit au nom de l'humanisme ou de l'anti-humanisme, représentent également une menace. Cette condition anthropologique et historique distincte nous « condamne » à la politique démocratique et à remettre la question de l'éthique au centre. L'idéal du communisme doit donc être transformé en une idée de socialisme démocratique (cf. Fausto, 2017). Le sens de la dialectique est avant tout d'éviter les extrêmes potentiellement autoritaires. Pour Fausto, ce mouvement est également présent dans la branche francfortoise de la dialectique, notamment chez Adorno :

---

<sup>10</sup> Ces dernières années, Fausto a été assez critique à l'égard des philosophes qui assument un projet d'extraction anti-humaniste ou une philosophie de l'inhumain, fondée au moins partiellement sur la pensée de Lacan, comme Badiou et Žižek (Fausto, 2010), ainsi que le philosophe brésilien Vladimir Safatle (Fausto, 2013, note 62).

Ce refus de *deux positions extrêmes*, nous le retrouverons au cœur de la pensée de Francfort, et en particulier d'Adorno, mais au-delà de lui dans tous les grands textes dialectiques (chez Adorno, par exemple : critique des défenseurs de la *culture*, mais aussi critique de ses détracteurs ; critique du moi, mais aussi critique des détracteurs du moi' ; revendication de l'immédiat [le *supplément*] devant les règles morales, mais en même temps affirmation de ces règles *avec* l'immédiat ; critique de la *normativité*, mais aussi affirmation de celle-ci (...). Quand ce double mouvement n'est pas perçu, c'est la dialectique qui s'en va (Fausto, 2013, p. 13).

Le philosophe brésilien José Arthur Giannotti (2000, p. 71) a une fois qualifié Fausto, de façon critique, comme quelqu'un qui, de manière impressionnante, « pousse la subtilité jusqu'au vertige ». Nous pourrions cependant répondre avec Fausto que « la dialectique est faite de subtilités, mais de subtilités qui décident de tout, et qui permettent de s'orienter dans des questions qui sont littéralement *de vie ou de mort* » (Fausto, 2013, sans pagination). Les grands défis de notre temps, le néolibéralisme et les inégalités, le productivisme et la catastrophe écologique, la question des libertés, de la démocratie et l'ombre persistante des totalitarismes, rien de tout cela ne peut être affronté avec des positions extrêmes et partiales, comme l'humanisme ou l'anti-humanisme (ou même, le modernisme et l'anti-modernisme). Il n'est pas étonnant que Fausto, du début à la fin, ait cherché à surmonter les insuffisances de chacune de ces positions, en montrant comment une valorisation et une articulation de l'éthique à une politique radicalement démocratique sont fondamentales dans le processus de construction d'une alternative — lucide et sans concessions, radicale et en même temps réaliste — vers une société plus libre, plus juste et égalitaire.

En 2020, Ruy Fausto a disparu. Son œuvre, cependant, perdurera, et pas seulement parce qu'elle constitue un bel exemple de ce que la philosophie brésilienne a produit de mieux ces dernières décennies. Dans une période de crise intense comme la nôtre, où les positions simplistes et unilatérales ont tendance à apparaître comme des solutions tentantes, l'expérience intellectuelle de Fausto apparaît comme un contrepoint plus que nécessaire, une référence en matière de minutie, de rigueur et de complexité, qui nous sera certainement d'une énorme valeur en ces temps difficiles et pleins de défis.

### **Références bibliographiques**

ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. 4<sup>a</sup> ed. Paris: La Découverte, 2005.

DARDOT P. et LAVAL C. *Marx, prénom : Karl*. Paris: Gallimard, 2012.

FAUSTO, R. *Marx : logique et politique, Recherches pour une reconstitution du sens de la dialectique*. Paris: Éd. Publisud, 1986.



FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo II. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo III. São Paulo: Editora 34, 2002.

FAUSTO, R. « A ofensiva teórica do anti-humanismo. Em torno das teses de Alain Badiou e Slavoj Žižek ». *Revista Fevereiro*, 1, 2010. Récupéré sur <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=01&t=01>. Consulté le 10/09/2020.

FAUSTO, R. « Esquerda/direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas com um PS sobre um livro recente de Vladimir Safatle (conclusão) ». *Revista Fevereiro*, 5, 2012. Récupéré sur <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t=13>. Consulté le 10/09/2020.

FAUSTO, R. « Na sequência do meu texto 'Esquerda/Direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas', e do seu postscriptum (Como uma resposta a Vladimir Safatle) ». *Revista Fevereiro*, 6, 2013. Récupéré sur <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=06&t=07>. Consulté le 10/09/2020.

FAUSTO, R. *Sentido da dialética. Marx: lógica e política. Tomo I*. 3ª edição. São Paulo: Editora Vozes, 2015.

FAUSTO, R. *Caminhos da Esquerda. Elementos para uma reconstrução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

FAUSTO, R. *O ciclo do totalitarismo*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

GIANNOTTI, J. Dialética futurista e outras demãos ». *Novos Estudos Cebrap*, 57, pp. 59-79, 2000.

HEGEL, G. *Sämtliche Werke*. Glockner: Stuttgart-Bad Gannstatt, v. 20, 1968.

HORA, L. da. « Dialética e a força da sutileza: Ruy Fausto para além do humanismo e do anti-humanismo ». *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 26(2), 75-94, 2021.

LEBRUN, G. *La Patience du Concept, essai sur le discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972.

MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

PRADO Jr., B. « Ruy Fausto reflete sobre o alcance e limites da dialética ». *Revista Rosa*, 1 (*Hors-série*), 2020. Publié à l'origine dans le journal Folha de S.Paulo, le 28 novembre 1987. Récupéré sur : <http://revistarosa.com/1/ruy-Fausto-reflete-sobre-o-alcance-e-limites-da-dialetica>. Consulté le : 10/09/2020.

**DU CÔTÉ DE CHEZ SCHWARZ :  
DIALECTIQUE, NÉGATIVITÉ, UTOPIE<sup>1</sup>**

Raphael F. ALVARENGA

**Resumé :** Puisque dans des pays culturellement dépendants les formes ne sont pas des produits organiques de l'évolution sociale, le processus culturel propre aux contextes périphériques et leur dialectique spécifique sollicitent une compréhension politisée, quelque chose qui échappe normalement aussi bien à l'analyse des contenus culturels qu'à la sociologie des formes. L'un des traits distinctifs du modèle critique développé par Roberto Schwarz, à bien des égards unique dans son genre, c'est que le versant politique de sa démarche est intrinsèquement lié à une valorisation maximale du témoignage artistique sur la constitution présente de l'existence. L'art en général, et la littérature en particulier, y figurent comme moyens privilégiés d'exploration, découverte et révélation du destin périphérique, dans lequel le critique à son tour décèle des aspects décisifs du monde contemporain, lesquels ne se laissent pas aisément voir dans le noyau organique du système. À cet égard, actuellement en état de décomposition avancé, ce que Schwarz a baptisé la « matière brésilienne » – dont les difficultés, les impasses et les virtualités utopiques ont été mises au jour par les meilleurs artistes brésiliens – aurait vraisemblablement bien des choses à nous apprendre sur la marche catastrophique de la société contemporaine.

**Mots-clés :** actualisme, critique dialectique, expérience périphérique, utopie

**Resumo:** Por não serem as formas nos países culturalmente dependentes produtos orgânicos da evolução social, o processo cultural nos contextos periféricos e sua dialética específica exigem uma compreensão politizada, algo que normalmente escapa tanto à análise dos conteúdos culturais quanto à sociologia das formas. Um dos traços distintivos do modelo crítico desenvolvido por Roberto Schwarz, em muitos sentidos único em seu gênero, é que o caráter político de sua abordagem está intrinsecamente ligado a uma valorização máxima do testemunho artístico sobre a atual constituição da existência. A arte em geral, e a literatura em particular, figuram como meios privilegiados de exploração, descoberta e revelação do destino periférico, no qual o crítico por sua vez detecta aspectos decisivos do mundo contemporâneo, que não se vislumbram facilmente no núcleo orgânico do sistema. A este respeito, atualmente em estado de decomposição avançado, o que Schwarz denominou « matéria brasileira » – cujas dificuldades, impasses e virtualidades utópicas os melhores artistas brasileiros souberam trazer à tona – tem muito provavelmente a nos ensinar sobre a marcha catastrófica da sociedade contemporânea.

**Palavras-chave:** atualismo, crítica dialética, experiência periférica, utopia

---

<sup>1</sup> Différentes parties de ce texte ont été discutées avec Louis Carré, Alain Loute, Kelli Moore, Cláudio R. Duarte, Daniel Cunha, Paulo Arantes et Frederico Lyra. L'auteur leur en est grandement reconnaissant.

*Ce qui est assuré n'est pas sûr./ Les choses  
ne restent pas ce qu'elles sont.*

Brecht, *La Mère*, 1932

## QUE L'HEURE EST-IL ?

Trait saillant de la pensée et de l'art modernes, le questionnement sur l'actualité s'inscrit au cœur de l'œuvre de Roberto Schwarz. Outre l'effort pour ne pas se laisser attraper dans des maillons habituels des idées dominantes, des codes d'expression et de conduite standardisés, le positionnement intellectuel critique devant ce qui arrive, tout comme le rapport perçant que l'artiste entretient avec son temps, suppose la capacité de dégager d'expériences particulières la *tendance historique*, laquelle n'a pas la même signification ni les mêmes effets partout, ce qui ne vaut pas dire qu'elle soit arbitraire. La caractérisation des glissements sémantiques que subissent dans différents contextes les processus et concepts normalement regardés comme universels force pour ainsi dire à un réexamen et un redimensionnement de ces derniers. Dans les meilleurs des cas, pour reprendre les termes de Schwarz, le seuil de mutations est établi, sans optimisme ou illusions, dans le cadre d'une totalisation heuristique, liée au cours effectif des choses :

L'actualisme reflète une exigence théorique, ainsi que l'aspiration à une effectivité de la pensée, comme partie intégrante de sa dignité moderne. À sa lumière, ce serait de l'ignorance que de méconnaître la tendance nouvelle ou le caractère périmé des convictions qui circulent sur la place du marché. Le présent et l'avenir ne sont pas pour autant acceptables, ou *meilleurs* que les formes et les aspirations qui ont perdu leur fondement.<sup>2</sup>

Il se trouve nonobstant, comme l'a récemment encore rappelé Schwarz, que le « rythme irrégulier et planétaire du capitalisme échappe à nos habitudes mentales, emprisonnées qu'elles sont dans l'étroitesse des contextes nationaux, dans la myopie de classe, dans la routine des disciplines académiques et, non moins, dans les schématisations du marxisme dogmatique »<sup>3</sup>. Ajoutons pour notre part que dans les théories marxistes plus hétérodoxes

---

<sup>2</sup> « Prefácio a Francisco de Oliveira, com perguntas » [2003], dans *Martinha versus Lucrecia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 157.

<sup>3</sup> « Trotsky's recommendations » [2021], dans Justin Rosenberg, Jack Brake, Tatiana Pignon & Lucas de Oliveira (éds.), *New Directions in Uneven and Combined Development*, London/New York, Routledge, 2022, p. 68.

l'articulation inégale de cette dynamique globale, ou, si l'on veut, les particularités concrètes du processus capitaliste mondial, demeurent, bien souvent, également hors d'atteinte.

Parce que les circonstances qui l'ont engendré n'ont pas été dépassées, le marxisme, disait Sartre en 1960, demeure le cadre théorique, critique et explicatif indépassable de notre temps : « Nos pensées, quelles qu'elles soient, ne peuvent se former que sur cet humus ; elles doivent se contenir dans le cadre qu'il fournit ou se perdre dans le vide ou rétrograder. »<sup>4</sup> Il n'est pas moins vrai cependant, comme le constatait plus ou moins au même moment Fanon, la situation algérienne sous les yeux, que « les analyses marxistes doivent être toujours légèrement distendues chaque fois qu'on aborde le problème colonial »<sup>5</sup>. À commencer par la séquence de surpassements bourgeois, qui n'a pas d'équivalent dans des pays qui n'ont pas eu de Moyen Âge, n'ont pas passé par le féodalisme. Mais au-delà de ça, une fois passée au crible de la médiation périphérique, la thèse marxiste selon laquelle le déclin de la substance de la valorisation représenterait la fin du capitalisme devrait elle aussi être révisée : il n'y a pas de fin automatique au métabolisme du capital, la crise elle-même est davantage liée à la façon dont le capital, rapport social aveugle et autotélique, gère sa contradiction interne, modifiant la manière dont sa domination sociale s'exprime, qu'à un fondement économique<sup>6</sup>. Historiquement donc, si nous incorporons comme il faut la périphérie dans nos considérations, c'est-à-dire comme partie du système universel de domination du capital, celui-ci s'avère être à la fois personnel et impersonnellement médiatisé. Le monde colonial, ensuite sous-développé, révèle précocement les fondements matériels immédiats de la domination de classe, basée sur l'extorsion, l'appropriation par dépossession, sans oublier l'exploitation directe, implacable elle aussi. Dans ce véritable univers parallèle, où les dimensions de l'espace et du temps prennent des formes tout autres que celles constitutives de l'expérience métropolitaine, les seules formes de médiation sociale sont la violence et l'argent.

Marx lui-même n'a pas manqué de le constater, lorsqu'il écrit, par exemple, que dans les colonies la fourberie et la barbarie inhérentes à la civilisation bourgeoise se dénudent complètement sous nos yeux, contrairement à ce qui se passe à son foyer originaire, où elles

---

<sup>4</sup> *Critique de la raison dialectique*, t. 1, Paris, Gallimard, 1960, p. 29.

<sup>5</sup> *Les damnés de la terre* [1961], Paris, Maspero, 1975, p. 9.

<sup>6</sup> Cf. Thiago Canettieri, *A condição periférica*, Rio de Janeiro, Consequência, 2020.

revêtent des formes plutôt respectables<sup>7</sup>. D'un côté, « les horreurs barbares de l'esclavage », de l'autre, « l'horreur civilisée du surtravail »<sup>8</sup>. Seulement, il s'agit d'un même système : le « progrès » présumé de la civilisation européenne dépendait directement du pillage commun du monde « non civilisé », des espaces extra-juridiques fournissant à bas prix des matières premières à la base de la formation du circuit d'accumulation de capitaux<sup>9</sup>. La périphérie qui a connu l'esclavage, laquelle n'était pas un fait du passé mais bien une œuvre de la société moderne révèle la vérité du capitalisme sans la médiation des grandes institutions qui dans le noyau organique obscurcissent encore et toujours en quelque sorte la perception. Là-dessus, les thèses universalistes à propos de la domination économique et de sa crise nécessaire pèchent par l'abstraction aussi bien des rythmes variés du centre et de la périphérie que de la juxtaposition de formes de domination et temporalités sociales distinctes qu'on constate ordinairement au sein des formations sociales périphériques : l'insistance obstinée sur les lois du capitalisme et la poursuite acharnée de la nécessité objective ne tiennent pas compte de la particularité des relations politiques et sociales vécues dans le quotidien périphérique et les formes plus fines de leur représentation dans les consciences, les contorsions idéologiques variées des classes dominantes et subordonnées, ainsi que leur possible réflexion critique<sup>10</sup>. Ce n'est pas dire que le capital ne soit la norme universelle, que la marchandise n'unifie le système par en haut, etc. ; seulement cela ne nous dispense pas de chercher le concret de distinctes formations sociales, dans lesquelles les lois tendanciennes du capitalisme prennent d'autres contours, et où le désaccord est la règle plutôt que l'exception. Au bout du chemin, c'est-à-dire après l'effondrement du bloc soviétique et l'avènement d'un « nouvel ordre

<sup>7</sup> Cf. « Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde » [1853], dans *Du colonialisme en Asie. Inde, Perse, Afghanistan*, Paris, Mille et une nuits, 2002, p. 51.

<sup>8</sup> *Le Capital. Critique de l'économie politique* [1867], Livre I, trad. Jean-Pierre Lefebvre et d'autres, Paris, Messidor/Éds. Sociales, 1983, chap. 8, p. 262.

<sup>9</sup> Cherchant à « faire converger deux régimes de spatialité dont la dissociation constitue à ses yeux un inachèvement coupable : celui de la loi et celui de l'échange », Fichte déjà mettait en évidence et critiquait le fait « que les nations européennes disposent à travers le commerce d'un accès illégitime à des espaces et à des ressources extérieures à leur territoire, que cet accès est nécessairement extra-juridique » (Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2020, p. 120). « On a généralement fait la sourde oreille à ces analyses de Fichte qui pourtant visent explicitement l'impérialisme dans les relations économiques et, en particulier, dans les rapports Nord-Sud, de métropoles à colonies à son époque. [...] Son insistance sur les effets pervers de l'anarchie commerciale rapproche Fichte des théories actuelles de la dépendance. » (Marc Maeschalck, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain-la-Neuve/Leuven, ISP/Peeters, 1996, pp. 170-1).

<sup>10</sup> Cf. Cláudio R. Duarte, « O sino que toca e a crítica que resta : entre dois Robertos, um encontro no posto avançado do colapso da modernização » [2021], dans Marcos Barreira & Maurilio Botelho (éds.), *Robert Kurz. 30 anos de 'O colapso da modernização'*, Rio de Janeiro, Consequência, à paraître.

mondial » à la fin du siècle passé, et encore davantage depuis la crise de 2008, la fracture d'un monde presque aussi polarisé que l'immense périphérie semble enfin se rapprocher de l'atavique fracture coloniale d'un pays comme le Brésil – avec le facteur aggravant, pour des pays périphériques et dépendants comme lui, que ceux-ci aient toujours mis les chances du côté du processus inverse, longtemps aimantés par l'image rédemptrice que renfermait la plus grande organicité des nations centrales, mirage qui à présent s'écroule<sup>11</sup>.

Sous le prisme de la confluence entre ladite « accumulation flexible » – la désintégration sociale et nationale dans le *brave new world* du chômage technologique et du travail précarisé – et le « monde déculpabilisé » formé dans la relative anomie d'une ex-colonie comme le Brésil, l'intérêt de l'étude des persistantes anomalies brésiliennes n'est, nous voulons croire, pas amoindri, au contraire. Dans un véritable diagnostic d'époque, écrit en plein essor néolibéral, Schwarz tâchait d'analyser les illusions du processus de modernisation périphérique au Brésil, qui lui servait d'ancrage stratégique et point d'observation privilégié des effets particuliers que peut avoir la tendance historique : à l'heure où le divorce entre la forme-nation et l'économie semblait consumé – les repliements protectionnistes et les flambées de fièvre nationaliste de nos jours ne font que le confirmer –, plutôt que d'abandonner sans plus la référence nationale comme une simple vieilleries métaphysique, on ferait mieux d'après Schwarz de la critiquer de forme *immanente*, sans positiver ou atténuer le jugement nécessairement négatif sur ladite « brésilianisation » des sociétés affluentes, rétablissant pour ce faire le *lien structurel* entre les formations nationales de pays retardataires et l'ordre économique mondiale<sup>12</sup>. En état de décomposition avancé, ce que Schwarz a baptisé la « matière brésilienne »<sup>13</sup> a vraisemblablement encore bien des choses à nous apprendre sur l'état actuel et la marche du monde contemporain.

---

<sup>11</sup> Cf. Paulo Arantes, « A fratura brasileira do mundo : visões do laboratório brasileiro da mundialização » [2001], dans *Zero à esquerda*, São Paulo, Conrad, 2004.

<sup>12</sup> « Fim de século » [1994], dans *Seqüências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

<sup>13</sup> Lors d'une interview (« Dimensão estética da realidade, dimensão real da forma artística » [1997], dans *Seja como for*, São Paulo, Duas Cidades/Ed. 34, 2019, pp. 161-2), Schwarz l'a décrit comme suit : « [Il s'agit] d'un ensemble de relations hautement problématique, provenant de la Colonie, solidement enchevêtré, incompatible avec le modèle de la nation moderne, en même temps qu'il est un résultat conséquent de la propre évolution du monde moderne, auquel elle sert de miroir, tantôt inconfortable, tantôt grotesque, tantôt utopique (dans les moments d'euphorie). La ténacité de cette structure est un point établi de notre historiographie. [...] plusieurs moments forts de l'intelligence brésilienne, dont les inventions littéraires les plus originales, y répondent aussi de forme structurelle et lui doivent leur pertinence. »

## UN ADORNIEN PAS COMME LES AUTRES

La traduction en anglais d'une partie de ses écrits a valu à Schwarz une certaine reconnaissance de la part de lecteurs éveillés à l'étranger, qui ont su noter et mettre en valeur le caractère exceptionnel de son travail intellectuel. Susan Sontag, qui a tenu à lui rencontrer en personne lors d'une visite à São Paulo en 1993, disait lire tout ce qui lui tombait sous la main de sa plume, lui qui à ses yeux était « un des plus grands critiques culturels au monde », figurant « parmi les plus distincts, intelligents, intéressants intellectuels écrivant aujourd'hui »<sup>14</sup> ; Fredric Jameson lui a dédié un livre costaud sur la pensée dialectique<sup>15</sup> ; à son propos, un autre critique américain est allé jusqu'à parler d'« une discrète révolution en théorie critique »<sup>16</sup> ; dans la même ligne, Franco Moretti l'a récemment décrit comme le « plus grand critique marxiste de notre temps »<sup>17</sup> ; Perry Anderson, de son côté, n'a pas hésité en lui nommer « le critique dialectique le plus fin au monde depuis Adorno »<sup>18</sup>. Bien que significatives, ces quelques louanges ponctuelles ne changent en rien le fait que les écrits de Schwarz demeurent peu lus et relativement peu connus en dehors du Brésil, et que dans le monde francophone, pour la plupart, on n'en ait cure de qui il s'agit – un indice que, malgré la rhétorique de la mondialisation, les droits d'audience dans l'ordre culturel mondial dominant demeurent brutalement différenciés<sup>19</sup>, un phénomène qui, en l'occurrence, figure au cœur de l'essayisme de l'auteur, l'un des premiers à appliquer au domaine de la culture les thèses, alors dissonantes, de la théorie de la dépendance. Quoi qu'il en soit, même parmi ceux qui l'ont lu, ou qui prétendent l'avoir fait, l'incompréhension et les confusions sont fréquentes. Avant tout autre, l'accusation de « sociologisme » de la part des puristes de la littérature accompagnera l'auteur jusqu'au tombeau. Il n'est pas rare non plus que, se trouvant face à un penseur du Sud, des lecteurs étrangers, acquiesçant à la paresse des vues courantes, cherchent à l'associer à des courants théoriques établis, comme les études postcoloniales, ou bien classant ses livres au rang des latino-américanistes. D'autres encore ne verront dans sa démarche critique qu'une sorte d'« indigénisation » des idées du marxisme occidental,

<sup>14</sup> « EUA não sabem o que é a guerra », *Folha de São Paulo*, 29 déc. 2004, p. A15.

<sup>15</sup> *Valences of the Dialectic*, London/New York, Verso, 2010.

<sup>16</sup> Neil Larsen, « Roberto Schwarz: A Quiet (Brazilian) Revolution in Critical Theory », dans *Determinations. Essays on Theory, Narrative, and Nation in the Americas*, London/New York, Verso, 2001.

<sup>17</sup> « A New Intuition : On Roberto Schwarz's Critical Work », *New Left Review*, n° 131, sept.-oct. 2021, p. 97.

<sup>18</sup> « Lula » [2011], dans *Brazil Apart. 1964-2019*, London/New York, Verso, 2019, p. 82.

<sup>19</sup> Cf. Francis Mulhern, « Introduction », dans Schwarz, *Two Girls and Other Essays*, trad. F. Mulhern, London/New York: 2012, p. xvii.

proposant, disons, d'exceptionnels commentaires « adorniens » de la culture et de la littérature brésiliennes, après avoir traversé dans sa jeunesse une phase plutôt lukácsienne...

Quoiqu'il n'ait jamais caché sa dette envers « la tradition – elle-même contradictoire – formée par Lukács, Benjamin, Brecht et Adorno », sans oublier « l'inspiration de Marx »<sup>20</sup>, l'essayisme de Schwarz, à l'instar de celui de son maître majeur, le grand critique littéraire Antonio Candido, « suggère qu'il y a une linéarité inappropriée dans les constructions dialectiques d'Adorno et de Marx lui-même – une homogénéisation qui fait supposer que la périphérie va, ou peut, répéter les pas du centre »<sup>21</sup>. Il y a, comme nous l'avons vu, des aspects décisifs de l'histoire contemporaine qui en règle générale ne figurent pas dans les constructions conceptuelles des pays centraux, et dont la perception suppose « le courage de s'accrocher à la condition périphérique et d'en faire un point de départ important pour comprendre à la fois le monde contemporain et son mouvement universaliste »<sup>22</sup>. À la suite de Candido – qui au début des années 1970 publia les premiers essais de critique littéraire dialectique au Brésil, inaugurant un comparatisme de type nouveau, tout un itinéraire d'opérations critiques conçues pour rendre justice à la complexité et à l'originalité de la situation d'ancienne colonie<sup>23</sup> –, Schwarz va développer une critique dialectique *sui generis*, une démarche d'une grande portée explicative. Son pari, c'est que la spécification des problèmes posés par l'expérience culturelle d'une ex-colonie, où les disparités locales et les modes étrangers de description de la réalité se heurtent à tout moment et constituent une dialectique spécifique, représente, lorsqu'elle est bien menée à bout, une contribution significative à la compréhension et à la théorie critique du monde contemporain.

Un différentiel de cette critique, c'est qu'elle prend avec un maximum de sérieux le témoignage des élaborations esthétiques sur l'état du monde contemporain, confiante dans la valeur de découverte et de connaissance de l'art moderne, lequel est compris, à la manière

<sup>20</sup> *Um mestre na periferia do capitalismo. Machado de Assis*, São Paulo, Duas Cidades, 1990, p. 13.

<sup>21</sup> Schwarz, « Avec Adorno pour penser notre modernité » [2003], trad. Anselm Jappe, *Illusio*, n° 16/17, 2017, p. 332. La même chose à peu près est dite à propos de Lukács dans l'interview du critique avec Eva L. Corredor (éd.), *Lukács After Communism. Interviews with Contemporary Intellectuals*, Durham/London, Duke University, 1997, pp. 181-2.

<sup>22</sup> Schwarz, « Dialética da formação » [2004], dans Bruno Pucci, Jorge de Almeida & Luiz Lastória (éds.), *Experiência formativa e emancipação*, São Paulo, Nankim, 2009, p. 186.

<sup>23</sup> Voir, de lui, en français, « Dialectique du “malandresque” : Mémoires d'un sergent de milice » [1970] et « Littérature et sous-développement » [1970], dans *L'Endroit et l'envers. Essais de littérature et de sociologie*, trad. J. Thiériot, Paris, Métailié/Unesco, 1995. L'autre grand essai, malheureusement non traduit, c'est « De cortiço a cortiço » [1973], dans *O discurso e a cidade*, São Paulo, Duas Cidades, 1995.



d'Adorno et Benjamin, comme l'historiographie inconsciente de son époque, développant au niveau de la forme artistique la logique de l'histoire et de la société. Le travail du critique dialectique consiste alors dans un déchiffrement de la forme, à travers lequel il cherche à dégager des dimensions décisives, bien que non évidentes, du monde historique.

### **LE JEUNE SCHWARZ : CRITIQUE IMMANENTE, POLITIQUE, UTOPIE**

Dans la lecture dialectique, la clarification des structures d'une œuvre, la révélation de sa forme spécifique et de son contenu de vérité, naît de *l'attention à la vie de l'objet*, condition d'une critique éclairée non seulement du texte mais aussi de la société.

Il faut plutôt transformer la force du concept universel en autodéploiement de l'objet concret, et résoudre l'énigme sociale de cet objet avec les forces de sa propre individuation. [...] Le concept doit s'immerger dans la monade jusqu'à ce que l'essence sociale ressorte du propre dynamisme de celle-ci.<sup>24</sup>

Le souci d'exprimer le rapport entre l'œuvre et la vérité, sans imputer à la première, de l'extérieur, une doctrine ou une vision établie au préalable, sans la juger au moyen de principes qui ne s'y trouvent pas, ou au moyen d'étalons de mesure qui ne sont pas donnés par elle-même, c'est le trait caractéristique majeur de la critique littéraire dialectique. D'où le questionnement constant sur la *cohérence interne* d'une œuvre, qui doit être mesurée en fonction des significations mêmes qu'elle introduit et met en mouvement. En même temps, puisque la *contradiction* – dont la sève finit par obstruer le processus de configuration artistique, faisant réapparaître l'incongruité objective dans les marques d'imperfection de l'œuvre même qui la façonne – est la catégorie maîtresse de la critique dialectique, la lecture immanente ne peut pas s'en tenir simplement à l'immanence. C'est ce qui la distingue tour à tour de la critique traditionnelle, qui juge l'œuvre exclusivement sur la base de critères et de valeurs qui lui sont extérieurs, de la technique purement descriptive, qui faisant appel à une prétendue objectivité de la lecture s'abstient d'interpréter ce qu'elle décrit, et du commentaire apologétique, qui, lui, se perd dans l'admiration du positif.

Ce qui rend, aujourd'hui encore, si froissant et incommode le type de critique qu'a introduit le jeune Schwarz au Brésil, c'est qu'on n'y trouve aucune indulgence pour la « poésie

---

<sup>24</sup> Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique* [1949], trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Paris, Gallimard, 1962, p. 35.

métaphysique des nues », le fourre-tout mystique qui ravit habituellement critiques et lecteurs pseudo-cultivés de toutes sortes. Même si la « note spécifique » brésilienne n’y figurait pas encore, il n’est pas exagéré de dire qu’une nouvelle théorie critique commençait à prendre forme avec *La sirène et le méfiant*<sup>25</sup>, livre malheureusement assez sous-estimé, dont le caractère militant – inédit au Brésil, comme nous le rappelle souvent Paulo Arantes –, lié à une puissance analytique hors du commun, était dicté par une attitude de franche intransigeance à l’égard de toute idéologie ou forme de mythe, une critique suspicieuse de toute métaphysique de l’absence d’alternatives, des ontologies des situations limite, de l’être-pour-la-mort, etc. Voilà, selon Arantes, le côté militant d’une critique pour laquelle il n’y a pas de discussion de méthode en dehors de l’analyse critique de ses objets : la lutte des classes se déroule ici au niveau idéologique des œuvres elles-mêmes, et se poursuit sans mystifications, pseudo-extases, transcendances vides... Comme pour Brecht – le héros de jeunesse de Schwarz –, qui dans ces années-là était une sorte de surmoi pour la culture brésilienne d’opposition, il s’agissait pour le critique d’adopter une posture fondamentale face à la vie, de considérer les choses avec distance, en prenant soin, à chaque étape, de saisir la complexité derrière les mouvements apparemment les plus triviaux de la vie quotidienne, et les traiter de forme objective. Le fait est que l’insubordination intellectuelle, la tendance sceptique, l’attention aux détails et aux contradictions, la dialectique acérée, en bref, ont donné à la prose dense du premier livre du jeune critique une teinte presque révolutionnaire. Aux antipodes de la rhétorique de la transgression et du mallarméisme déplacé de la philosophie française de la littérature – Schwarz n’a jamais accordé la moindre attention aux tentatives contemporaines d’attacher au discours théorique l’« aura » que l’œuvre d’art avait perdue en raison des conditions modernes de reproduction mécanique –, la prose audacieuse et tendue du livre de 1965, en plus d’être imprégnée du ton combatif des meilleurs textes militants de l’époque, semblait faire écho à la stridence qui remonte à la surface avant un tremblement de terre, aux grondements des années d’effervescence qui ont précédé le coup militaire de 1964<sup>26</sup>, pendant lesquelles les structures semblaient réellement marcher dans la rue...

Avant ses trente ans, Schwarz selon Arantes avait déjà acquis la réputation d’un enfant terrible – Gérard Lebrun le surnommera plus tard « le Saint-Just adornien de la critique

<sup>25</sup> *A sereia e o desconfiado* [1965], São Paulo, Paz e Terra, 1981.

<sup>26</sup> Cf. Milton Ohata, « Our Lot », trad. Nicholas Brown et Emilio Sauri, *Mediations*, n° 23, 2007, p. 189.

brésilienne »<sup>27</sup> –, pas du tout intimidé devant les « phénoménologues de la damnation », c'est-à-dire les auteurs qui vivent les contradictions sociales « avec la violence de l'auto-dilacération », finissant par « hypostasier leur expérience en condition humaine éternelle »<sup>28</sup>. Tout se jouait, dans sa critique comme dans celle de Benjamin et d'Adorno de laquelle il s'inspirait petit à petit, « dans la démonstration pertinente de la vérité ou de la non-vérité d'une conclusion, du caractère logique ou boiteux d'une pensée, de la cohérence ou de la fragilité d'une œuvre, de la substantialité ou de l'inanité d'une figure de langage »<sup>29</sup>. Il s'agit d'une démarche attentive à la signification structurelle des contradictions, disproportions, inadéquations, ambivalences, rythmes langagiers, artifices rhétoriques (quel sens ont les hyperboles, métaphores, allégories dans la configuration générale du texte littéraire ?), mesurant la cohésion d'une œuvre par la distance entre ce qu'elle se propose de faire – les significations qu'elle introduit et met en mouvement – et ce qu'elle fait effectivement. Ainsi, dans la poétique de l'écrivain moderniste Mário de Andrade, Schwarz indique « l'absence de dialectique entre ses concepts » ; dans *O Atheneu* (1888), roman de Raul Pompeia, il souligne le décalage entre le ton des conclusions du narrateur et la structure du texte, ou la présence simultanée (et contradictoire) entre l'adhésion émotionnelle et la distance par rapport à l'objet narré, ce qui donne lieu à une polarité caractéristique entre réalisme et post-réalisme, l'œuvre n'étant ni une chose ni l'autre ; dans *Chanaan* (1902), roman de Graça Aranha, il montre l'indécision « entre être roman et pièce de *brasiliانا* » et l'incapacité d'entrevoir « la possibilité d'être l'un à travers l'autre » ; dans *Grande sertão : veredas* (*Diadorim* en français, 1956), le grand roman de Guimarães Rosa, il voit à l'œuvre une annulation du lecteur, qui est obligé de confirmer l'*interprétation* du narrateur ; dans *Près du cœur sauvage* (1943), premier roman de Clarice Lispector, il discerne un nivellement dans la manière d'exposer la vie intérieure de Joana et des autres personnages, ce qui se traduit par une faille dans la conception générale du récit, qui ne parvient pas à doter la protagoniste d'« un plan narratif qui lui soit propre » ; chez Kafka, il vise la distillation de l'histoire dans l'intemporalité du mythe, l'absence de détermination sensible et la danse mécanique des significations pures (« l'homme *est* sa position, ou, plus grave, la position *est* l'homme »), dans lesquelles apparaît la frontière ténue entre poésie de l'aliénation (« révèle la *condition* d'être soumis ») et poésie aliénée (le risque que l'intention subjective devienne *langage plein* par la voie de

<sup>27</sup> « Algumas confusões, num severo ataque à intelectualidade » [1979], *Discurso*, n° 12, 1980, p. 148.

<sup>28</sup> « Uma barata é uma barata é uma barata » [1961], dans *A sereia e o desconfiado*, p. 72.

<sup>29</sup> Adorno, « Critique de la culture et société » [1949], trad. Geneviève et Rainer Rochlitz, dans *Prismes*, Paris, Payot, 2003, p. 23.

l'impuissance) ; dans *Les Démons*, il expose l'utopie inversée de Dostoïevski (« à laquelle on arrive par la chute, non par l'escalade »), injustifiée à la lumière du décalage entre la démoralisation générale des idées et leurs véritables destinataires, absents du livre (le choix des personnages est donc partiel par rapport au projet du roman) ; dans *Le Double*, la recomposition du personnage de Goliadkine après la chute met à mal la nécessité du déroulement antérieur du roman, qui exigeait un dénouement, et non une continuation du récit ; dans la littérature de reportage de Malraux, le critique dénonce l'exemplification individuelle des jugements théoriques (l'échec du personnage comme condition métaphysique de l'homme), la dissolution de l'individu (fruit de l'histoire) dans sa *situation* et, au plan du langage, la prédominance de la dénomination, qui élude la nécessité artistique de rendre sensible une expérience déterminée (étant dès le départ fixées, les significations centrales ne révèlent aucun contenu concret ; n'étant pas fournie par le texte, la synthèse lui est extérieure, le lecteur se contentant de confirmer ce qu'il *sait déjà*) ; le théâtre de Lessing laisse entrevoir le nouveau, mais ne s'affranchit pas entièrement de la réalité qu'il prétend dépassée (les personnages exposent leur présent comme s'il s'agissait du passé, le sens de leur autonomie ne découle pas de leur situation, le monde idyllique, pris pour vrai, aplatit l'univers complexe que proposait la logique dramatique, etc.) ; le défaut de *La lettre écarlate*, le beau livre de Hawthorne, roman d'idées en puissance, mais qui finit par être gâché, réside dans le fait que le romancier américain n'a pas su déployer la véritable alternative annoncée par la figure de Hester Prynne (incompatibles avec la conception puritaine du péché, les traits de caractère et les pensées libertaires de la personnage marginalisée par la société répressive sont pris, au final, pour démesurés, la permanence du péché étant réaffirmée de la manière plutôt grossière) ; chez Henry James, Schwarz critique la position ambiguë, dégagée de la logique de *Portrait de femme*, face à la plénitude de sens qui, présente ou absente, est condition de la compréhension du roman (pour être vrai, le manque d'importance et de transparence de la société moderne devrait être présenté avec un *signe négatif*, comme caractéristique d'un état de choses faux) ; nonobstant sa finesse, James laisserait la sensation de l'incomplet : au lieu de démontrer « le fatalisme cannibale derrière le stoïcisme raffiné », l'artiste tendrait à privilégier la beauté de la lucidité en soi au détriment de sa possible portée active...

Il n'est pas difficile de noter la force de ce type de critique – salué à l'époque par des critiques les plus divers (Boris Schnaiderman, José Guilherme Merquior, Luiz Costa Lima) –, une force de surcroît politique, puisque le commentaire sur la cohérence ou incohérence artistique, même si indirectement, est toujours en même temps un commentaire sur la réalité extra-

artistique : « C'est comme si la part de réalité et de vérité que le travail artistique saisit dans ses formes ballastait la prose critique, tout en lui donnant une caution incertaine, légèrement prophétique, pour parler obliquement du monde historique. »<sup>30</sup> Dans un certain sens, la « sirène » du titre du recueil, outre la référence obvie à la *Dialectique des Lumières*, renvoie également à l'adhésion jouissive à l'incohérence générale du système de la concurrence universelle du capital, qui ne cesse de flexibiliser son propre ordre et ses propres normes, transgressant continuellement l'échange d'équivalents au moment même de la production, ce qui encourt, comme on l'a chez Balzac déjà, l'incohérence des sujets eux-mêmes, contraints de mettre entre parenthèses leurs désirs et préférences personnels dans la lutte pour gagner leur vie. Dans le contexte de la vie moderne, le moi n'a de fonctionnalité que lorsqu'il est cassé ; pour être cohérent en termes capitalistes, l'individu est amené à être incohérent dans tout le reste – quelque chose que Schwarz ne manque d'explicitier dans le bel essai sur *Le Père Goriot* inclus dans le volume :

Les éléments durables et concrets desquels se compose l'unité de la personne – préférences, fixations, manières – sont *évalués*, rendus équivalents dans la poursuite de l'argent. L'inconsistance est la consistance dans cette *civilisation*, dont la consistance, à son tour, réside dans l'inconsistance de ses membres. Une quelconque résistance au système d'équivalence générale en sera la preuve : la destruction de la volonté individuelle rétablit le bon fonctionnement de la civilisation, en lui exposant, en même temps, sa nature mutilatrice.<sup>31</sup>

À cet égard, il est possible d'étendre à Schwarz ce que Sérgio de Carvalho a souligné au sujet de Raymond Williams, à savoir, que son admiration de toute la vie pour Brecht « contient le respect pour les artistes qui n'ont pas adhéré à la jouissance des contradictions, ni à la vérification élitiste de l'avarie ou au fétichisme de la complexité »<sup>32</sup>. Or, comme le note également Carvalho, Brecht intéresse justement parce que, en plus d'enregistrer la barbarie du capital, son théâtre *projette une autre scène au-delà du négatif*, dont l'absence présumée est précisément ce que certains parfois contestent à la critique schwarzienne.

---

<sup>30</sup> « Gilda de Mello e Souza: a autonomia incontrolável das formas » [2006], dans *Martinha versus Lucrecia*, p. 188.

<sup>31</sup> « Dinheiro, memória, beleza: *O pai Goriot* » [1963], dans *A sereia...*, p. 170. À propos de la musique de Stravinsky, Adorno remarquait que son truc était la « conservation de soi par l'annulation de soi-même », raison pour laquelle elle « attirait tous ceux qui veulent se libérer de leur moi, parce que le moi, dans la conception générale d'une collectivité réprimée, fait obstruction à l'intérêt individuel » (*Philosophie de la nouvelle musique*, p. 201).

<sup>32</sup> « Notas sobre Raymond Williams e o teatro », *Cult*, n° 217, oct. 2016, pp. 56-9.

Mais est-il vrai que les dimensions utopique, désirante et affective sont absentes des considérations du critique ? Non, tout simplement elles ne sont pas apportées de l'extérieur, mais dénouées, selon le cas, dans la lettre même des œuvres étudiées. À propos des *Démons*, par exemple, Schwarz note que les personnages dont les vies sont ruinées par la *destruction de la raison* ne représentent pas *tous* les points de vue que l'intégrité du sens du roman exigerait : ce n'est que contre l'horizon d'une possible vie juste et réussie que l'injustice et l'échec peuvent être présentés avec autant de détails, de sorte que la *possibilité de la raison* est ce qui éclaire la limitation des tentatives de la réaliser par des individus qui n'acceptent pas ses implications, qui vont à l'encontre de leurs propres privilèges et préjugés<sup>33</sup>. Dans *La lettre écarlate*, le critique souligne la profonde perspective ouverte par la comparaison de Pearl, la gamine elfique, fruit d'une relation illicite, à la brise, métaphore naturelle qui, médiatisée par la lugubre rigidité puritaine, acquiert « une signification utopique, et suggère le désordre imaginaire, la désintégration du pouvoir social ». Spontanée, la brise dans le contexte du roman « incarne des désirs, des besoins concrets qui palpitent de manière informelle, en-deçà du concept, comme possibilités pratiques immédiates » ; elle « donne corps à ces désirs interdits et chers qui teintent d'émotion et de destin même les plus intimes des perceptions ». Le procédé littéraire, employé avec tant de finesse par Hawthorne, met en lumière la « qualité sociale, affective et utopique de la perception »<sup>34</sup>. Quelque chose de semblable est discerné chez Balzac : « Dans le contexte de la vie partagée, telle qu'elle est esquissée dans les grandes figures de Laure, de la vicomtesse, et surtout du père Goriot [...] la douleur et le bonheur vont ensemble, et font partie l'un de l'autre. Même si elles sont sporadiques et éphémères, les tentatives d'abandonner l'organisation antagonique de la vie laissent entrevoir une forme d'existence dans laquelle tout a de la valeur. »<sup>35</sup> Dans *8½* de Fellini, pour donner un dernier exemple, Schwarz note que « l'impuissance de Guido transmet, à travers l'énervement qu'elle nous cause, le sentiment précis que l'organisation de la vie est obsolète ; conscience et moyens matériels, tout semble à portée de main pour la modifier » ; les « visages du monde nouveau sont à peine entrevus, mais toujours assez pour rendre poignante et obsolète la permanence du vieux monde »<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Cf. « Para a fisionomia de *Os demônios* » [1961], dans *A sereia...*, p. 79.

<sup>34</sup> « *A letra escarlata* e o puritanismo » [1963], dans *A sereia...*, p. 140.

<sup>35</sup> « Dinheiro, memória, beleza », p. 186.

<sup>36</sup> « *8½* de Fellini: o menino perdido e a indústria » [1964], dans *A sereia...*, pp. 200 e 202.

## KAFKA VS. KAFKA : DU CAFARD VERTIGINEUX À L'ANATOMIE DU BOURGEOIS CAFARD

Mettant fin à la conjoncture critique et stimulante d'avant 1964, c'est-à-dire à la tendance de la jeunesse « à se désolidariser de son origine occupante, au nom d'un destin plus élevé auquel elle se sentait appelée »<sup>37</sup>, ce qui est révélé avec le coup militaire, c'est la posture furieusement antipopulaire de la classe dirigeante brésilienne, dont l'irresponsabilité sociale pour le sort des plus pauvres continue d'être, selon Schwarz, l'une des clés pour comprendre le manque d'organicité de la société et de la culture brésiliennes. En 1964, le mélange si brésilien de choses incompatibles descend dans la rue, l'énormité révélatrice de l'accommodation discordante d'arriération et modernité<sup>38</sup>, laquelle ouvre les yeux de notre critique à l'actualité de Machado de Assis, marquant une sorte de tournant matérialiste de la critique même que pratique Schwarz, qui tâchera dès lors d'articuler l'analyse immanente telle que nous trouvons dans son premier livre – l'appréhension de la cohérence ou de l'incohérence formelle de l'œuvre sur le fond de la lutte idéologique entre progrès et réaction ou de la tension entre ordre bourgeois et horizon utopique – à la base historique, c'est-à-dire *au plan de la structure sociale*, le moment historique et une logique sociale spécifique, tous deux contenus dans la forme même de l'œuvre<sup>39</sup>.

Rétrospectivement, dans l'un des premiers articles publiés par l'auteur après *La sirène et le méfiant*, une lecture serrée d'un mini conte de Kafka<sup>40</sup>, on peut percevoir un air de famille avec les travaux ultérieurs de Schwarz. En effet, on y trouve certaines préoccupations déterminantes de l'auteur par la suite : « narrateurs tendancieux, logique de la marchandise et sa relation aux formes sociales patriarcales, intimations d'une existence libérée » sans oublier « la considération récurrente de Schwarz pour le modernisme »<sup>41</sup>. Comme nous avons affaire à une dynamique qui n'est pas seulement brésilienne, à partir du Machado relu à travers le prisme schwarzien, de nouvelles perspectives s'ouvrent sur les auteurs les plus divers, y compris étrangers, ayant trouvé des solutions artistiques différentes pour tenir compte de

<sup>37</sup> Paulo Emílio, « Cinéma : trajectoire dans le sous-développement » [1973], trad. Paulo A. Paranaguá, dans Isabelle Marinone & Adilson I. Mendes (éds.), *Paulo Emílio Salles Gomes ou la critique à contre-courant. Une anthologie*, Paris, Afrhc, 2016, p. 75.

<sup>38</sup> Cf. Arantes, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira. Dialética e dualidade em Antonio Candido e Roberto Schwarz*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 59.

<sup>39</sup> Cf. « Encontros com a *Civilização brasileira* » [1979], dans *Seja como for*, p. 27.

<sup>40</sup> « Tribulação de um pai de família », dans *O pai de família e outros estudos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

<sup>41</sup> Mulhern, « Introduction », dans *Two Girls*, p. xvi.

matériaux et situations analogues, liés aux rythmes sociaux généraux, au type conservateur de modernisation qui tend à prévaloir dans la périphérie du capitalisme, ou même dans la « périphérie » qui s'inscrit au cœur des sociétés centrales. Pour aller droit au but, dans le texte sur Odradek, lui-même un petit chef-d'œuvre de critique littéraire, tout se passe comme si la force critique de Kafka, similairement à celle de Machado, avait elle aussi été révélée par la dynamique des classes brésiliennes, dévoilée en 1964.

D'après Paulo Arantes, bien qu'il ne s'agisse pas d'un livre lukácsien *stricto sensu*, le Nord dans *La sirène et le méfiant* était pour la plupart donné par l'idée de grand réalisme à l'œuvre dans la critique de Lukács. Une preuve de cela, selon lui, se trouve dans la manière dont Kafka y est traité, encore avec une certaine hésitation, comme si, à la suite du critique hongrois, Schwarz soupçonnait l'auteur de *La Métamorphose* de faire de l'idéologie. Parce qu'il démolit la temporalité historique, le Tchèque serait aux yeux du jeune critique brésilien *et un poète de l'aliénation et un poète aliéné*. À la manière de Günther Anders, Schwarz dans son premier livre était à la fois *pour* et *contre* Kafka, comme s'il sentait qu'il y avait là anguille sous roche, ce qui a à voir avec la posture dont on a parlé, d'une critique aux aguets avec toute métaphysique du manque d'alternatives, de l'angoisse existentielle, etc. En revanche, dans la lecture du « Souci d'un père de famille », il n'y a plus d'équivoque ; désormais Schwarz regarde Kafka, sur le plan idéologique, comme un allié dans la lutte de classes. Le critique reste fidèle au réalisme littéraire, mais sa conception du réalisme est désormais « beaucoup plus proche en esprit de celle de Brecht, évaluant les romans et les pièces de théâtre en fonction de leur pouvoir d'illumination, sans jugement préalable sur les moyens artistiques, toujours préoccupé par les questions de forme »<sup>42</sup>.

« Odradek est l'impossible de l'ordre bourgeois », écrit Schwarz, mais le narrateur kafkaïen, contrepoin de la figure énigmatique, ne personnifie pas pour autant le bourgeois *en général* ; il est partial, et fougueux. Impuissant face à l'insignifiance d'une vie de compromis qu'il n'a aucun moyen de changer et dont il n'y aurait aucun sens d'éterniser, il cherche *une suprématie quelconque*, en l'occurrence, il « veut survivre » à cette ordure dont l'existence éthérée et gratuite est l'incarnation même de la différence, la promesse vivante de la négation possible (mais invivable) de sa vie ordinaire. La phrase qui conclut l'interprétation du conte semble faire référence à un contexte et à un type très précis, ou, pour le dire autrement, une révélation à la lumière de celui-ci : « Respectable à tous les titres, le père de famille est un

---

<sup>42</sup> Ibid., p. xiii.



partisan de la destruction. » Elle semble se référer, en d'autres termes, avant tout à l'effronterie de la classe propriétaire *brésilienne* qui, pour maintenir ses privilèges, a embrassé le sale boulot de la dictature. La particularité ici coïncide avec d'autres particularités, et dit quelque chose de plus général sur les tendances de la société contemporaine, d'où la proximité inusitée entre des auteurs issus de contextes aussi différents, mais chez qui l'antiréalisme apparent s'avère un réalisme d'ordre supérieur, capable de révélations expressives sur la marche de la société moderne.

Ce qu'un éminent critique de cinéma appela un jour la « dialectique raréfiée » des pénibles formations périphériques, l'alternance sans alternative entre ordre et désordre, loi et infraction, n'être rien en particulier et être toujours autre chose<sup>43</sup>, ce mouvement sans synthèse, dans lequel rien ou presque ne se forme, ne manque pas d'enregistrer quelque chose du rythme du capital lui-même, qui pour se reproduire à chaque moment désintègre l'ordre et s'écarte des normes qu'il a lui-même établis, se répandant dans l'anomie et l'état d'exception permanent. La différence entre centre et périphérie peut dans un certain sens être vue avant tout comme une question d'accent, un détachement objectif d'éléments sociaux d'une même structure normative-anomique qui au XIX<sup>e</sup> siècle atteignait son apogée : ce qui était *présupposé* en Europe, à savoir, la violence coloniale, était nettement *posé* dans la périphérie, et ce qui était seulement *présupposé* dans celle-ci, par exemple, la névrose du sujet de l'identité réalisée, était *posé* en Europe, donnant des signes que le retour du refoulé pourrait très bien être – comme l'a montré Adorno entre autres – le fascisme, dont quelque chose est révélée précocement dans le laboratoire périphérique de la société coloniale<sup>44</sup>.

L'auteur de *La colonie pénitentiaire*, comme Machado avant lui, en savait quelque chose. Pas pour rien, lorsqu'ils ont lu les premières traductions de Machado – dont trois des principaux romans avaient été publiés en anglais au début des années 1950 –, les beatniks de San Francisco – sans doute impressionnés par la confiance dans la force de la « forme libre », la prose précise, l'ironie fine, l'humour noir et l'analyse froide de la cruauté liée aux relations postcoloniales – étaient à ce qu'il paraît stupéfaits. « C'est notre Kafka », déclara Allen Ginsberg, le Kafka américain, ou « made in America »<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Paulo Emilio Salles Gomes, « Cinéma : trajectoire dans le sous-développement », p. 70.

<sup>44</sup> Je dois la formulation en ces termes à Cláudio R. Duarte.

<sup>45</sup> Cité par Jorge Edwards, « A descoberta de Machado », trad. Luís Carlos Cabral, *Serrote*, n° 17, julho 2014, p. 29.

**DIALECTIQUE DE L'EXPÉRIENCE PÉRIPHÉRIQUE : MACHADO DE ASSIS**

D'après certains, le Schwarz lecteur de Machado de Assis renoncerait à « comprendre l'art comme *force de désagrégation*, comme un mouvement de rupture qui, dans sa propre forme, configure une impulsion capable de remettre plus directement en question la “conciliation de classe” dominante dans le pays », se contentant de souligner la « très subtile et aiguë capacité de Machado à révéler les processus sociaux les plus décisifs du Brésil au XIX<sup>e</sup> siècle et qui, étant donné leur profondeur, persistent d'une certaine manière dans notre façon de vivre ensemble »<sup>46</sup>. Machado, en somme, se serait limité au mouvement d'élucidation des dynamiques verrouillées de la réalité nationale, sans pointer au-delà. Schwarz, pour sa part, avait répondu un jour indirectement à ces objections, en affirmant que Machado n'est pas un artiste comme les autres, une manière de dire que, outre le fait que nous ne sommes pas face à une œuvre ordinaire, ce type de jugement non spécifique – aussi juste qu'il puisse sonner comme généralité sur l'expérience artistique moderne – ne nous mène pas très loin lorsqu'il s'agit de comprendre ce qui est en jeu dans une œuvre particulière, le problème du critique consistant à trouver ce qu'elle dit par rapport au monde<sup>47</sup>. C'est le noyau dur de la critique immanente qui, comme nous l'avons vu, n'a rien à voir avec une comparaison d'un objet avec des concepts qui lui sont extérieurs, mais consiste plutôt en une analyse qui cherche à accompagner les mouvements de l'objet dans une tentative de réaliser son propre concept, établissant ainsi *une nouvelle modalité de synthèse*, non donnée au préalable, et qui, pour cette raison même, conduit à penser différemment les coordonnées courantes de l'expérience immédiate. Le principe d'organisation interne d'une œuvre radicale, qui n'est point étranger à la façon dont la société elle-même est configurée, est un élément latent qui fonctionne à la manière d'une force totalisatrice. Or, par sa forme propre, le texte littéraire dit quelque chose du monde qui n'est pas de l'ordre de la simple imitation : si le rapport entre le texte littéraire et le monde est posé par la forme du texte, l'interprétation dialectique, qui part nécessairement de cette dernière, ne peut aboutir à la réduction de l'œuvre à un ensemble déterminé de relations sociales ; tout au contraire, elle met en évidence un ensemble de *relations formelles*,

---

<sup>46</sup> Rodrigo Naves, « De relógios, bússolas e sextantes : perguntas a Roberto Schwarz », dans Maria Elisa Cevasco & Milton Ohata (éds.), *Um crítico na periferia do capitalismo. Reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, pp. 200-11. Vladimir Safatle formule des objections similaires dans *Dar corpo ao impossível. O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, Belo Horizonte, Autêntica, 2019.

<sup>47</sup> « Machado de Assis : um debate » [1991], dans *Seja como for*, p. 88.

opération qui n'a rien d'une simple réitération des relations sociales dominantes<sup>48</sup>. Ce qui explique, au passage, que « loin de représenter un confinement, la formalisation des rapports de classe locaux [chez Machado] fournit la base vraisemblable de l'universalisme caricatural des *Mémoires*<sup>49</sup>, l'un des aspects de son universalité effective »<sup>50</sup>.

Ainsi, la différence entre la critique dialectique *matérialiste*, chez Benjamin et Adorno (et chez Schwarz à partir du milieu des années 1960), et la critique immanente traditionnelle, pratiquée par Lukács dans le sillage de Hegel, réside dans l'examen de grandes œuvres littéraires sous l'angle de la formalisation d'un processus social déterminé, dont elle fait émerger et exprime les tensions et les incongruités qui subsistent muettes dans le corps du social. En ce sens, pour dire les choses un peu crûment, les subtilités métaphysiques de la forme marchandise ne sont nullement une donnée immédiate de l'expérience, ce qui, dans un pays périphérique comme le Brésil, est aggravé par le fait que la logique marchande subit d'emblée un déplacement par rapport à son fonctionnement « normal » dans les sociétés centrales, avec la formation d'une classe bourgeoise et d'un prolétariat urbain, une relative mobilité sociale, etc. Bien que dépourvu de tout – ou presque – ce qu'il lui fallait pour s'approcher minimalement de la civilisation bourgeoise dans laquelle il se reflétait<sup>51</sup>, le Brésil d'une certaine manière naissait déjà pleinement capitaliste : la marchandise régnant depuis toujours de manière absolue, sans contraste ; les rapports de domination directe issus de l'esclavage eux-mêmes, paradoxalement à première vue, pleinement modernes. Etc. etc. Le travail de la critique consiste précisément à donner une détermination à l'ineffable de cette expérience spécifique, qui en elle-même n'a rien d'une évidence. Dans le cas de Schwarz, il a fallu des années de travail d'interprétation pour assembler les nombreuses pièces et résoudre le complexe puzzle machadien, dont le sens profond, au-delà de ce que dit le narrateur, n'a rien d'obvie, rien d'immédiatement présent à la conscience du lecteur. Sur le plan ostensible de la forme, le mouvement erratique et futile du récit donne le ton et établit les grandes lignes des romans machadiens de la maturité, tandis que sur le plan latent, le travail critique exhume

<sup>48</sup> Cf. Nicholas Brown, « Interpretation without Method, Realism without Mimesis, Conviction without Propositions », *Mediations*, vol. 33, n° 1-2, 2020.

<sup>49</sup> *Mémoires posthumes de Brás Cubas* [1880], trad. R. Chadebec de Lavalade, Paris, Métailié, 2015.

<sup>50</sup> *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 225.

<sup>51</sup> Comme le résume Paulo Arantes, dans un entretien avec Marcos Nobre e José Marcio Rego (éds.), *Conversas com filósofos brasileiros*, São Paulo, Ed. 34, 2000, p. 346 : « [...] nous n'avions pas de bourgeoisie ou la nôtre n'était pas comme les autres ; des classes subalternes modernes et autonomes encore moins ; la classe moyenne était gélatineuse ; la société civile, amorphe ; la lutte des classes, inopérante ; l'État, hypertrophié ; les idéologies, de seconde main ; le capitalisme en somme, était tantôt tardif, tantôt différent. »

la compréhension historique aigüe et la perspicacité sociale inégalée de l'architecte des situations narratives qui, utilisant la première personne de manière empoisonnée, écrit *contre* ses auteurs présumés – Brás Cubas, Bento Santiago<sup>52</sup>, Ayres<sup>53</sup>, sans oublier le narrateur anonyme de *Quincas Borba*<sup>54</sup> –, prototypes des classes propriétaires, donnant lieu à une dénonciation implacable, « entreprise sous la forme perverse d'une auto-exposition "involontaire" »<sup>55</sup>. Comme souvent chez Baudelaire, Machado force l'identification antipathique avec ce que nous devrions en principe mépriser, tendant un piège au lecteur guère cauteleux<sup>56</sup>. Les narrateurs machadiens passent nonchalamment de la sphère du paternalisme à celle de l'intérêt individuel, et de cette dernière à la première, sans avoir à choisir entre les deux :

[...] l'autorité paternaliste est maintenue, ses responsabilités refusées ; l'intérêt privé est poursuivi avec diligence – nous sommes tous des individus rationnels en fin de compte – tandis que ses semblables sont traités selon les droits de ceux qui sont propriétaires sur ceux qui ne le sont pas. [...] Le discours éclairé devient incivil et perpétue des formes de société non éclairées. Ce renversement est plus moderne que les modernes, et c'est exactement le genre d'effet que le réalisme devrait viser.<sup>57</sup>

Le va-et-vient vertigineux entre les sphères opposées mais parfaitement compatibles, la dualité structurelle constitutive de l'expérience culturelle brésilienne (voire latino-américaine en général) se retrouvent au niveau même de la composition. Ce que la lecture de Schwarz met en lumière, c'est que le type d'ironie que nous trouvons chez Machado consiste, sur le plan de la technique littéraire, à faire en sorte que, à chaque phrase, les personnages s'écartent de la norme qui prescrit de former un jugement autonome, conséquent et plausible : à chaque instant, les personnages s'échappent de cette norme, vers l'imaginaire, vers des auto-compensations de toutes sortes, se conduisant toujours de manière loufoque. Un personnage

<sup>52</sup> *Dom Casmurro et les yeux de ressac* [1889] trad. Anne-Marie Quint, Paris, Métailié, 2015.

<sup>53</sup> *Esau et Jacob* [1904], trad. Françoise Duprat, Paris, Métailié, 2005; et *Memorial de Ayres* (1908), pas traduit.

<sup>54</sup> *Le Philosophe ou le chien* [1891], trad. Jean-Paul Bruyas, Paris, Métailié, 1997.

<sup>55</sup> *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 78. Voir encore p. 120 : « Collé au Brás Cubas solidaire de sa classe, nous retrouvons son alter ego éclairé, éprouvant une horreur à elle, faisant des clins d'œil au lecteur et désignant comme barbares sa propre personne et son beau-frère. Il existe cependant une troisième figure qui, sans prendre directement la parole, parle à travers la composition. »

<sup>56</sup> Pour une comparaison des deux auteurs, voir Natasha Belfort Palmeira, « Outro Baudelaire : sobre a forma livre de *O spleen de Paris* e das *Memórias póstumas de Brás Cubas* », *Novos Estudos Cebrap*, éd. 121, vol. 40, n° 3, sep.-déc. 2021.

<sup>57</sup> Schwarz, « Beyond Universalism and Localism : Machado's Breakthrough » [2005], dans *Two Girls*, pp. 48-9.

comme Brás Cubas n'est pas égal à lui-même pendant plus d'un paragraphe, et cette déviation, continue, chez Machado, outre un signe négatif, reçoit un traitement systématique, routinisé, figurant comme un trait dynamique et extrêmement stérile d'une collectivité historique hautement problématique<sup>58</sup>. De plus, à la lumière de cette inadaptation, la norme bourgeoise elle-même ne s'en sort pas bien non plus – un exemple de dialectique littéraire au plus haut degré.

La modernité de Machado réside dans le fait qu'il nous oblige à reconnaître l'adaptabilité de la civilisation bourgeoise à des fins contraires à sa propre idée : « Si nous considérons que c'étaient les grands jours de l'impérialisme, nous constaterons que la satire de Machado sur l'emploi éhontée des meilleures ressources de la civilisation fait vibrer une corde sensible qui réverbère au-delà de son cadre local », construisant « un poste d'observation à partir duquel on peut penser au présent du monde »<sup>59</sup>. Partant des erreurs et des réussites de ses prédécesseurs, des œuvres desquels « il s'est méticuleusement imprégné », approfondissant et fécondant « l'héritage positif des expériences précédentes »<sup>60</sup>, l'élevant dialectiquement à un palier inouï, Machado a été le premier à donner, de façon indépendante et en connaissance de cause, une forme et un traitement critique-négatif à la mauvaise infinité brésilienne et à son universalité concrète, qui réside dans la jonction de l'histoire nationale avec l'histoire du capital. Avec un incroyable flair critique, Machado a décelé dans l'œuvre d'envergure moyenne des prédécesseurs romantiques l'*envers négatif* de la modernité européenne, qui concernait l'insertion différenciée de l'ex-colonie dans le mouvement du monde moderne : « Les réarrangements dans la matière et la forme opérés par Machado ont élevé un univers fictionnel modeste et de seconde main à la complexité de l'art contemporain le plus avancé », configurant « en acte, sur le plan littéraire, un dépassement des aliénations propres à l'héritage colonial »<sup>61</sup> ; « un dépassement critique en grand style, paradoxalement moderne, qui est peut-être sa plus grande leçon en tant qu'artiste postcolonial »<sup>62</sup>. Il y a ainsi, dans l'œuvre machadienne mature, quelque chose de l'ordre d'une véritable *Aufhebung*, au sens où il parvient à donner forme à la glissante matière brésilienne sans que le mouvement de formalisation reste attelé à la matière : tout ce qui apparaissait en vrac, dispersé et confus au

<sup>58</sup> Cf. « Machado de Assis : um debate », p. 101.

<sup>59</sup> « Beyond Universalism and Localism », p. 53.

<sup>60</sup> Antonio Candido, *Formação da literatura brasileira. Momentos decisivos* [1957], Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia Ltda./Universidade de São Paulo, 1975, vol. 2, pp. 117-8.

<sup>61</sup> « A viravolta machadiana » [2003], dans *Martinha versus Lucrecia*, p. 248.

<sup>62</sup> « Cultura e política, ontem e hoje » [2018], dans *Seja como for*, p. 318.

sein de la réalité – les interversions continues du même et de l'autre, le mimétisme indiscipliné, la prolifération des doubles, l'expérience généralisée d'indétermination, d'un monde infus, d'images qui se répliquent, de simulacres, etc. –, chez Machado se trouve proprement *posé*, parfaitement maîtrisé du point de vue de la forme<sup>63</sup>. Son réalisme est un réalisme au sens non scolaire, capable de toucher le nerf contradictoire de la matière brute des incongruités périphériques ; une « prose de fiction où les extrêmes de la satire et de la dérision, à mille lieues de procurer de l'évasion ou de nourrir les pervers, aiguisent le tranchant d'une ambition analytique maximale »<sup>64</sup>.

Contrairement à ce que semblent supposer des lecteurs hâtifs, ni Machado ni Schwarz ne se limitent à répéter le cliché conservateur de l'*incompatibilité* des idées libérales dans le Brésil esclavagiste, explication générique de leur inévitable démoralisation dans un tel contexte. Si l'ironie du titre du célèbre essai « Idées hors-lieu » a échappé à beaucoup de bienpensants, le texte lui-même ne laisse aucun doute. Toute l'œuvre de Schwarz consiste, au contraire, à montrer que le Machado de la maturité expose la parfaite *compatibilité* de l'effervescence du progrès et de la barbarie du travail esclave et des formes dérivées<sup>65</sup>. L'enracinement profond des pratiques et relations locales dans l'esclavage et le clientélisme disqualifiait sans cesse la culture, la civilité et le progrès présumés par la classe propriétaire brésilienne. La comédie idéologique qui en résulte a un grand rendement artistique, qui permet la formulation d'une critique originale : le caractère *formel* de ces signes de modernité, sans conteste incompatibles avec les plaies ouvertes de l'ex-colonie, est mis en évidence par l'équation machadienne de la spécificité du cas brésilien, qui résidait, réside toujours, dans une dynamique sociale liée à *la continuelle refonte moderne de l'héritage colonial* : « De prime abord, l'effet satyrique [chez Machado] tient dans la distance qui sépare les réalités brésiliennes de la norme bourgeoise européenne. Dans un second temps, il jaillit de la plasticité avec laquelle cette civilisation bourgeoise s'accommode de la barbarie qu'elle semble condamner, mais qui lui est en fait moins étrangère qu'il n'y paraît. »<sup>66</sup> En d'autres termes, même si elles étaient manifestement *inconséquentes*, les idées étrangères *ne manquaient pas d'avoir des conséquences*, c'est-à-dire qu'elles n'étaient pas un simple ornement, et la grandeur de Machado consiste non pas simplement à dénoncer leur *insuffisance* devant la réalité périphérique, mais à repérer et à tirer

<sup>63</sup> Je dois ces remarques et la formulation dans ces termes à José Antonio Pasta.

<sup>64</sup> J. A. Pasta, « Pensée et fiction chez Paulo Emílio: notes pour une histoire de *Três mulheres de três PPPês* », dans *Paulo Emílio Salles Gomes ou la critique à contre-courant*, p. 332.

<sup>65</sup> Cf. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 120.

<sup>66</sup> Schwarz, « Le Brésil intérieur », trad. Raquel A. Prado, *Le Monde*, 20 mars 1998.

des implications de *l'accommodation sociale de l'utilisation inadéquate* des formes hégémoniques modernes, les modalités avec lesquelles la déviation était mise au service des intérêts locaux : « Loin de changer un petit monde sans importance (pourtant nôtre) contre l'universalité prestigieuse (mais falsifiée) de l'être-ou-non-être des formes, Machado associait les deux plans, de manière à débloquent, *dans un esprit d'exposition critique*, l'univers séquestré qui avait été son point de départ »<sup>67</sup>. En contraste avec l'individualisme européen, rationnel et universaliste, la classe propriétaire brésilienne, en raison des pratiques systématiques de l'esclavage et du clientélisme, passait pour provinciale et barbare, en plus d'être manifestement ridicule dans sa prétention à être civilisée<sup>68</sup>.

Cela dit, la dimension critique et *dialectique* du travail de Machado ne s'arrête pas devant une telle évidence. S'écartant systématiquement de la norme moderne, partant indécentes, ces pratiques, sardoniquement dénoncées par Machado, exprimaient aussi le renoncement à l'expérience sociale locale et la subordination à l'hégémonie intellectuelle des nations avancées. Dans les pays de culture réflexe, la difficulté de concilier moralement les avantages du progrès avec ceux du patriarcat est avant tout un malaise des classes dominantes, et ne devrait pas l'être pour ceux qui sont exclus de la sphère de la culture contemporaine<sup>69</sup>. C'est la *matrice pratique* du bovarysme périphérique – que le jeune Schwarz avait rencontré en étudiant le roman dostoïevskien sans avoir encore les moyens d'en tirer toutes les conséquences –, qui explique l'oscillation constante des points de vue, le dialogisme détraqué de Dostoïevski ainsi que l'inconstance des narrateurs de Machado, véritables « métamorphoses ambulantes », se changeant et se défaisant pratiquement à chaque phrase. D'où aussi, au milieu de cette métamorphose frénétique, l'attachement aux idées fixes, la passion de l'absolu – qui traverse toute la culture brésilienne, de Brás Cubas à Paulo Martins, le poète-journaliste de *Terra en transe* (film de Glauber Rocha) –, lequel doit se présenter immédiatement, sous la forme d'une panacée quelconque, qui résoudrait tout, permettrait de

---

<sup>67</sup> « A viravolta machadiana », p. 255.

<sup>68</sup> Quelque chose de comparable avait lieu dans la littérature russe de la même époque, qui s'enracinait dans l'exacerbation du choc entre modernité et rémanences de l'institution servile : « en Russie, également, la modernisation se perdait dans l'immensité du territoire et l'épaisseur de l'inertie sociale ; elle se heurtait au servage et ses séquelles – choc ressenti comme une infériorité et une honte nationale par beaucoup, mais qui donnait à d'autres [Gogol, Gontcharov, Dostoïevski, Tchekhov] un critère pour mesurer l'absurdité du progressisme et de l'individualisme que l'Occident imposait et impose au monde. » (Schwarz, « Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature : sur la culture brésilienne au XIX<sup>ème</sup> siècle », trad. Anne-Marie Métailié, *L'Homme et la société*, n° 26, oct.-déc. 1972, p. 109).

<sup>69</sup> Schwarz, « Culture nationale par soustraction », trad. H. Le Doaré, *Les Temps Modernes*, n° 491, juin 1987, p. 22.

tout posséder, des choses au sexe, sans la médiation du travail<sup>70</sup>. D'où aussi l'idée de l'emplâtre miraculeux, avec lequel Brás Cubas entend donner corps à l'impossible, le rêve d'un remède universel, qui guérirait tous les maux dont souffre l'humanité, notamment la mélancolie...

Quoi qu'il en soit, dans l'exposition dialectique de l'expérience sociale brésilienne à l'œuvre dans la composition machadienne de la maturité, le dernier mot n'appartient ni à la réalité nationale ni à la culture européenne hégémonique, mais aux déséquilibres et aux contradictions du temps présent, qui traversent et démentent l'une et l'autre ; selon les mots de Schwarz, un « présent conflictuel », qui est, entre autres, « une usine de refoulements, qui ne reconnaît que ce qui est consacré par l'establishment, ou ce qui y ressemble »<sup>71</sup>. Chez Machado, la « note dissonante », sans synthèses faciles, donne lieu, entre autres, à une caricature mordante du monde contemporain, « dans laquelle les expériences locales mettent à mal la culture autorisée et vice-versa, dans une dévaluation réciproque de grande envergure, qui est un véritable “universel moderne” »<sup>72</sup>. C'est là le mouvement dialectique le plus caractéristique et le plus fort de la prose de fiction de Machado, qui « disqualifie d'abord la vie locale, du fait d'être une matière en-deçà de la norme de l'actualité, et discrédite ensuite la norme elle-même »<sup>73</sup>. À partir de *Mémoires posthumes*, de 1880, Machado passe à outrager, de la manière la plus décomplexée et spectaculaire, rien de moins que les présupposés de la fiction réaliste européenne et, par là, les propres « échafaudages de la normalité bourgeoise du XVIII<sup>e</sup> siècle »<sup>74</sup>.

C'est précisément sur ce point que se trouve le meilleur de l'intelligence critique brésilienne, de Machado à Antonio Candido : il ne s'agit pas seulement d'aborder librement et sans superstitions, avec irrévérence et distance, les modèles et les traditions hégémoniques, mais aussi de la possibilité de *mettre à l'épreuve* leurs termes et leurs formes à la lumière de l'expérience périphérique, d'ancienne colonie et pays sous-développé, de façon à ce qu'elle ait voix au chapitre, relativisant et imposant des inflexions d'une histoire particulière aux

---

<sup>70</sup> Cf. J. A. Pasta, « Changement et idée fixe : l'autre dans le roman brésilien », *Cahier du Centre de recherche sur les pays lusophones*, Paris, n° 10, 2003.

<sup>71</sup> « Leituras em competição » [2006], dans *Martinha versus Lucrecia*, p. 42.

<sup>72</sup> Idem, p. 43.

<sup>73</sup> « A poesia envenenada de *Dom Casmurro* » [1990], dans *Duas meninas*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 40.

<sup>74</sup> « A viravolta machadiana », p. 248.



idées et aux formes dominantes<sup>75</sup>. La critique dialectique de Schwarz poursuit, en lui donnant un tranchant politique plus marqué, l'inversion contre-hégémonique et décomplexée inaugurée par Antonio Candido – à l'œuvre également dans les théories du sous-développement et de la dépendance formulées à la même époque –, chez qui le processus de vérification critique s'opère à travers le miroir littéraire de la réalité nationale dans l'insuffisance des idées et des formes hégémoniques. Hormis la possibilité d'une *relativisation réciproque* des deux pôles, la lecture de Machado par Schwarz dévoile également les *réciprocités perverses* entre les sociétés centrales prétendument tournées vers l'avenir et la réalité périphérique, qui, bien qu'elle puisse paraître rétrograde et barbare à la lumière des modèles sociétaux centraux, révèle néanmoins l'essence monstrueuse de ces derniers, le caractère fallacieux de la façade libérale-bourgeoise, choses qui, dans les nations développées, ne deviendront évidentes que plus tard, avec le nazi-fascisme, les camps d'extermination, la bombe atomique...

## ARCHAÏSME ET MODERNITÉ DANS L'EX-COLONIE

Pour les pays périphériques, « économiquement et socialement arriérés, fournisseurs de matière première et de travail bon marché », la coexistence de l'ancien et du nouveau, « est centrale et a force d'emblème »<sup>76</sup>. Au début des années 1960, en grande partie liée au célèbre Séminaire de lecture du *Capital*, une nouvelle science sociale a pris forme au sein de l'Université de São Paulo, qui a donné naissance à une *nouvelle intuition du Brésil*, consistant à articuler la particularité sociologique et politique du pays avec l'histoire contemporaine du capitalisme : si les grandes inégalités de l'ordre international et la corrélation des forces entre les classes sociales à l'intérieur du pays se nourrissaient mutuellement, il fallait *regarder les deux ensemble*<sup>77</sup>. En conséquence, le mélange du traditionnel et du moderne est passé du statut d'emblème pittoresque de l'identité nationale à celui de caractéristique commune des sociétés économiques réflexes. Au plan historiographique, l'esclavage cessait d'être considéré comme une déviation de la norme internationale, ou un simple résidu local archaïque, pour s'inscrire dans la dynamique globale du capital, qui l'a introduit et promu jusqu'à un certain

<sup>75</sup> Cf. « Antonio Candido, 1918-2017 » [2017], dans *Seja como for*, pp. 407-18.

<sup>76</sup> Schwarz, « Remarques sur la culture et la politique au Brésil, 1964-1969 », *Les Temps Modernes*, n° 288, juillet 1970, p. 56.

<sup>77</sup> « Um seminário de Marx » [1994], e « Fim de século » [1994], dans *Seqüências brasileiras*, pp. 93 et 157.

point, de sorte que la civilisation créée par le capital n'était donc pas absolument incompatible avec la barbarie de l'esclavage, comme on le suggère habituellement. Le grand exploit de la pensée critique brésilienne à ce moment-là était alors d'insérer le problème de la construction nationale dans la dialectique du monde moderne, en mettant en lumière l'*imbrication mutuelle d'archaïsme et modernité* :

L'insertion du Brésil dans le monde moderne s'est faite par le biais d'une *confirmation* sociale de l'ancien régime colonial, et non par son abolition. Cela a donné lieu à un type de progrès déconcertant, dans lequel les inégalités prémodernes ont simplement été reproduites dans un nouveau contexte après l'autre, au lieu d'être éradiquées. Ce modèle peut être une clé des spécificités de la culture brésilienne, avec son penchant aussi bien pour le modernisme radical que pour les compromis sans fin.<sup>78</sup>

Loin d'être un simple vestige de notre passé pré-bourgeois, l'informalité – c'est-à-dire les survivances des relations sociales et des formes de subjectivité liées à la longue coexistence avec l'esclavage, « ce passé qui semble lointain mais qui nous entoure encore de toutes parts »<sup>79</sup> – est un élément clé du développement moderne du pays, dont le désajustement est lié à son insertion dans l'ordre international contemporain. En raison de cela, la précarité nationale n'est pas seulement un anachronisme à éradiquer par un nouveau cycle modernisateur qui rapprocherait un pays comme le Brésil des nations qui lui servent de modèle, mais cette précarité est elle-même fruit de la dynamique du capitalisme mondial en même temps qu'elle est *fonctionnelle*, c'est-à-dire qu'elle sert *aussi* l'accumulation économique locale<sup>80</sup>.

Dans un texte du début des années 1990, Schwarz remarque que plus d'un demi-siècle d'industrialisation a *tout changé*, sans que la nation soit achevée, ce qui nous oblige à affronter depuis le présent de nombreux espoirs et illusions du passé : « la question actuelle ne concerne plus la bonne manière d'incorporer l'héritage colonial, mais ce qu'il est effectivement devenu ». Comme la société brésilienne, les porteurs de la culture populaire, eux aussi, ne sont plus les mêmes :

Les pauvres ont été « libérés » de la discipline coloniale, mais la plupart d'entre eux n'ont pas pour autant atteint la condition prolétarienne, inscrite dans l'univers du salaire, de la

---

<sup>78</sup> « Beyond Universalism and Localism », p. 43.

<sup>79</sup> Caio Prado Júnior, *Formação do Brasil contemporâneo. Colônia* [1942], São Paulo, Brasiliense, 2000, p. 5.

<sup>80</sup> Cf. « Retrato de grupo » [2009], dans *Seja como for*, p. 280.

citoyenneté et des lettres, bien que tous soient devenus des consommateurs, du moins imaginaires. [...] Sans préjudice de la grâce et du souffle utopique, notre fond non-bourgeois s'est avéré apte, aussi [si nous passons au pôle des élites], à servir de légitimation au capitalisme sans loi ni citoyenneté perpétré dans le pays.<sup>81</sup>

Avec l'effondrement de la modernisation brésilienne<sup>82</sup>, les aspects *négatifs* de l'informalité – les rapports d'exploitation et confinement, la disposition généralisée à la fourberie, les infractions, l'autoritarisme, la violence et la bassesse tout aussi généralisées – ne cessent de multiplier et s'approfondir. Le diagnostic est d'*épuisement*, d'impossibilité de régénération de cet univers, ce qui devrait nous mettre en garde contre toute perspective édifiante face à l'actuel gâchis national et à la logique de la désintégration en cours<sup>83</sup>.

## LUEURS DE DÉSALIÉNATION SUR FOND DE RUINES

La réponse à la question de l'actualité, la détermination de l'heure historique, contient toujours une part d'engagement, un élément de pari sur l'avenir, sans lequel la critique devient quelque part anodine<sup>84</sup>. Il y a en ce sens un aspect relativement peu noté des écrits de Schwarz, sur lequel il attirait déjà l'attention bien avant de proposer le schéma des « idées déplacées » : le caractère disloqué que la modernité tend à revêtir parmi nous, et les bizarreries et les compatibilités détraquées qui lui sont associées, n'ont lieu que parce que les idées avancées n'atteignent généralement pas leurs véritables destinataires, ceux qui en manquent pour mieux voir leur situation dans une société antagonique<sup>85</sup>. Selon ses propres termes : la sortie de la ségrégation culturelle dans laquelle ils se trouvent enfermés, c'est-à-

---

<sup>81</sup> « Discutindo com Alfredo Bosi » [1993], dans *Seqüências brasileiras*, p. 70.

<sup>82</sup> Pour cette notion décisive, voir le livre avant-coureur de Robert Kurz, *L'Effondrement de la modernisation. De l'écroulement du socialisme de caserne à la crise du marché mondial* [1991], trad. Johannes Voegle, Crise et Critique, 2021, de même que la préface à l'édition brésilienne, écrite par Schwarz, « Un livre audacieux » [1992], trad. David Amalric, *Illusio*, n° 16/17, 2017. À propos de la confluence entre l'Alemand et le Brésilien, cf. C. R. Duarte, « O sino que toca e a crítica que resta: entre dois Robertos, um encontro no posto avançado do colapso da modernização ».

<sup>83</sup> Cf. Pasta, « Pensée et fiction chez Paulo Emílio », pp. 327 et 330 : « La voracité mercantile installée par la dictature militaire [...] a mis en liquidation les lenteurs cumulatives de l'*Aufhebung* nationale, en engloutissant les mouvements de dépassement contrôlés, rationnels, qu'elle supposait. [...] la crise de la formation – qui annonce la fin de son cycle historique – sapait toute proposition “constructive”. Pire, elle vouait à la dérision et au ridicule, propres aux niais incurables, les gens non-avisés qui défendaient des attitudes édifiantes face à l'évidence véhémement du “tout est permis” dans lequel s'est investi l'ordre bourgeois au Brésil. »

<sup>84</sup> Cf. « Que horas são? » [1987], dans *Seja como for*, p. 48.

<sup>85</sup> Cf. « Para a fisionomia de *Os demônios* », p. 79, et Arantes, *Sentimento da dialética*, p. 104.

dire « l'accès des dépossédés à la raison »<sup>86</sup> et « aux termes de l'actualité »<sup>87</sup>, est condition pour qu'ils deviennent capables « de formuler et de soutenir d'intérêts nouveaux, à la hauteur des temps, avec force d'affirmation historique »<sup>88</sup>. Or, dans la période pré-64, avec l'ascension socialisante qui semblait s'esquisser mal ou bien et que le coup d'État viendrait étouffer, « une alliance productive entre intellectualité et vie populaire, à la recherche d'une redéfinition non-bourgeoise de la culture », a provoqué la rupture de diverses barrières de classe<sup>89</sup>. Grâce à ce réalignement, ainsi qu'à la plénitude de vie promise et, dans un sens, secondée par la *recombinaison hors marché des forces en présence*<sup>90</sup>, une injection de générosité et d'intelligence a sous-tendu le meilleur de la production culturelle de l'époque<sup>91</sup>. Cet « interrègne magique » semble être à la base d'une idée – une véritable idée fixe selon Paulo Arantes – qui refait toujours surface dans les écrits de Schwarz, à savoir, que dans des rares moments où la classe dominante quitte la scène, laissant seuls entre eux intellectuels et peuple opprimé, les graines de l'utopie semblent germer.

À cet égard, Schwarz valorise toute une série *d'expériences qui vont dans le sens opposé aux formes que prend habituellement le progrès dans la périphérie*, des expériences dans lesquelles la communauté émerge pour ainsi dire spontanément, « comme révélation de possibilités inconnues »<sup>92</sup>, et on constate le dépassement d'intérêts individuels liés au simulacre de la vie bourgeoise, un dépouillement « qui mène l'esprit par des chemins d'un autre ordre des choses »<sup>93</sup>. Il convient de mentionner : la chronique fellinienne de la Santo Amaro da Purificação de la jeunesse du chanteur Caetano Veloso, où sous le signe de la diversité « la présence de modèles externes devenait un facteur d'auto-connaissance, et non d'aliénation »<sup>94</sup> ; la Corumbá explorée littérairement par le philosophe réfugié du nazisme

<sup>86</sup> « O cinema e *Os Fuzis* » [1966], dans *O pai de família*, p. 33.

<sup>87</sup> « Culture nationale par soustraction », p. 22.

<sup>88</sup> « Altos e baixos da atualidade de Brecht » [1998], dans *Seqüências brasileiras*, p. 142.

<sup>89</sup> Roberto Schwarz, « Saudação a Sérgio Ferro » [2005], dans *Martinha versus Lucrecia*, p. 217. Voir aussi pp. 216-17: « [...] pendant une courte période, il a semblé que la modernisation, l'émancipation populaire et l'émancipation nationale allaient de pair, sous le signe de l'industrialisation. L'enthousiasme provoqué par cette convergence, illusoire ou non, dans laquelle la présence de la lutte populaire et des syndicats rendait substantives les idées de progrès et de démocratie, était grand. Les aspirations de ce moment, d'une légitimité presque irréfutable, ont donné une substance critique et subversive à la vie culturelle brésilienne pendant des décennies, bien après que la convergence se soit brisée. »

<sup>90</sup> « *Verdade tropical* : um percurso de nosso tempo » [2012], dans *Martinha versus Lucrecia*, p. 67.

<sup>91</sup> « Tira-dúvidas » [1999], dans *Seja como for*, p. 212.

<sup>92</sup> « Dinheiro, memória, beleza », p. 185.

<sup>93</sup> « Sobre as *Três mulheres de três PPPs* » [1978], dans *O pai de família*, pp. 140-1.

<sup>94</sup> « *Verdade tropical* : um percurso de nosso tempo », p. 62.

Anatol Rosenfeld, qui considérait avec sympathie le mode de vie anti-bourgeois des *changadores* (porteurs de bagages), « en raison de la distance qu'ils gardaient par rapport aux obscurcissements du progrès, à l'accumulation des richesses et à la mystification de la valeur du travail »<sup>95</sup> ; les aperçus de la possibilité d'autres formes de sociabilité dans *Cabra marcado para morrer*, film documentaire d'Eduardo Coutinho<sup>96</sup> ; et surtout la Diamantina d'Helena Morley, où, dans un bref interrègne, après l'abolition de l'esclavage au Brésil en 1888, avec le recul de la pression économique causé par la fin du cycle minier dans la région, « l'ordre engendré par les finalités sommaires de l'exploitation coloniale commençait à tourner en faux » : l'informalité brésilienne, qui est en vérité l'autre visage du manque de droits des pauvres, y acquérait alors une autre connotation, disons plus sympathique, car liée à une « conscience nouvelle et éclairée des besoins régionaux »<sup>97</sup>.

Bien qu'il ne manque de faire les mises-en-garde nécessaires, disant que, dans chaque cas, nous avons affaire à d'autres temps, à une autre conjoncture, qui n'a pas de retour, sans parler du problème de la difficulté de généraliser de telles expériences dans le contexte de la société contemporaine, Schwarz remarque que « dans d'extrêmes d'aliénation, il y a des lueurs de désaliénation qui surprennent »<sup>98</sup>. D'une part, le diagnostic que la fête est finie et que nous ferions mieux de revoir nos vieux rêves critiques à la lumière de ce qu'ils sont réellement devenus, des formes qu'ils ont effectivement prises ; d'autre part, l'accentuation des

<sup>95</sup> « Na montanha russa do século » [2013], dans *Seja como for*, p. 373.

<sup>96</sup> « O fio da meada » [1985], dans *Que horas são?*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

<sup>97</sup> « Outra Capitu », dans *Duas meninas*, p. 75. Au passage, il existe des parallèles étonnants entre ce que Schwarz met en avant dans cet essai sur le journal de Morley et des perspectives plus récentes, par exemple celles contenues dans le beau livre de Kristin Ross sur *L'imaginaire de la Commune* (trad. Étienne Dobenesque, Paris, La Fabrique, 2015), ou celle développée par Pierre Charbonnier dans *Abondance et Liberté* (Paris, La Découverte, 2020), ou encore la communauté utopique dans le post-apocalyptique *Bacurau* (2019), film de Kleber Mendonça Filho et Juliano Dornelles. Ce qui est en jeu dans chaque cas, ce n'est pas l'émancipation par des forces productives surdéveloppées, mais comment tisser des nouvelles relations sociales avec le monde technique et naturel dont on dispose déjà, ce qui ne doit pas nécessairement être placé sous le signe du négatif ; le recul de la pression économique ferait en sorte que d'autres éléments interfèrent davantage que l'argent et la marchandise, pourrait rouvrir un espace pour des nouveaux arrangements, au sein desquels la vie collective prendrait de contours moins aliénés ; à l'abondance définie en termes capitalistes, il faudrait en opposer une autre, l'abondance de temps libre partagée dans l'équanimité. Ces expériences collectives d'un recul de la pression économique – pour reprendre des propos de Fredric Jameson (« The Desire Called Utopia » [2005], dans *Archaeologies of the Future*, London/New York, Verso, 2005, p. 230) – permettent de dévoiler « les dimensions utopiques d'une série d'activités jusqu'ici déformées et dissimulées par l'abstraction de la valeur. Des enclaves non aliénées s'illuminent soudain dans notre environnement jusqu'à présent contaminé [...] convertissant ainsi la représentation utopique en une méthode critique et analytique, par laquelle les entraves de la marchandisation sont mesurées, ainsi que les multiples développements dégagés par son absence. »

<sup>98</sup> « Meninas assombrosas » [1997], dans *Seja como for*, p. 176.

interrègnes magiques, brillant isolés dans le passé ou sans grand avenir au milieu de la grande nuit du présent (de quoi faire battre un cœur zapatiste précocement vétéran...) – le fait est que Schwarz ne manque par ailleurs jamais de contrebalancer l’actualisme sans illusions et sans optimisme inspiré d’Adorno par une attention brechtienne au possible, à ce qui résiste, excède ou échappe au caractère apparemment inéluctable, vide et homogène du présentisme postmoderne, à ce que Mark Fisher appelle « réalisme capitaliste », qui résume l’actuelle régression culturelle au instantané, la réplication *ad nauseam* de formules archiconnues et l’amour éternel de la société de la marchandise<sup>99</sup>. Il ne s’agit point pour lui d’atténuer la négativité, mais plutôt de *soutenir une hétérodoxie imaginative*<sup>100</sup>. Rouvrir l’avenir suppose, bien entendu, « la lutte sociale comme unique – il n’y a aucune autre – chance de régénération »<sup>101</sup>. Mais la lutte sociale elle-même a courte haleine sans la remise en question des forces qui nous empêchent de nous aventurer hors des limites familières et déprimantes du présent. D’où la centralité que prend l’art moderne chez notre auteur, tout comme dans la théorie critique d’un Adorno. Seulement, davantage que ce dernier, ne se laissant pas sidérer par la vision sinistre, défaitiste et paralysante du capitalisme comme fin de partie, totalité intangible et sans issue, Schwarz a toujours le regard dirigé vers les « fissures hasardeuses, où le processus de pasteurisation esthétique-commercial de la vie ne s’achève pas, échoue peut-être, laisse entrevoir d’autres dimensions »<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Pour Fisher, la pénurie chronique d’un type d’expérience du temps où l’esprit collectif peut se déployer – permettant à l’imagination sociale de s’épanouir, produisant de nouveaux concepts, perceptions, manières d’être ensemble – explique en partie la qualité stagnante et inertielle de la culture de ces dernières années, la majeure partie de l’énergie sociale – la capacité de s’engager dans un but quelconque dans la vie au-delà de l’accumulation du capital – étant aspirée dans le tourbillon du travail précarisé et de la vaste simulation de productivité du capitalisme communicatif, pendant que les urgences cyber-spatiales nous réveillent continuellement de notre rêve collectif : « Pour qu’il y ait un quelconque avenir, il faudra que nous récupérons les usages du temps que le néolibéralisme a cherché à verrouiller et à nous faire oublier. » (« Time-Wars : Towards an Alternative for the Neo-Capitalist Era » [2012], dans *k-punk*, London, Repeater, 2018, p. 519)

<sup>100</sup> Pour cette sorte de correction mutuelle entre Adorno et Brecht comme procédure constitutive de la critique schwarziennne, cf. Sérgio de Carvalho, « Questões sobre a atualidade de Brecht » [2004], dans *Introdução ao teatro dialético. Experimentos da Companhia do Latão*, São Paulo, Expressão Popular, 2009, p. 52.

<sup>101</sup> « Amor sem uso » [1981], dans *Seja como for*, p. 339.

<sup>102</sup> « Meninas assombrosas », p. 172.

**NA CARNE DOS DIAS: UM FIO DE CONVERSA SOBRE A (DE)FORMAÇÃO NACIONAL EM  
PAULO ARANTES**

Beatriz VIEIRA\*

**Dans la chair des jours: un fil de conversation sur la (de)formation nationale dans  
Paulo Arantes**

**Résumé:** Motivé par les questionnements sur l'idée de «formation nationale» aux jours actuels dans le domaine de l'historiographie brésilienne, ce texte vise à réfléchir comment le «sens de la formation» a été construit par la branche de la théorie critique brésilienne qui s'est le plus consacrée à ce problème. En se basant sur les travaux du philosophe Paulo Arantes, en particulier les ouvrages *Sentimento da Dialética*, *Sentido da formação* (avec Otília Arantes), et les débats autour de l'ouvrage récemment lancé *Formação e desconstrução*, il s'agit de suivre un fil explicatif des catégories «formation», «nation», «déconstruction», et d'autres connexes, en comprenant comment la théorie critique les met en tension avec l'expérience historique concrète et spécifique du Brésil inséré dans le système-monde.

**Mot-Clés:** formation nationale; dialectique localisme-cosmopolitisme; déconstruction; Antonio Candido; Roberto Schwarz; Paulo Arantes.

**Resumo:** Motivado pelos questionamentos sobre a ideia de "formação nacional" nos dias atuais no campo da historiografia brasileira, este texto pretende refletir sobre como o "sentido de formação" foi construído pela vertente da teoria crítica brasileira que mais se dedicou ao problema. Com base nas obras do filósofo Paulo Arantes, especialmente *Sentimento da Dialética*, *Sentido da Formação* (escrito com Otília Arantes), e nos debates em torno do recém-lançado *Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*, busca-se seguir um fio explicativo das categorias "formação", "nação", "desconstrução", e outras correlatas, compreendendo como a teoria crítica as

---

\* Beatriz VIEIRA é Doutora pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente, é professora associada e Coordenadora da Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Publicou o livro *"A Palavra Perplexa"* – Hucitec, Rio de Janeiro 2.ed. 2017, e artigos diversos – [beatriz.vieira@uerj.br](mailto:beatriz.vieira@uerj.br) ou [bea.vieira.trabalho@gmail.com](mailto:bea.vieira.trabalho@gmail.com)

coloca em tensão com a experiência histórica concreta e específica do Brasil inserido no sistema-mundo.

**Palavras-chave:** formação nacional; dialética localismo-cosmopolitismo; desconstrução; Antonio Candido; Roberto Schwarz; Paulo Arantes

\*

*Para os alunos e amigos do Grupo de Estudos ARTHS – Artes, Teorias e História, pela companhia intelectual e afetiva na aridez destes tempos pandemônicos.*

Pécuchet ajouta :

– Combien de questions autrement considérables, et encore plus difficiles !

D’où ils conclurent que les faits extérieurs ne sont pas tout. Il faut les compléter par la psychologie. Sans l’imagination, l’Histoire est défectueuse.

– Faisons venir quelques romans historiques !

(Gustave Flaubert. *Bouvard et Pécuchet*, Chap. IV.

Œuvre posthume - parution 1881)

**Nations:** (Réunir ici tous les peuples).

**Philosophie:** On doit toujours en ricaner.

(Gustave Flaubert. *Dictionnaire des idées reçues*)

**Gente com noção de país** – Exemplo: “mas o que você quer rapaz? Se o capitalismo for pro buraco, o Brasil vai junto. Se não, podemos tomar uma carona.” (Chico Alvim, Poeta dos Outros).

**História** – Revanchismo.

(Paulo Arantes. *Dicionário de bolso: do Almanaque Filosófico Zero à Esquerda*)



## I. INÍCIO DE CONVERSA: CONTEXTUALIZAÇÃO À VOL D'OISEAU

Esta conversa – termo prioritariamente escolhido por Paulo Arantes para referir-se a suas palestras, debates ao vivo, textos de intervenção ou mesmo escritos filosóficos, nos quais ele mescla conceitos abstratos com termos cotidianos e coloquiais – tem como objetivo levantar alguns pontos de reflexão sobre um dos eixos centrais da Teoria Crítica brasileira, qual seja a ideia de “formação nacional”, considerando os questionamentos vigentes sobre seu sentido nos dias atuais, sobretudo no campo da historiografia brasileira. Mas se trata também de uma conversa porque não seria possível aqui, nem é minha intenção, um debate historiográfico aprofundado sobre o tema, em cruzamento com os inumeráveis trabalhos a respeito no campo teórico do assim chamado Pensamento Social Brasileiro, por sua vez com numerosas ramificações<sup>1</sup>. Conversemos, pois.

Ainda que a busca da origem de um conceito possa parecer pouco frutífera, ou um ultrapassado recurso historiográfico, romântico e oitocentista, certos indícios podem mostrar-se significativos para a compreensão de uma história intelectual ou movimento cultural. No caso das ideias ou conceitos de “nação” e “formação”, com sua forte carga justamente romântica e oitocentista, algumas intuições podem ajudar na reflexão proposta. Compreende-se bem, após a independência política de uma ex-colônia, como o Brasil, onde as vastas extensões territoriais e a exploração colonial dificultaram ou mesmo impediram a “solda” social, para usarmos uma expressão de Capistrano de Abreu que será retomada adiante, a importância de manifestações culturais e políticas para a construção da nação e a busca de um “sentido”, uma direção e um significado, para sua consolidação. No Brasil pós-independente – com seu inusitado projeto monárquico que o mantinha simultaneamente ligado à família real portuguesa e afastado das Repúblicas latino-americanas à volta, consideradas anárquicas à época –, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro somado ao movimento intelectual romântico, inspirados no Romantismo e Historicismo francês e alemão, buscavam organizar uma tradição nacional aceitável para inserir o país no “concerto das nações civilizadas”. Ao longo do século XIX, com a gradual consolidação do Estado monárquico, às custas da feroz repressão de

---

<sup>1</sup> Cabe frisar que escrevo do prisma de uma professora de Teoria da História e Historiografia literária. Talvez seja uma ousadia desmesurada tratar deste tema, especialmente envolvendo Paulo Arantes, em meio a tantos estudos já publicados, alunos, filósofos, “escombrólogos”, grupos de estudo, livros, trabalhos e disciplinas de pós-graduação etc. Mas as conversas de Paulo e Otilia são tão generosas em ideias e disponibilidade quanto seus escritos e “lives”, e lhes agradeço aqui publicamente. De resto, a dedicatória e a epígrafe explicam as razões deste artigo.

todos os movimentos de insurgência ocorridos, sobretudo no período regencial, novas formas de experiência política e temporal obtiveram como resposta descontinuidades e reconstituições conceituais [Araújo, 2008, *passim*], e os conceitos de nação e formação foram ganhando corpo. Após o fim da escravidão e a proclamação da República, acirraram-se os conflitos sociais e políticos derivados da mudança de regime sem mudança da estrutura agrária e com a forte marca dos quatro séculos da violência colonial e escravista em todos os aspectos da vida econômica, cultural e social. Na época, o olhar por assim dizer “correlacional” de Joaquim Nabuco, aberto às correspondências entre as diversas dimensões da vida social, bem como entre passado, presente e futuro do país, talvez seja o fator que permita Paulo Arantes elegê-lo como possível origem da Teoria Crítica Brasileira [Arantes, 2021c], ainda que outras escolhas sejam compreensíveis<sup>2</sup>. De todo modo, o período da 1ª República (1889-1930) é selado pela forte dificuldade de definição da cidadania e dos próprios contornos da república, envolvendo um vasto espectro de problemas que iam da criminalização das práticas culturais dos ex-escravizados e indígenas até a tarefa missionária do Exército e dos literatos; dos debates sobre as teorias raciais e a inferioridade do brasileiro enquanto miscigenado até a tutela feminina e os requisitos do direito ao voto e à elegibilidade; da vocação agrícola ou industrial do país até o caráter unívoco ou macunaimicamente multifacetado da nação...

Com o movimento de 1930 (entre o caráter revolucionário e o golpístico os debates ainda são abertos), os esforços se concentraram especialmente na industrialização e modernização do país. Num amálgama de forças políticas em tensão, democráticas, positivistas e sobretudo autoritárias, o projeto modernizador desdobrava-se no esforço de formação de um mercado produtor e consumidor interno; na crescente centralização do

---

<sup>2</sup> Para uma análise minuciosa de mudanças conceituais e do papel da literatura e da historiografia após a independência do Brasil, com base principalmente em José Bonifácio, Gonçalves de Magalhães e o IHGB, em perspectiva diversa da Teoria Crítica, ver o livro de Valdeci Araújo, *A Experiência do tempo: conceitos e narrativas na Formação Nacional Brasileira (1813-1845)*, no qual se lê: “[...] Se a nação, para os homens da geração de Bonifácio, era uma realidade objetiva e simples – de modo geral, o conjunto de cidadãos organizados em um sistema político –, para a geração que se forma ao longo do processo de Independência e assume a liderança intelectual a partir da década 1830, a nação reveste-se de uma espessura histórico-cultural.//Nenhum outro conceito melhor exemplifica essa transformações do que o de civilização. [...] Nesse horizonte de problemas [a questão da miscigenação real, em Bonifácio, e da miscigenação simbólica em Magalhães], a literatura assumia uma função pedagógico-civilizacional muito específica [...] tratava-se de civilizar não apenas, ou principalmente, o selvagem, mas o próprio habitante do Brasil. O literato, que de algum modo pertence, por seus conhecimentos, também ao tempo europeu, era o ator privilegiado dessa atualização pedagógica [...] O literato adquiriria a sua via singular de fazer política. Como educador, sua missão era qualificar o brasileiro, que entregue aos seus próprios instintos, não poderia ser o cidadão de um país civilizado.” [Araújo, 2008, p.104 e 132-133].

Estado e da administração pública; na decorrente valorização do trabalhador nacional mestiço e nas leis trabalhistas, para (algumas) cidades mas não para o campo, como contraponto da exploração da força de trabalho; na construção de uma ideia e uma rede de educação e saúde públicas; na “atualização” das artes e da cultura nacional pari-passu com o racismo estrutural, o patriarcado e as demandas do mundo dito civilizado, para além (ou aquém) das ruínas da “era das catástrofes” [Hobsbawm, 1998], incluindo as Grandes Guerras<sup>3</sup> e os fascismos e genocídios nelas implicados. A ditadura do “Estado Novo” (1937-1945) se auto justificava como necessária para o controle do coronelismo, do voto de cabresto, das forças descentralizadoras e oligárquicas que dominaram o quadro político e econômico da “República Velha”, e que se opunham à modernização, à centralização, ao trabalhismo, à “democracia racial”, à valorização da cultura nacional... Junto com isso, instalavam-se normas e tribunais de exceção<sup>4</sup> e reprimia-se qualquer radicalismo político, principalmente de esquerda, como se via em sindicatos anarco-socialistas (sim, estranha combinação à la brasileira), no Partido Comunista Brasileiro fundado em 1922 (PCB), em intelectuais politicamente engajados ou empenhados.

No período democrático subsequente (1955-1964), o forte investimento na modernização do país, conjugando o tripé do capital privado nacional, capital internacional e capital público/Estado, permite falar em “nacional-desenvolvimentismo”<sup>5</sup>, conduzido por governos populistas, trabalhistas e/ou de forte marca varguista (debates também em aberto na historiografia), quando chamava a atenção no Brasil a crescente participação política popular e a disseminação do ideal nacionalista, tensionando o conceito e a prática da democracia, bem como do autoritarismo. O Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe/ONU (CEPAL), o Cinema Novo, o teatro político, os debates culturais sobre as novas vanguardas modernistas, os suplementos literários nos jornais, o Centro Popular de Cultura da União Nacional dos Estudantes (CPC da UNE), o movimento estudantil, os embates e frentes partidárias, o movimento sindical e as greves de trabalhadores, as lutas por Reformas de

---

<sup>3</sup> Enzo Traverso defende que se tratou de uma Guerra Civil europeia em *Fire and Blood* [2016].

<sup>4</sup> Em 1936 foi decretado estado de sítio, para controlar os embates polarizados no ano anterior entre os adeptos da Ação Integralista Brasileira (AIB) de cunho fascista e da Ação Nacional Libertadora (ANL) que reunia o centro democratizante e as esquerdas. Em 1935 também houve os dois levantes comunistas com participação da baixa patente militar, nos estados do RN e RJ.

<sup>5</sup> Para o professor Cesar Guimarães, do antigo IUPERJ, herdeiro do ISEB, hoje IESP/UERJ, não se trata de uma nomenclatura adequada, pois considera que o desenvolvimentismo é ligado aos projetos das elites nacionais, ao passo que o nacionalismo é mais amplo e difuso, podendo ser encontrado entre as classes populares e com viés de esquerda política. [Cf. Guimarães, 2001, p.155-173].

Base estruturais... colocavam em pauta ideias, e correlatas demandas por políticas públicas, sobre identidade e desenvolvimento nacional, garantindo grande efervescência política, social, cultural. O conceito e a concretude histórica da experiência de formação nacional, assim, receberam uma nova volta do parafuso, adquirindo maior densidade.

Uma reviravolta ocorrerá no período da ditadura militar (1964-1985), instalada por um golpe de Estado que cortou brutalmente a efervescência mencionada, perseguindo de imediato lideranças políticas e sindicais, e atingindo, a partir do Ato Institucional N.5 de dezembro de 1968, também a universidade, os setores progressistas das igrejas cristãs e os movimentos estudantis e culturais em geral. Reformas conservadoras foram impostas no ensino básico e universitário, somando-se à censura e à Lei de Segurança Nacional. Tratava-se de implantar um projeto autoritário e excludente de modernização – sempre conservadora, conforme as reformas pelo alto, a via prussiana, ou desigual e combinada, segundo diferentes autores – que a despeito de sua fama de “milagre econômico”, se este de fato existiu, durou pouco e beneficiou parcelas reduzidas de classe média, conduzindo às subsequentes crises finisseculares, carregando em si dinâmicas de oligopolização da economia, de imenso êxodo rural e de dessolidarização social, inicialmente invisível [Mendonça, 1986; Schwarz, 1999]. Sob a aparência de legalidade, dada pelo permitido bipartidarismo e por tribunais e institutos político-jurídicos que facultavam práticas de “exceção”<sup>6</sup>, a tortura e o desaparecimento de opositores políticos, praticados como política estatal ainda que negados oficialmente, permitem falar em terrorismo de Estado, que não prescindiu aqui, como em outros países da América Latina, de grupos paramilitares, Comandos de Caça aos Comunistas, esquadrões da morte, polícias políticas e centros secretos de “investigação” ligados às Forças Armadas, assassinatos em massa de populações indígenas e camponesas, além dos militantes de esquerda. Neste quadro, a afirmação de um nacionalismo de teor acrítico e ufanista e a busca de uma identidade nacional de caráter unívoco tornam-se ideológicas no pior sentido do termo, manipulando corações, mentes e o próprio pensamento social brasileiro. A presença de literatos como Gilberto Freyre, Josué Montello, Guimarães Rosa, entre outros, na primeira fase do Conselho Federal de Cultura certamente ajudou para que se reprimisse o movimento negro em nome da “democracia racial”, para que se retirasse o teor crítico da noção de

---

<sup>6</sup> Para uma crítica do “estado de exceção” no Brasil – onde e a exceção sempre foi a regra – em diálogo também com o conceito de Giorgio Agamben, ver a entrevista de Paulo Arantes “Tempos de Exceção”, no livro *O novo tempo do mundo* [2014].

“homem cordial” de Sergio Buarque de Holanda, e para que um general sanguinário como Ernesto Garrastazu Médici discursasse sobre “humanismo”. Às guerrilhas rurais e urbanas somavam-se as palavras e ideias. Gerava-se confusão e buscava-se desconfundir, para o que a CEPAL e o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) vieram a contribuir, trazendo novas leituras críticas sobre o país, assim como a imprensa alternativa e as movimentações culturais que se mantiveram na resistência política e dribble à censura. Nas palavras de Paulo Emílio Sales Gomes, no editorial de abertura da *Revista Argumento*, n.1, em 1973<sup>7</sup>, cabia ao intelectual brasileiro de oposição, naquele momento, manter-se lúcido e resistir à perplexidade, e ao festival de besteiras<sup>8</sup>, que se abatera sobre o Brasil.

O fim da ditadura e seus restos até hoje – resta tudo, menos a ditadura, disse Tales Ab’Saber [2010] –, as marcas deixadas na sociedade e na cultura brasileira, a interpretação da Lei de Anistia de 1979 que aponta para uma “reconciliação extorquida” [Gagnebin, 2010], o papel dos militares e dos movimentos sociais no processo de redemocratização, a criação do Partido dos Trabalhadores e do Movimento Sem-Terra, como os maiores movimentos de massa da América Latina, o entusiasmo com a Constituição de 1988, as lutas por implantação de uma justiça de transição no país, com uma Comissão Nacional da Verdade, Comissões Estaduais, políticas públicas de memória e direitos humanos, os planos governamentais e projetos econômicos de recuperação e desenvolvimento que seriam (i)nadequados ao contexto pós-ditatorial, foram nos anos 1980-1990, e ainda são, objetos de estudos e debates<sup>9</sup>.

Igualmente o são os desdobramentos de tudo isto junto com a inserção do Brasil no momento da mundialização do capitalismo; os governos neoliberais; as reestruturação produtiva do capital e do mundo do trabalho com a terceira e quartas revoluções industriais; o desemprego estrutural, a precarização do trabalho e o fim de sua centralidade como organização da vida socioeconômica; as dinâmicas do assim chamado

---

<sup>7</sup> Devo a Paulo Arantes a indicação de autoria do Editorial não assinado.

<sup>8</sup> Entre 1966 e 1968, foram publicados com grande sucesso de público os 3 volumes do *FEBEAPA – Festival de Besteira que Assola o País*, de Stanislaw Ponte Preta, pseudônimo de Paulo Porto, com desenhos do cartunista Jaguar. Sobre a epígrafe cabe acrescentar que, segundo Paulo, sua inspiração para o *Diccionario de bolso* teria sido o *FEBEAPA*, além do Flaubert, a partir de uma dica do humorista “Macaco Simão”.

<sup>9</sup> Para esta brevíssima contextualização histórica, que apenas desenha algumas linhas importantes para a compreensão da teoria crítica brasileira e do conceito de formação, estou utilizando uma vasta bibliografia consolidada pela historiografia brasileira, não sendo possível citar todos os autores. Como sói acontecer, quanto mais próximos da história do tempo presente ou história imediata, mais inconclusos são os quadros, embora os argumentos sejam consistentes e gerem conhecimento válido. Escusado dizer que não dialogo com historiadores negacionistas e reacionários.

“lulopetismo” mobilizando políticas públicas de “gestão da barbárie” [Menegat, 2020] e ações de tradicional conciliação política; o arrefecimento e fragmentação dos movimentos sociais; o crescimento das periferias, nacionais e internacionais, acompanhado da criminalização dos movimentos sociais, do encarceramento em massa, da crescente violência policial, patriarcal, racista, preconceituosa; a rearticulação das direitas e extrema-direita buscando reorganizar e militarizar a sociedade em bases conservadoras e reler reacionariamente a história do Brasil... Do novo golpe de estado em 2016 ao advento do bolsonarismo hoje no poder, passando pelos interesses do *lawfare* vinculados às disputas selvagens por novas rodadas de acumulação de capital fictício mas real, são tantas e tão violentas as mediações, as ingerências, os acontecimentos, as destruições de patrimônio e instituições públicas, que se torna impossível aqui elencar<sup>10</sup>. Tudo somado à negociata bolsonarista nua e crua e sem culpa, a mais completa desfaçatez e maucaratismo substituindo qualquer fio de bom-senso nas relações sociais e na condução governamental, explica o clima geral de perplexidade (ainda mais agravado pela pandemia de coronavírus decretada pela OMS em 2020) que se revela, entre outros aspectos, na quantidade desenfreada de debates, “lives”, seminários e congressos, reflexões produzidas e trocadas nas assim chamadas redes sociais virtuais.

Diante disto – do “novo tempo do mundo”, conforme o título de Paulo Arantes, quando “pensar e dar forma a uma experiência regressiva vivida desde a periferia de um sistema-mundo em desmonte obriga a fazer exercícios heterodoxos e atentos de experimentos intelectuais”, sobretudo porque “as antigas disciplinas do conhecimento, fundadas a partir das exigências da vida intelectual dos países centrais há muito perderam o fio de realidade que ainda retinham em seus conceitos” [Menegat, 2014, p.10] – como ficam as (auto)imagens do brasileiro, a construção da(s) identidade(s) e o conceito de formação nacional? Se não houver respostas definitivas, vale o pensar.

## **II. FORMAÇÃO, MÁ-FORMAÇÃO, FORMA DIFÍCIL, TRANSFORMAÇÃO, DEFORMAÇÃO...**

Datam dos anos 1930-1950 os trabalhos clássicos do pensamento social brasileiro, mais especificamente os incontornáveis ensaios de Gilberto Freyre, Sergio Buarque de

---

<sup>10</sup> Remeto novamente aos debates ao vivo de Paulo Arantes, entre outros, sobre a “era de emergências em que vivemos”, os “escombros do presente”, “a fratura brasileira do mundo”, “o colapso da civilização”.

Holanda e Caio Prado Jr., em busca de compreender e delinear a formação do país e o então denominado caráter nacional. Chamam a atenção nas obras desses autores a interdisciplinaridade e a necessidade de tratar do período colonial e escravista para explicar o Brasil, os nexos e falta de nexos nas relações sociais, a formação das classes e dos des-classificados, a acumulação primitiva de capital, o legado da escravidão, a linguagem indígena, o comportamento das “raças”, das elites e classes médias, a cultura política autoritária e clientelista, o papel do favor, a (des)organização política e as dificuldades para uma constituição democrática, as (im)possibilidades e direções de um processo revolucionário. Mantidas as devidas diferenças – *Casa Grande e Senzala*, *Raízes do Brasil* e *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*, são claramente diferentes entre si, por exemplo –, todos contribuíram para a formação intelectual de uma geração, conforme assinala Antonio Candido na apresentação que escreveu para *Raízes do Brasil*, e em todos a superposição temporal mostra o quanto o passado colonial era/é presente no país, não sendo possível tentar lê-lo sem esta aguda, muitas vezes dolorosa, mistura de tempos.

Na verdade, tal busca é anterior, podendo-se encontrar desde o período da 1ª República obras com o termo “formação” em seus títulos, tal como *Formação Histórica da Nacionalidade Brasileira* de Oliveira Lima, publicado em francês em 1911, ou cuja temática central versava sobre a constituição histórica da nação, o sentido da nacionalidade, do “ser brasileiro”. Coletâneas atuais [Mota, 2000; Botelho e Schwarcz, 2009; Reis, 2007] que procuram reunir autores passíveis de serem considerados “intérpretes”, historiadores ou leitores/tradutores deste país que não é para iniciantes compilam os mais diversos nomes dos mais diversos espectros políticos, de conservadores a progressistas ou catastrofistas, desde Francisco Adolfo de Varnhagen e Euclides da Cunha até Darcy Ribeiro e Roberto Schwarz, passando por Capistrano de Abreu, Joaquim Nabuco, André Rebouças, Nina Rodrigues, Silvio Romero, Lima Barreto, Manuel Bomfim, Oliveira Vianna, José Veríssimo, Pedro Calmon, Afonso Arinos de Mello Franco, Paulo Prado, Mário de Andrade, Luis da Câmara Cascudo, Alberto Torres, Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr., Guerreiro Ramos, Florestan Fernandes, Nelson Werneck Sodré, Raymundo Faoro, Fernando Henrique Cardoso, Gilda de Mello e Souza, Antonio Candido, entre outros (alguns, claramente, incluídos como pensadores também dos anos 1960 em diante). Os livros *Minha Formação*, *Formação do Brasil Contemporâneo*, *Formação Política do Brasil*,

*Formação Econômica do Brasil, Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro, Formação da Literatura Brasileira*, seguidos do vasto uso da categoria “formação social” em obras sociológicas sobre o Brasil, junto à apontada preocupação geral, permitem que Otília e Paulo Arantes, inspirados por Roberto Schwarz, falem em uma “verdadeira obsessão nacional”:

Salvo em casos flagrantes de autoengano deliberado, *todo intelectual brasileiro minimamente atento às singularidades de um quadro social que lhe rouba o fôlego especulativo sabe o quanto pesa a ausência de linhas evolutivas mais ou menos contínuas a que se costuma dar o nome de formação*. Que se trata de verdadeira obsessão nacional dá testemunho a insistente recorrência do termo nos principais títulos da ensaística de explicação do caso brasileiro [...] Tamanha proliferação de expressões, títulos e subtítulos aparentados não se pode deixar de encarar como a cifra de uma experiência intelectual básica, em linhas gerais mais ou menos a seguinte: na forma de grandes esquemas interpretativos em que se registram tendências reais na sociedade, tendências às voltas, não obstante, com uma espécie de atrofia congênita que teima em abortá-las, apanhava-se naquele corpus de ensaios sobretudo o propósito coletivo de dotar o meio gelatinoso de uma ossatura moderna que lhe sustentasse a evolução. *Noção a um tempo descritiva e normativa*, compreende-se além do mais que *o horizonte descortinado pela ideia de formação corresse na direção do ideal europeu de civilização relativamente integrada – ponto de fuga de todo espírito brasileiro bem formado*. [Arantes, O. e Arantes, P. 2021, p.11-12. Grifos meus]<sup>11</sup>.

A ideia de uma ossatura moderna a sustentar um meio sociocultural gelatinoso inspirava-se na famosa frase de Torquato Neto nos anos 1970 (“Na geleia geral brasileira alguém tem que exercer a função de medula e osso”) e as dificuldades do intelectual brasileiro que se sente “desterrado em terra natal” encontram-se com todas as letras na primeira

---

<sup>11</sup> Vale destacar o belo esforço realizado por Rafael Marino, sob orientação de Bernardo Ricupero, em sua dissertação de mestrado intitulada *As figurações da formação no pensamento brasileiro* [2018], com foco na teoria crítica brasileira.



página de *Raízes do Brasil*. No entanto, as reclamações sobre a falta de condições concretas no Brasil para uma civilização digna do nome, o bem-viver coletivo e o desenvolvimento do mundo cultural e intelectual lato senso, ao invés da pobreza, da doença e do analfabetismo, remontam ao século XIX, como se vê em Capistrano de Abreu, Tobias Barreto, José Veríssimo, Silvio Romero, entre tantos. Daí que a associação à primeira vista simples entre formação e o conceito alemão de *Bildung* se torne um trago amargo: pautados na *paideia* grega e no humanismo, românticos e iluministas consideravam possível a formação integral e multidisciplinar dos indivíduos, vinculando pela educação as dimensões do cultivo de si, arte, ética/política e cultura, em direção à autodeterminação e à universalidade, de modo que a realização individual plena vem a coincidir com o desenvolvimento também integral da sociedade e da humanidade, completando-se em um patamar espiritual superior<sup>12</sup>. Cai por terra a *Bildung* brasileira diante da consciência da “má-formação” ou da “consciência catastrófica do atraso”, segundo dirá posteriormente Antonio Candido em “Literatura e Subdesenvolvimento”. Ou, na visão de Paulo Arantes em *Ressentimento da dialética* [1996], cai à medida que *Bildung* não se realiza sem trabalho social, logo sem a universalização da cultura mediante a expansão da consciência de classe que supere a alienação, ao invés do fetiche da forma-mercadoria pela indústria cultural, o que torna a formação brasileira numa abstração e deriva na prática numa semiformação ou formação social extemporânea [Cf. Maar, 1995]<sup>13</sup>. Contudo, os românticos brasileiros se inspiravam, sim, na ideia de *Bildung*

<sup>12</sup> “A palavra alemã *Bildung* significa, genericamente, ‘cultura’ e pode ser considerado o duplo germânico da palavra *Kultur*, de origem latina. Porém, *Bildung* remete a vários outros registros, em virtude, antes de tudo, de seu riquíssimo campo semântico: *Bild*, imagem, *Einbildungskraft*, imaginação, *Ausbildung*, desenvolvimento, *Bildsamkeit*, flexibilidade ou plasticidade, *Vorbild*, modelo, *Nachbild*, cópia, e *Urbild*, arquétipo. Utilizamos *Bildung* para falar no grau de ‘formação’ de um indivíduo, um povo, uma língua, uma arte: e é a partir do horizonte da arte que se determina, no mais das vezes, *Bildung*. Sobretudo, a palavra alemã tem uma forte conotação pedagógica e designa a formação como *processo*. Por exemplo, os anos de juventude de Wilhelm Meister, no romance de Goethe, são seus *Lehrjahre*, seus anos de aprendizado, onde ele aprende somente uma coisa, sem dúvida decisiva: aprende a formar-se (*sich bilden*).” [Berman, Antoine. *Bildung et Bildungsroman*. Apud Suarez, 2005, p. 191-198, cit. p.193].

<sup>13</sup> Nas palavras informais de Paulo Arantes: “Até onde minha vista alcança, Formação pouco ou nada tem a ver com a *Bildung* em sua acepção original, versão Goethe ou Hegel, de resto afins, é um lugar comum considerar a Fenomenologia também um romance de formação, uma consciência se educando, inclusive à maneira de Rousseau. Com certeza Joaquim Nabuco, que aliás se tinha em altíssima conta, teve ter considerado seu livro uma variante nacional do gênero europeu romance de formação, americanos do norte incluídos, um deles autobiografia de um futuro Presidente. Antonio Candido, por sua vez, começou a ruminar seu livro notando como os grandes explicadores do Brasil invariavelmente buscavam decifrar o presente em função do passado. Daí o passo narrativo do seu próprio livro, uma história do desejo dos brasileiros de ter uma Literatura. Petite histoire elucidativa: comprei o livro de AC assim que saiu, por recomendação da minha avó, tia de sua mulher, prima de minha mãe etc, tinha 17 anos e completei a leitura diária dos dois volumes aos 18 anos, entendendo o pouco que podia mas avançando assim mesmo com a perseverança juvenil de quem sente que está atravessando um limiar, sem falar no cálculo filistino das

e restam, portanto, traços dessa inspiração na *Formação da Literatura Brasileira*, na qual Candido vê o esforço civilizatório da literatura, assim como restam em boa parte do pensamento social brasileiro.

Voltando ao século XIX, adicionavam-se às reclamações as admoestações quanto à falta de originalidade do literato brasileiro, sua desatenção às peculiaridades nacionais, às quais deveria estar aplicado em vez de tudo copiar da Europa. A discussão deu e ainda dá panos para as mangas, e Machado de Assis a respondeu mui especialmente, menos talvez no texto crítico “Instinto de Nacionalidade”<sup>14</sup> do que em sua prática literária exemplar, em que “formas europeias” e “cores locais” se imiscuem com maestria na composição de retratos sociais e análises agudas, quase sempre bem sutis mas não menos incisivas, do Brasil oitocentista. Exponente da chamada geração 1870, em que se mesclavam cientificismo/racialismo, iluminismo e romantismo, o cearense Capistrano considerava com base em obras francesas e alemãs, que estudava como autodidata, que do prisma sociológico não se poderia afirmar haver uma sociedade propriamente no Brasil ao menos até o século XVII, por não haver “solda” social, pois “dominavam forças dissolventes, centrífugas, no organismo social; apenas se percebiam as diferenças, não havia consciência de unidade, mas de multiplicidade” [Abreu, 2001, p.98 e p.124 para o termo solda]. Vem decerto daqui a percepção de Caio Prado Jr. sobre a falta de nexos sociais e morais que marcavam no Brasil colonial as relações entre as classes dos senhores proprietários e dos escravos, responsáveis pelo setor orgânico da economia, mas marcavam também a massa dos homens pobres livres, impedindo-os de se constituírem enquanto classe social; quando isso fosse possível, esse grupo social deixaria de ser o setor inorgânico da economia, formaria o mercado interno e seria potencialmente o formador da nação. Estava certo Joaquim Nabuco ao destacar as heranças nefastas que a escravidão deixaria no país. E o “sentido da colonização”, segundo a expressão cunhada por Prado Jr., residiria na produção para mercado externo, em grandes propriedades de empresas agroexportadoras, escravistas e monocultoras, que alimentavam a acumulação

---

redações que estava me rendendo no colegial: pois então, sem tirar nem pôr foi minha primeira e real "formação", porém no seu devido "tamanho fluminense" (de que falava Augusto Meyer a propósito das intrigas terra a terra de Macedo e do primeiro Alencar), bem longe de qualquer Wilhelm Meister da Baixada Santista. Quanto às patologias decorrentes de sua eventual incompletude ou eclipse, provou-se justamente o contrário, a aberração de um sistema literário plenamente formado sem fazer a menor diferença num país abominável.” [Email de 14 maio 2021, intitulado “apenas um professor que eventualmente escreve livros”].

<sup>14</sup> Nesse texto Machado mostra como estão inexoravelmente intrincados na cultura brasileira as formas europeias, da métrica à religião e à língua, e a “cor local” desejada pelos românticos, uma vez que não se reverterem os caminhos da história.

primitiva de capital nas metrópoles europeias. Assim sendo, o Brasil já nascia imerso na ordem capitalista em seus primórdios – diferentemente do que dizia Nelson Werneck Sodré, para quem o período colonial teria sido feudal, o que gerou grande debate entre ambos dentro do PCB –; e os interesses econômicos mais crus, que contribuíam nos países centrais para a organização social e política do mundo burguês, aqui sobrepujavam brutalmente os aspectos civilizatórios. Nas (ex)colônias, que configuram a periferia do mundo do capital, a exceção sempre foi a regra, dirá benjaminianamente Paulo Arantes mais tarde.

Com perdão da repetição para quem já sabe, tais ideias são fundamentais para a ossatura da vertente em pauta da teoria crítica brasileira e para o papel medular que ela exerce no quadro geral do pensamento nacional, por mais controvérsias que gere, ou justamente *pour cause*. O próprio conceito de “formação” dependerá dessa tessitura multiforme em que se intrincam literatura, sociologia, filosofia, economia, política, história, para tentar definir a nossa “má-formação” e como foi/seria a especificidade da formação brasileira e latino-americana, apesar de tudo, em meio a condições de fome, analfabetismo, miséria, doença, violência, indiferença, entre as quais se desenvolvia uma rica cultura popular oral, e das quais a estruturação do pequeno universo literário destoava ou parecia destoar. Mas não se engane o caro leitor, não se trata absolutamente de uma simples dicotomia, os esforços dialéticos de Antonio Candido e Roberto Schwarz que o digam. Esses dois pensadores do Brasil dão a bússola para o “sentido da formação” que é central na obra de Paulo Arantes, como se vê ao menos em *Sentimento da Dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz* [1992], *O Sentido da formação: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lucio Costa* [1997, juntamente com Otilia Arantes], e o recém relançado *Formação e Desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa* [2021a].

Pegar na unha o sentido da formação, estabelecendo e fazendo significar “uma situação nacional periférica, deslocada e, por isso mesmo, diferente”, definida como “a diferença brasileira”<sup>15</sup>: eis a questão, que não se resolve no *to be or not to be*, nem mesmo na paródia

---

<sup>15</sup>Conforme a sinopse do livro no site dedicado a Otilia e Paulo Arantes: <https://sentimentodadialetica.org/dialetica>. Vale mencionar os termos de divulgação do livro, em todas as editoras e livrarias: “Este livro analisa o processo de formação da cultura nacional baseando-se no desejo dos brasileiros em ter sua própria literatura, pintura e arquitetura. Aqui a perspectiva ensaística marxista dos autores permite a apreensão das consequências trazidas à experiência intelectual e cultural brasileira pelo desenvolvimento desigual e combinado que o capitalismo impõe

*tupi or not tupi* oswaldiana, ainda que o apreço e a prática da ironia sejam cruciais em Paulo Arantes. Os esforços presentes nos trabalhos de Candido são rearrumados e ampliados em *Sentido da Formação*, no qual se realiza a investigação do “desejo dos brasileiros em ter sua própria literatura, pintura e arquitetura”, numa dialética sem síntese iluminista, mostrando o quanto foi difícil ao longo dos séculos XIX e XX achar a “forma” literária, pictórica, arquitetônica adequada ao tempo-espaço nacional, ou seja, a figuração estética coadunada à experiência histórica específica do Brasil<sup>16</sup>, como se vê por exemplo dos poetas árcades a Machado de Assis, da pintura de Almeida Jr. a Tarsila do Amaral, dos anônimos mestres-de-obra coloniais a Lucio Costa e Oscar Niemeyer. No capítulo de *Sentido da formação* dedicado a Antonio Candido é longamente discutida a trajetória que conduz e constitui *Formação da Literatura Brasileira*, “Literatura de Dois Gumes”, “Dialética da Malandragem”, “O Cortiço” (poderíamos também acrescentar “Para Ir do Dois ao Três”, “Perversão da *Aufklärung*” e outros tantos textos de crítica ou intervenção, cuja enumeração é aqui inviável). Além do parentesco, Antonio Candido marcou fortemente a própria formação intelectual de Paulo, que o leu já na adolescência e desde então foi instigado pelo vasto problema da formação nacional. Seus estudos de filosofia, Hegel, Marx e marxismos, Sartre, pensamento e literatura francesa (a verve irônica de Paulo aproxima-se belamente à de Gustave Flaubert), teoria crítica frankfurtiana, filosofia brasileira e crítica do valor... muitas vezes deságuam nesse mar da formação/deformação. Ou, ao invés e de revés, este problema e seus estudos filosóficos e literários se retroalimentam dialeticamente. Seja como for, a percepção de Candido sobre o modo de formação do sistema literário brasileiro e de Machado como representante do processo bem acabado é modelo para a análise do modernismo como momento formativo da pintura e da arquitetura.

Mas em busca de uma conceituação mais precisa nos deparamos, não sem espanto para alguns leitores, com toda uma argumentação sobre o fim da formação, ou a formação interrompida no país que nunca chegou a sê-lo de fato (a questão será retomada adiante).

---

aos países periféricos. Ou seja, o sentido da formação procura apreender, articulando pontos de vista localistas e cosmopolitas, a maneira com que tal experiência histórico-econômica, ao mesmo tempo brasileira e mundial, tomou corpo no campo da estética.”

<sup>16</sup> Vale notar o propósito de Paulo Arantes ao transpor a ideia de Antonio Candido para a cultura filosófica uspiana, também uma história do desejo de se construir um Departamento que se pudesse chamar “de filosofia” [Cf. *Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana* (uma experiência dos anos 1960) [1994]. O trabalho de Rodrigo Naves, *A forma difícil: ensaios sobre arte brasileira* [2011], insere-se nessa linha de raciocínio e traz no título um dos “x” da questão. Para Marino [op.cit.] trata-se de um dos capítulos fundamentais da explicação da formação brasileira.

Em meados dos anos 1990, no ensaio “Sete Fôlegos de um Livro”, Roberto Schwarz, introduzia a questão, ao analisar os passos realizados por Antonio Candido em *Formação da Literatura Brasileira*, a magnitude de seu raciocínio ao compreender que o sistema literário estava formado antes que o país o estivesse, deixando a janela aberta para se pensar a impossibilidade da formação desde a má-formação em círculos mais amplos, que iam da literatura a toda a cultura brasileira:

Digamos que os autores progressistas que historiavam a nossa formação econômica e social mostravam um movimento represado, que não se completara, e que transformaria o país se viesse a se completar. Ao passo que o livro [de Antonio Candido] que soube perceber o percurso efetivo da literatura nacional constatava um movimento que se completou e nem por isso transformou o Brasil. O sistema literário integrado funcionaria como uma antecipação de integrações futuras? (...) [Schwarz, 1999, p.56].<sup>17</sup>

O problema é desenvolvido em *Sentimento da Dialética*, dedicado a mostrar e contestar a tendência dos intelectuais brasileiros (e estrangeiros) em ler o mundo dualmente (quando não se reduzem à mera abstração, o que não é raro) e em construir conceitos bipolares, que parecem muito bem se aplicar ao Brasil, o país dos antagonismos e contradições, a ponto de se falar frequentemente em os “dois Brasis”. De modo diverso e melhor, Antonio Candido e Roberto Schwarz empenham-se no árduo trabalho de ver o mundo, e nele o Brasil, de modo mais complexo, construindo categorias e conceitos dialéticos por exigência da realidade que é seu objeto de estudo. Paulo Arantes destacará em Candido e Schwarz uma percepção refinada da realidade e da literatura brasileira, que os levará necessariamente à superação do dualismo e à construção dialética.

Em *Sentido da Formação*, um certo delineamento conceitual pode ser extraído do mencionado capítulo de Paulo sobre Antonio Candido, cuja exposição é passível de ser organizada em quatro grandes partes em que se unem a análise de impossibilidades concretas e projetos de transformações possíveis: a) a formação de um sistema literário

---

<sup>17</sup> Segundo Paulo, coube a Schwarz “situar o tema do debate naquele momento, segunda metade dos anos 90, o que fazer com a Formação depois que ela se foi, sem ser passadista.” [Email de 7 fevereiro 2022]. A polémica que se armou pode ser encontrada na Revista *Piauí*, com artigos de Marcos Nobre, entre outros.

nacional por acúmulo de obras que consolidem uma causalidade interna, configurando uma “maioridade” que supera dependência; b) a formação da crítica e teoria literária em moldes semelhantes; c) a formação de uma “rotina”, compreendida como organicidade da cultura mediante a consolidação de hábitos mentais, tradição, ideal civilizatório, que possibilitem embasar uma mediania de caráter coletivo, através da socialização do gosto e de equipamentos culturais afins, apesar da desigualdade social que tende à espoliação cultural; d) a necessidade de planejamento de políticas públicas culturais que ampliem para a maioria da população as possibilidades de produção e fruição cultural, apesar da tendência à espoliação cultural dos mais pobres.

**Pequeno Excerto** – Podemos resumir em dois grandes eixos, se me permitem a suma sumaríssima, os alicerces da argumentação sobre a formação:

a) A compreensão de que a realidade social e histórica de algum modo estará dentro da literatura/cultura, em qualquer dos aspectos do sistema literário/cultural, quais sejam, a produção, a circulação e a recepção de obras. Quando este tripé está consolidado numa sociedade, sua literatura/cultura está “formada” enquanto um aspecto civilizatório. Este modo de a realidade estar dentro da obra literária/artística pode ser chamado de estrutural, não no sentido do estruturalismo<sup>18</sup>, mas pela constatação de que dinâmicas fundamentais (estruturais) que compõem uma sociedade – logo, determinações espaciais, temporais, econômicas, políticas, culturais – estarão presentes na composição de uma obra artística.

Trata-se de uma espécie de “realismo”, não como “estilo de época”, mas como um procedimento de mimese mobilizado na criação, ainda que esta mimese não seja cópia da realidade, e sim uma *transfiguração*. É importante sublinhar esse ponto, visto que os intelectuais questionadores ou adversários da sociologia da literatura ou da história literária costumam acusá-las de “espelhamento”, ou seja, uma concepção empobrecida da relação entre literatura/cultura e sociedade, em que a mimese se reduziria à cópia dos acontecimentos do mundo social-histórico, sem preocupação com a criatividade da composição artística, os aspectos formais, as figuras de linguagem etc. Trata-se, contudo, justamente do contrário; a compreensão de mimese trabalhada pela teoria crítica brasileira resgata os esforços realizados por Eric Auerbach, Walter Benjamin, Theodor Adorno, György Lukacs, entre outros, para entender aquilo que no século XIX se chamava relação entre consciência e sociedade, isto é, como aspectos da realidade no momento da

---

<sup>18</sup> Antonio Candido frisa isto no Prefácio de *Literatura e Sociedade* [2006, p. 9-10].

produção de uma obra – em todos esses autores trata-se da realidade do mundo do capital na era dos extremos, conforme Hobsbawm [1998] nomeou o século XX – vão parar dentro dela, obra, através de muitas mediações, de onde a compreensão de mimese como transfiguração<sup>19</sup>. Nem mesmo na historiografia sustenta-se a ideia de que a narrativa ou análise histórica sejam um espelho da realidade; seriam antes uma refração, para mantermos a metáfora ótica, ou um modelo à maneira dos modelos astronômicos, o que não impede a construção de conhecimento histórico (e astronômico) válido [Ginzburg, 2007; Braudel, 1986].

Trocando em miúdos, nenhum autor é capaz de criar a partir do nada, por mais vanguardista que seja sua criação, necessariamente estarão presentes em sua obra alguns elementos de sua experiência de mundo, e esta é localizada e embebida no espaço-tempo-relações sociais, ou em outras palavras, na experiência histórica. É plausível, talvez, dizer que está em jogo aqui o aroma das delicadas semelhanças ou correspondências<sup>20</sup> entre a realidade do mundo e as palavras que a nomeiam e explicam, uma vez que a referencialidade é fator fundamental na construção de conhecimento de teor materialista, ou os conceitos tornar-se-ão construções abstratas, metafísicas, sem substrato social. Tal crítica já se encontrava, por exemplo, na *Ideologia Alemã* de Marx [2006], e a ideia de ideologia aqui justamente vem a criticar essas abstrações que acabam por servir aos interesses dominantes. Encontra-se também na *Dialética Negativa* [2009], em que Adorno insiste na construção de conceitos alicerçados na experiência histórica concreta (lembrando que toda experiência é histórica, mesmo que trate do presente), e não o inverso, sendo por isso necessário trabalhar com um “não-conceito” que supere a tendência filosófica à abstração. A mesma base crítica estará em *Formação e Desconstrução*, em que Paulo Arantes demonstra o funcionamento ideológico das teorias francesas ditas pós-estruturalistas, vulgarmente conhecidas como pós-modernas, para

---

<sup>19</sup> Vale destacar os trabalhos de Leopoldo Waizbort [2007] sobre a relação entre Antonio Candido e Eric Auerbach, e de Jeanne-Marie Gagnebin sobre o conceito de mimese em Adorno e Benjamin, em *Sete aulas sobre história, memória e linguagem* [1997].

<sup>20</sup> Remeto a uma intuição de Benjamin sobre a linguagem como “um médium em que as faculdades primitivas de percepção do semelhante penetraram tão completamente, que ela se converteu no médium em que as coisas se encontram e se relacionam, não diretamente, como antes, no espírito do vidente ou do sacerdote, mas em suas essências, nas substâncias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas” [Benjamin, 1994, p.112].

desconstruir no velho sentido do termo<sup>21</sup> o *deconstructive turn*, incluindo certo Foucault, Barthes, Deleuze, Derrida, a teoria da ação comunicativa alemã (Habermas).

b) Como decorrência do *modus operandi* dialético, entrelaçam-se complexamente determinação e imaginação criativa, objetividade e subjetividade, elementos extra e intra literários, forma e conteúdo, tradições e renovações. No caso dos literatos de um país que foi colônia, como o Brasil, a combinação dialética vai incluir um outro fator muito importante de sua cultura: a busca de manifestar características particulares, típicas, locais, nacionais (nos casos exagerados tendendo ao estereótipo e ao exotismo, que além do mais é bem vendável) e simultaneamente a necessidade de lidar com características herdadas do colonizador, estrangeiras ou universais<sup>22</sup>.

No Brasil, a colonização deixou marcas ibéricas, de onde os louvores a Portugal em um Gilberto Freyre ou os “iberismos” estudados por Sergio Buarque de Holanda, mas também deixou a forte relação com a França, sendo Paris a “capital cultural do século XIX”, como disse Walter Benjamin. Se, como mencionado, os românticos brasileiros buscavam a “cor local”, inspirados pelas ideias do Romantismo alemão acerca da *Kultur*, da nação, do folclore, das origens históricas e da *Bildung*, os debates esquentaram na virada dos séculos XIX e XX, quando outros intelectuais apontaram a impossibilidade da identidade ou nacionalidade “pura”, como foi brilhantemente mostrado por Lima Barreto em *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, por exemplo, ou em *Macunaíma* de Mario de Andrade, ou em Machado de Assis, como apontado. Além disso, se o Brasil já nasceu na dinâmica do capitalismo, como demonstrou Caio Prado Jr., significa que se formou imerso na lógica da mercadoria-dinheiro como equivalente universal, sendo impossível apagar esta marca de qualquer ideia de universalidade que por aqui pudesse grassar. A violência dos quatrocentos anos de tráfico e trabalho de escravizados, e suas consequências duradouras, são prova cabal disso. Em outras palavras, para se compreender a especificidade da formação nacional do Brasil, e dos países latino-americanos, aí incluídas as venturas e desventuras dos processos de modernização, é obrigatório enxergar os “dois gumes” da literatura/cultura (Barbosa, 2020), isto é, a tensão

---

<sup>21</sup> Toda crítica da ideologia, desde sempre, é um ato de desconstrução de um pensamento que gira em falso, seja por má-fé ou por má-concepção, não? A questão será retomada ao final deste texto.

<sup>22</sup> Não cabe aqui o debate muito necessário à historiografia contemporânea – espero que alguém a tenha feito ou venha a fazer – sobre o caráter eurocêntrico ou não do conceito de universalidade, se com outros termos a mesma ideia central existe em outras culturas e tempos ou não, se pode ou não extrapolar o mundo estruturado pela mercadoria e configurado à imagem e semelhança do capital... Cf. uma discussão especificamente filosófica sobre a questão do universal por Paulo Arantes, em *Ressentimento da Dialética*.



entre cosmopolitismo e localismo, na formulação de Antonio Candido, no quadro da qual Roberto Schwarz desenvolverá os temas da modernização e da ditadura, e Paulo focalizará nas formas da dialética.

**Continuando** – *Sentimento da Dialética* é, portanto, dedicado a isso: compreender e tentar definir “alguma coisa que se poderia denominar genericamente de experiência brasileira – e se pensarmos no filtro cultural (do ensaio ao poema), algo como uma experiência intelectual do país” [Arantes, 1992, p.14]. Como num país de má-formação surge um sistema literário bem formado, tendo como seu expoente um escritor de tão alto nível como Machado de Assis, ao mesmo tempo nacional e universal? Como se chega dos “dualismos por todos os lados” à dialética? Como definir formação nesse quadro? Qual o papel da ditadura militar no que se refere à formação/deformação nacional? Tais perguntas que pulsam implicitamente nas páginas do livro vão sendo respondidas em movimentos espiralados.

A acomodação desconforme de antigo e moderno que a crise [da modernização no período populista, dado o golpe de 1964] precipitara e monumentalizara era de fato uma constante de nossa formação, como atestava, revista num relance decisivo, o conjunto de nossa história literária. Por outro lado, o novo surto de modernização conservadora ao mesmo tempo em que inscrevia o atraso do país na atualidade internacional, exibia um vínculo inédito entre dualidade e dependência, entendida esta última como o desenvolvimento do descompasso estrutural expresso pela primeira. [ibidem, p.58. Na edição eletrônica, p.71]

Assim, a reflexão sobre a ditadura permitia a Schwarz dar um passo adiante “na pista de nossa incongruência central” e reconhecer as fraturas de nosso mundo literário, considerando

as marcas literárias muito frouxas de nossa dúplici fidelidade aos padrões europeus de comportamento (exigidos pela civilização do capital, a que nunca deixamos de pertencer) e ao seu complemento local, o dia-a-dia abafado do

patriarcalismo (regulado pela presença do trabalho escravo). [ibidem., p.75. Na edição eletrônica, p.90].

Deste modo, as tipologias dualistas, antigas ou modernas, consistiam numa mera aparência que se resolvia,

*na articulação contraditória de escravidão e capitalismo, à qual devemos nossa formação nacional. Não uma dissonância lógica enquadrada pela teoria do valor-trabalho, mas um resultado histórico. Essa a matriz prática da dialética, essa a origem do sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira.* [ibidem, p.79. Na edição eletrônica, p.95. Grifo meu].

A “experiência intelectual da ambivalente dualidade brasileira” [ibidem, p.53] resolve-se com a ajuda de uma concepção trotskista acerca do processo modernizador “desigual e combinado”, em que as partes atrasadas e modernas não se opõem, mas antes complementam, pois o setor socioeconômico atrasado é necessário para sustentar o moderno. As ingerências da modernização começam no século XIX, dão uma guinada promissora no período nacional-desenvolvimentista (na falta de melhor nome) entre 1955 e 1964, e aprofundam-se com a ditadura militar. Os artigos “Nacional por subtração” e “Ideias fora do lugar”, este último de larga fortuna polêmica, respondidas pelo autor em “Porque ideias fora do lugar”<sup>23</sup>, retomam a tensão entre localismo e cosmopolitismo na chave da dialética entre liberalismo e escravidão, o que gerou no país a dinâmica perversa da cultura do favor para os pobres livres, uma vez que a relação produtiva de base era mantida pela força. De fato, não se superava a dominação, que era/é até hoje sustentada

---

<sup>23</sup> “Ora, é claro que nunca me ocorreu que as ideias no Brasil estivessem no lugar errado, nem aliás que estivessem no lugar certo, e muito menos que eu pudesse corrigir a sua localização — como o título sugeriu a muitos leitores. Ideias funcionam diferentemente segundo as circunstâncias. Mesmo aquelas que parecem mais deslocadas, não deixam de estar no lugar segundo outro ponto de vista. Digamos então que o título, no caso, pretendeu registrar uma sensação das mais difundidas no país e talvez no continente — a sensação de que nossas ideias, em particular as adiantadas, não correspondem à realidade local —, mas de modo nenhum expressava a opinião do autor. Na realidade, a convicção de que as ideias avançadas da Europa estejam fora do lugar na atrasada sociedade brasileira, à qual não serviriam, não tem nada de nova: ela é um dos pilares do pensamento conservador no Brasil.” [Schwarz, 2012, p.165-166].

pelas “mil formas e nomes” com que o “o favor atravessou e afetou no conjunto a existência nacional”, a ponto de se poder afirmar que

[...] o favor é a nossa mediação quase universal – e sendo mais simpático do que o nexos escravista, a outra relação que a colônia nos legara, é compreensível que os escritores tenham baseado nele a sua interpretação do Brasil, involuntariamente disfarçando a violência, que sempre reinou na esfera da produção. // O escravismo desmente as ideias liberais; mais insidiosamente o favor, tão incompatível com elas quanto o primeiro, as absorve e desloca, originando um padrão particular. [...]

Submetidas [as ideias mais adiantadas do planeta] à influência do lugar, sem perderem as pretensões de origem, gravitavam segundo uma regra nova, cujas graças, desgraças, ambiguidades e ilusões eram também singulares. Conhecer o Brasil era saber destes deslocamentos, vividos e praticados por todos como uma espécie de fatalidade, para os quais, entretanto, não havia nome, pois a utilização imprópria dos nomes era a sua natureza. [Schwarz, 2001, p.64-65 e 75]

Seria desejável dizer que essa situação foi superada nas práticas e representações, na cultura e na experiência intelectual brasileira, mas infelizmente não é possível. Nomear acontecimentos e experiências nacionais, especialmente num país como o Brasil, pode ser difícil e controverso, como atesta o labiríntico caminho da conceituação e da caracterização de nossa “formação”. Forma, ação e transformação estão unidas na palavra, cujo referente é... o que se busca nomear tão arduamente, uma experiência de país singular, tão cheia de contradições, ambiguidades, deslocamentos, volteios, violências, que pode derivar em deformação. Descartada a associação com a *Bildung*, que exigiria tantas rasuras e emendas a ponto de desfazer o próprio conceito, vemos Schwarz tomar uma outra direção e explorar a comparação da lógica intelectual brasileira com países de desenvolvimento capitalista tardio, sobretudo a Rússia:

Também na Rússia a modernização se perdia na imensidão do território e da inércia social, entrava em choque com a instituição servil e com seus restos [...]. Na exacerbação deste confronto, em que o progresso é uma desgraça e o

atraso uma vergonha, está uma das raízes profundas da literatura russa. [...] Em suma, a própria desqualificação do pensamento entre nós, que tão amargamente sentíamos, e que ainda hoje asfixia o estudioso de nosso século XIX, era uma ponta, um ponto nevrálgico por onde passa e se revela a história mundial [e remete a Machado de Assis em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*]. [Schwarz, 2001, p.77]

As citações justificam-se por irem apontando para duas ideias centrais em Schwarz e nessa vertente da teoria crítica: primeiro, a compreensão de que a matéria do artista é historicamente formada, pois ao colocar em curso sua operação de sobrepor formas, um escritor registra de algum modo a dinâmica social, numa relação em que “imprevisível dormita a história”, e disso dependem a profundidade, a força e a complexidade dos resultados artísticos [Schwarz, 2001, p.80]. Ademais, se houver, como foi e ainda é característico no Brasil, a descontinuidade da reflexão por desconsideração com o trabalho das gerações nacionais predecessoras, que deveriam ser tomadas “não como peso morto, mas como elemento dinâmico e irresolvido, subjacente às contradições contemporâneas” [ibidem, p.111], ocorre a interrupção do fio de transmissão e acúmulo de conhecimentos que garantem o adensamento cultural. A falta de convicção nas teorias, sempre trocadas pela moda mais atual, agrava-se com falta de conexão entre teoria e movimento social conjunto, o que em última instância significa a dúvida sobre a relevância do próprio trabalho intelectual e dos assuntos estudados. Este, contudo, não se trata de “continuidade pela continuidade, mas da constituição de um campo de problemas reais, particulares, com inserção e duração histórica próprias, que recolha as forças em presença e solicite o passo adiante.” [ibidem].

O segundo ponto central, porém não menos importante, diz respeito àquilo que Schwarz chamou de “modernização absurda”<sup>24</sup> ao referir-se, em “Fim de Século”, ao processo de desenvolvimento conduzido pela ditadura militar e seus efeitos: “o desenvolvimentismo arrancou populações a seu enquadramento antigo, de certo modo as liberando, para as reenquadrar num processo às vezes titânico de industrialização nacional, ao qual a certa altura, ante as novas condições de concorrência econômica, não pôde dar

---

<sup>24</sup> Em evento realizado pela faculdade de Letras da UFRJ, em 2012, relativo ao lançamento do livro *Martinha versus Lucrecia*.

prosseguimento” [Schwarz, 1999, p.159]. O “esforço nacional de acumulação” realizava-se mediante ações arbitrárias por parte do governo, tais como projetos agroexportadores megalômanos (mais de um país europeu caberia em uma só propriedade, como o Projeto Jari); deslocamento forçado de trabalhadores para a Amazônia em nome de projetos de colonização rapidamente interrompidos (deixando abandonados os mesmos trabalhadores deslocados); construções de estradas gigantescas que acabaram não levando a lugar algum (v. Transamazônica); sacrifício de inúmeros trabalhadores para uma construção civil sem proteção ao trabalho, como no caso da Ponte Rio-Niterói; a militarização da questão agrária [Martins, 1984], etc. Em decorrência, “o que se vê são sacrifícios fantásticos para instalar usinas atômicas que nunca irão funcionar, estradas que não vão a parte alguma, ferrovias imensas entregues à ferrugem, edificações fantasmas que entretanto não se desmancham com as ilusões ou negociatas que as tiraram do nada. Que fazer com elas?” [Schwarz, 1999, p.159-160].

Essa pergunta de ecos leninistas conversa visivelmente com o título *Que horas são?*, escolhido por Roberto Schwarz para seu livro de 1987, no qual se desvela uma plêiade de questões literárias relativas às relações temporais, sociais e políticas colocadas pela experiência brasileira da modernidade (e mundial, desnecessário dizer, já que a teoria crítica compreende o mundo sistemicamente). É interessante frisar que já no “sentido da colonização” de Caio Prado havia considerações sobre a temporalidade especial do Brasil, onde viajar significava também encontrar o passado colonial, configurando uma superposição de tempos fundamental para a compreensão dos problemas do país<sup>25</sup>. Mas a possibilidade da revolução brasileira tornara-se esfacelada, se não inviabilizada, pela contrarrevolução levada a cabo pela ditadura. A percepção do corte profundo então introduzido na vida brasileira é determinante na obra de Schwarz, que, a despeito do entusiasmo generalizado com a assim chamada redemocratização nos anos 1980, aponta a impossibilidade de reatar “o fio da meada” com o promissor período precedente ao golpe de 1964, cuja efervescência ele havia elogiado com a famosa formulação de que a sociedade brasileira estava estranhamente inteligente:)

---

<sup>25</sup> “Quem percorre o Brasil de hoje fica muitas vezes surpreendido com aspectos que se imagina existirem nos nossos dias unicamente em livros de história; e se atentar um pouco para eles, verá que traduzem fatos profundos e não são apenas reminiscências anacrônicas. Mas não é somente isto. Coloquemo-nos num terreno prático. Os problemas brasileiros de hoje, os fundamentais, pode-se dizer que já estavam definidos e postos em equação há 150 anos atrás. [...] e foram estas, bem como outras considerações da mesma natureza, que me levaram, para chegar a uma interpretação do Brasil de hoje, que é o que realmente interessa, àquele passado que parece longínquo mas que ainda nos cerca de todos os lados.” [Prado Jr., 1942, p.11-13].

A atenção ao corte e seus efeitos marcará em decorrência as reflexões de Otilia e Paulo Arantes e toda uma linhagem de autores ligados à teoria crítica brasileira que buscam dar sentido ao sentido da formação e da modernidade, seu par inseparável. Que fazer, senão justamente o inverso do *mainstream*, tentar quebrar a lógica perversa, buscar a transmissão cultural e a práxis como retroalimentação entre teoria e prática social, pensar dialeticamente a formação?

### III. MORTE E VIDA FORMATIVA

Se as perguntas sobre as horas e o que fazer receberam uma volta a mais no parafuso com os processos da ditadura militar, receberam ainda outras voltas, tornaram-se mesmo gritantes no contexto contemporâneo da mundialização do capital, quando aumentam os “sacrifícios fantásticos”, exigindo novos e aprofundados estudos. A enumeração de tudo o que aconteceu a partir dos anos 1990-2000, na “era das emergências” segundo Paulo Arantes, é inviável, mas alguns pontos devem ser destacados: viu-se a reestruturação produtiva instalar-se com voracidade, com as consequências pesadas e desconfiguradoras para o mundo do trabalho, as micro e macro economias arruinadas nas periferias em benefício das bolhas especulativas e os ganhos de capital nos grandes centros; viu-se o fim da URSS, as guerras nacionalistas nos Bálcãs e na Ásia Central, as guerras do Golfo Pérsico, a desagregação de países inteiros na África e na América Central, as insurgências e contra-insurgências nos subúrbios de diversas cidades do mundo, as ondas migratórias contra as quais se construíram muros, leis de proteção da “nação” e campos de refugiados, os genocídios, as guerras civis e o colapso da modernização em todos os continentes. Viu-se, literalmente, o duplo horror terrorista-midiático do ataque às Torres Gêmeas em NY, a resposta “democrática” nas torturas de Guantánamo e, posteriormente, a caça a Bin Laden; o crescimento do ISIS e das milícias mafiosas latino-americanas; o colapso de numerosos Estados; as ocupações das ruas e escolas; as primaveras árabes; o acirramento do racismo e do machismo, resultando no aumento dos linchamentos, etnocídios, feminicídios e infanticídios, em todo o planeta, e por aí vai. Eis onde desaguava o fim da Guerra Fria e a prometida pax do contrato social cosmopolita kantiano. No Brasil, após os governos neoliberais de Fernando Henrique Cardoso e Color de Mello, a gestão petista administrava a barbárie com políticas públicas que misturavam doses de assistência social, de neoliberalismo e de violência de Estado, que aliviavam mas não curavam as dores nacionais, embora pudessem servir de modelo e ser exportadas; e as jornadas de

junho de 2013 mostravam os limites e contradições da experiência em curso, que acreditava livrar o país da onda da crise mundial de 2008. Mostravam-se também os dentes das (extrema)direitas que em breve começariam a morder, ajudando no *impeachment* da presidente Dilma Rousseff e no golpe de estado de 2016, no crescimento das milícias nas periferias e da violência em geral, na ascensão da necropolítica bolsonarista que objetiva e realiza o esfacelamento do Estado Nacional, destruindo a educação, cultura, saúde, arquivos públicos, armando adeptos e perseguindo opositores, apagando memórias e vidas...

Lançados neste contexto, *Ressentimento da Dialética, Sentido da Formação, A fratura Brasileira do Mundo, Extinção, O Novo Tempo do Mundo*, numerosas entrevistas, para mencionar apenas alguns trabalhos de Paulo Arantes, reiteram o anúncio da formação interrompida, a passagem da má-formação à deformação, ou melhor dizendo: a nossa formação é isto mesmo que se vê, não haverá um futuro a completar um processo evolutivo cujo modelo é a Europa ou os EUA; a modernização do Brasil é assim mesmo, os setores subdesenvolvidos necessariamente mantidos para alimentar os setores desenvolvidos, na economia e na cultura, dentro do país e em todo o mundo, como apontavam as Teorias da Dependência<sup>26</sup>. Tudo indica que estava certo Francisco de Oliveira desde os anos 1970, com sua “crítica da razão dualista”, pois o setor moderno da economia não era nacionalista e não ajudaria a superar o atraso, como pensavam os isebianos; o contrário ocorre e o Brasil figura-se como um ornitorrinco...

Em entrevista a Ricardo Mussi para a Revista *Praga* [n°4, 1997] quando do lançamento de *Sentido da Formação*, reproduzida ao final da edição eletrônica do livro, Paulo e Otília eram incisivos em defender, ao mesmo tempo, a formação inconclusa e não passível de conclusão e a importância da reflexão sobre a experiência material e intelectual nela embutida:

[...] *a construção nacional interrompida (para falar como Celso Furtado) não anula, antes exige, o ponto de vista histórico da formação justamente por ser um ponto de vista crítico, o único de que dispõe um intelectual na periferia, por sorte condenado ao comparatismo e portanto à “reflexão” que*

---

<sup>26</sup> Há várias vertentes, de Fernando Henrique Cardoso, que depois a renegou, a Rui Mauro Marini e Teotônio dos Santos, que a radicalizam, mas não cabe aqui a discussão de suas diferenças.

*o define como tal. Rifar essa perspectiva alegando que passou o ciclo das formações nacionais, e que já é tempo de entroncarmos diretamente na universalidade “global”, além de reativar nosso balofo bovarismo de sempre (a moléstia de Nabuco, como diria Mário de Andrade), um devaneio de tamanho nacional e bem provinciano, é uma maneira de varrer para debaixo do tapete a marca cruel do subdesenvolvimento que nos deprime, sobretudo fingir não se sentir preocupado pela malformação local e sua trama de relações sociais horrorosas – aliás é bom deixar claro que a velha e a nova pobreza, portanto a assim chamada “questão social”, continuam definindo um âmbito prático propriamente “nacional” incontornável por mais que se mundializem a economia e sua regulação política. [Arantes, P. e Arantes, O., 2021, p.126-127]*

A morte e a vida da formação são aconselháveis para o intelectual atento à experiência vivida na carne pelos brasileiros. Por isso, Paulo Arantes [2006] dedicou-se também a desmontar mais detidamente o conceito de nação, agora com base em Benedict Anderson, compreendendo-a como “comunidade imaginada” e para cuja imaginação contribuem grandemente a imprensa e o romance. Não necessariamente o romance histórico como queriam Bouvard et Pécuchet em epígrafe, nem o romance de formação clássico de corte goethiano, mas um simples romance, com as características estudadas aqui, patenteia a evidência histórica da exploração econômica e da desigualdade de classe que marcam indelevelmente a plasmação moderna da forma-nação. Vale lembrar a famosa assertiva do historiador francês Ernest Renan, no século XIX, quando se consolidavam os nacionalismos europeus, sobre a obrigatoriedade do esquecimento para se construir uma nação, o que demanda passar por cima das desigualdades, da violência das injustiças e guerras, das feridas ou traumas sociais. Bem o ilustra a desmemória dos acontecimentos de 1848 na França, como se vê no *18 Brumário de Marx*, na *Educação Sentimental* de Flaubert, no *Idiota da Família* de Sartre.

Tais leituras juntam-se ao debate francês sobre a ideia de “fratura” que Paulo Arantes traz no ensaio *A Fratura Brasileira do Mundo*<sup>27</sup>, no qual analisa a “brasilianização do mundo”

---

<sup>27</sup> Sigo a pista colocada por Fred Lyra na live “A fratura brasileira do mundo 20 anos depois” (2021), a respeito da palavra “fratura” no título de Paulo, que afirma ter sido uma ironia, pois não haverá como colar



como dinâmica transnacional em que a periferia se mundializa e o Brasil é seu modelo, significando que a situação contemporânea do Brasil é o ponto de chegada dos países “centrais” (Atlântico Norte) após 1968 e 1973, conforme observação de sociólogos alemães, franceses e norte-americanos acerca da “periferização do Centro”: lógicas de desconexão social vão naturalizando o princípio regulador da desigualdade, num processo que não é meramente cognitivo, nem relação estática, mas o fundamento de uma situação real de rebarbarização do ocidente [Zanotti, 2021, p.295-296]. Nas palavras de Marcos Lacerda, que assina a apresentação da edição portuguesa, o “país do futuro” tinha “algo a ensinar ao mundo, a despeito de nossa crudelíssima modernização conservadora. No entanto, o futuro se mostrou muito mais problemático”. A astúcia da história, (evidentemente há ecos hegelianos aqui), fez do Brasil uma câmara de decantação e transformou em novo espírito do capitalismo aquilo que poderia ser a contribuição brasileira ao mundo, a “singularidade” da cultura e das formas de sociabilidade que jamais se tornam de todo aburguesadas. “O limiar entre ordem e desordem, a nossa incapacidade de lidar com regras básicas de civilidade, a radical divisão de classe, tudo se transformou em regra mundial. Em outras palavras, a ‘dialética da malandragem’ atua agora em escala global.” [<https://sentimentodadialetica.org/dialetica/catalog/book/81>].

O Brasil não pertence mais ao vir-a-ser, o que consistia numa “mitologia compensatória” das dificuldades e tragédias nacionais, mas é o que é no presente, não-formado, mal-formado, transformado em deformado. E em escala mundial tudo segue assim: países de nexos sociais frouxos, onde os processos históricos contemporâneos tornaram a maior parte das populações em “sujeitos monetários sem dinheiro”, cuja inclusão em suas sociedades nacionais – ou nos países onde se refugiam ou para os quais imigram – se dá como excluídos a serem mortos, ou no melhor dos casos em trabalhadores destinados ao “trabalho sujo”. Países entregues às formas mais violentas de exploração econômica, quase nunca com as devidas mediações políticas, onde prima a descontinuidade nas relações materiais, o que condiciona, no âmbito da cultura, a ausência de condições para o que seria uma formação. Some-se a isso uma observação nada desprezível que se

---

o que foi fraturado. A live objetiva avaliar a atualidade das ideias deste livro, incluindo no debate o filme *A fratura*, de Catherine Corsini, lançado em junho de 2021 e vencedor do Queer Palm no Festival de Cannes desse ano. Diz Paulo: “a palavra ‘fratura’ vem do próprio vocabulário político francês da época do Chirac, é uma obsessão francesa, que abracei, aí o xis, é claro.” [Email de 4 fevereiro 2022]. Segundo informado no site [www.sentimentodadialetica.org](http://www.sentimentodadialetica.org), o ensaio foi publicado originalmente em 2001 como capítulo em *Polarização mundial e crescimento* [Fiori e Medeiros, 2001]; posteriormente em *Zero à Esquerda* [Arantes, 2004]. E em livro, em Portugal: *A fratura brasileira do mundo* [Arantes, 2019]. O site reproduz parte da introdução desse livro, que o apresenta exemplarmente.

encontra em *Extinção* [Arantes, 2007] acerca da disrupção moral que conduz à decomposição ética dos intelectuais que fizeram concessões à tortura após o atentado às Torres Gêmeas e o recrudescimento do terrorismo, como se este dissesse respeito apenas ao conflito de civilizações (sendo o oriente culpabilizado), sem maiores considerações sobre os horrores do capitalismo, nem sobre os crimes de lesa-humanidade que estavam a abrandar. Em suma, modernização sem emancipação significa a própria (de)formação social, intelectual e subjetiva dos centros mundiais que a lógica do capital destrói e das periferias que transitam em torno desses centros, o que ocorre dentro de um mesmo país e internacionalmente, entre países.

No novo tempo do mundo opera um “sistema jagunço” – Paulo ressoa a ideia de Gabriel Feltran – que se expande em circunvoluções dos sertões e favelas às cidades mundiais, garantindo grandes e pequenos negócios com todo tipo de violência civil, militar e policial, esgarçando ao máximo os frágeis laços sociais ainda existentes e achatando os horizontes de expectativas, o que reduz o tempo histórico a um presentismo avassalador<sup>28</sup>. Por isso também diversos autores polemizam com essa linhagem da teoria crítica brasileira, considerando inócua, abstrata ou inatual sua concepção de formação nacional, uma vez que esta já não mais existe, ou que não corresponde à *Bildung* à qual deveria corresponder, ou não tem sentido na literatura contemporânea, etc. etc. Estudados por Marino [op.cit.], que faz um levantamento dos principais argumentos críticos ao “sentido da formação” para rebatê-los e defender sua validade e atualidade, revelam-nos mais uma rodada da morte e vida formativa.

De modo geral, embora nem sempre, tais críticas à teoria crítica baseiam-se nas filosofias francesas da desconstrução, justo aquelas cujo funcionamento ideológico Paulo Arantes apontará em *Formação de Desconstrução* nas vitrines do museu da ideologia francesa. Esta é também formadora de opinião brasileira, por um lado, e por outro é objeto do exame severo do olhar desde a periferia e, como tal, mais agudo porque mais afeito a catástrofes e destroços, desde sempre: “A formação é bem-sucedida e por isso mesmo

---

<sup>28</sup> Misturo propositalmente reflexões de Paulo em obras diversas. Sobre o tempo do mundo na atualidade, ele elabora conceitos de Koselleck para a experiência histórica, como um campo de experiências em que se amalgamam passado e presente, vinculando um horizonte de expectativas futuras. Por sua vez, a ideia de jagunçagem chega via Feltran: “A expressão ‘sistema jagunço’, como assinalei na própria live, encontra-se em Guimarães Rosa e [é] estudada com inteligência no livro do Willy Bolle. Já a ideia, que acho mesmo notável, é inteirinha do Gabriel Feltran. Limitei-me ao comentário e às comparações do caso. [...] Um achado, o do Gabriel, que impressiona mesmo, sobretudo por vir de um estudioso de mais de vinte anos de periferia [...]”. [Paulo Arantes, email de 14 maio 2021].

malograda. Enquanto bem-sucedida, permite opinar; enquanto malograda, permite opinar sobre o malogro geral”, resume Zanotti no Posfácio [op.cit., p.298]. Ou seja, o ponto de vista periférico permite ver que formação incompleta (termo retirado de Celso Furtado, já se viu) e desconstrução não consistem apenas em um jogo de palavras que contrapõe algo que se faz, um país, uma nação, a algo que se desfaz, mas de mostrar – conforme se vê por exemplo, nos debates de Schwarz com Silviano Santiago – que a ideia mesma de desconstrução possui substrato real na dissolução social, no colapso da modernização e da civilização, e do mundo como até então o conhecíamos. Ou um conceito está fortemente vinculado ao cerne das experiências espaciais-temporais-sociais ou não é vital; vazio de sentido não cumpre sua função.

Assim sendo, cabe chamar a atenção para duas modalidades diferentes de “desconstrução” que aparecem aqui, envolvendo os conceitos de “formação” e “nação”, e outros correlatas: na linha francesa, esses conceitos se tornam des-substancializados, por serem tratados, na lógica geral da virada linguística, como palavras que podem ser desvinculadas das coisas materiais, sem referencialidade obrigatória, o que confere realidade prioritariamente à linguagem. Diferentemente, a desconstrução realizada pela teoria crítica se dá pelo desvelamento dos véus ideológicos, numa análise que vincula e tensiona os conceitos com a experiência histórica concreta e específica do Brasil inserido no sistema-mundo. Trata-se de ir contra o risco de uma transposição idealista de um problema real de desintegração social, como revela a fragmentação dos assim chamados movimentos identitários, e contra a banalização dos termos e seu uso como mero discurso descolado da materialidade do mundo. A epígrafe escolhida para um dos capítulos, os versos de João Cabral de Melo Neto retirados do poema *Faca Só Lâmina*, “Que a vida dessa faca/se mede pelo avesso” [p.205], tanto se refere à dialética da formação dada pela realidade conceitual de sua irrealização material, quanto ao *modus operandi* de uma ideologia que não deixa de ser crítica – Paulo observa numa das lives [2021c] como é duro fazer o desmonte ideológico de pensadores de esquerda –, mas que culmina involuntariamente por legitimar a lógica do capitalismo tardio. Desdobram-se desse raciocínio metáforas diversas para algo que não é a mera “desconstrução” de ideias, noções, categorias ou conceitos, e sim a desconstrução da própria realidade social/nacional em curso: fissuras, decomposição, destruição, fraturas, desconstrução, escombros, desmanches, vale repetir, estão no corpo social, na carne da vida.

Talvez restem muitas perguntas sem respostas definitivas<sup>29</sup>, como demonstram os sucessivos convites a Paulo Arantes para entrevistas e debates ao vivo. Uma vez que a “desconstrução” é real, e não meramente filosófica ou teórica, ocorre a desestabilização de experiências e conceitos longamente estabelecidos nas tradições historiográficas, como a própria noção da construção da nação, da identidade e da história nacional agora abaladas pela consciência do papel dos “excluídos” e “matáveis” na composição social. Se a fragmentação do sentido de nação é um desafio para a historiografia, mais ainda o é a ruptura do conceito de civilização e do próprio sentido de “humanidade”.

Neste ponto, vale acrescentar que o “sentido da formação” não tem apenas como fundamento o *telos* da civilização europeia, como reconhecem os próprios autores: podemos acrescentar que antes e sobretudo está em pauta a recusa do sofrimento e a perspectiva da emancipação. Já Adorno observava, na Introdução à *Dialética Negativa*, que enquanto houver sofrimento o moinho da história moerá vidas e ideias, e a filosofia precisa rever-se ou desfazer-se (diria Marx na 11ª Tese contra Feuerbach) para não perder o grão de sal que dá sentido negativo à experiência dolorosa e, por conseguinte, abre outras possibilidades à existência. Assim, se Paulo Arantes está certo ao dizer sobre a formação nacional brasileira: “mas que algo morreu, morreu mesmo”<sup>30</sup>, também devemos levar em conta a reflexão de Schwarz ao fechar “Os Sete Fôlegos de um Livro”:

Não digo isso com saudosismo, mas em espírito realista. O sistema [literário, cultural] passa a funcionar, ou pode funcionar, como algo real e construtivo na medida em que é um dos espaços onde podemos sentir o que está se decompondo. A contemplação da perda de uma força civilizatória não deixa de ser civilizatória a seu modo. [Schwarz, 1999, p.58]

Seja como for, uma teoria crítica digna do nome, e este é o caso, mantém como referencial, critério último ou fundamento (*telos* ou não *telos*, não importa) a perspectiva de emancipação, da qual não abre mão. Por isso, decerto, quando Paulo Arantes é

---

<sup>29</sup> A ser levada em conta, por exemplo, a crítica sobre o caráter regional do pensamento social brasileiro e, por decorrência, de todo este debate, centrado em pensadores do Sudeste. Como seria a problematização do prisma teórico de outros estados, NO, NE, CO? Haveria diferença? Tratar-se-ia de inclusão no sentido da nação, ou outra visão/conceituação totalmente diferente?

<sup>30</sup> Em email de 7 de fevereiro de 2022.

indagado sobre “e agora?”, “que fazer?” (o que acontece muito em suas conversas ao vivo), ele responde com o conselho dado por Marx no fim da vida: “Lutem!”

\*

### Referências bibliográficas

- AB’SABER, Tales. Brasil, a ausência significativa política (uma comunicação). In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Org.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 187-204.
- ABDALA Jr., Benjamin; CARA, Salette de Almeida (orgs.). *Moderno de nascença: Figurações críticas do Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.
- ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ARANTES, Otilia e ARANTES, Paulo. *O Sentido da formação* [recurso eletrônico]: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lucio Costa. São Paulo: [s.n], 2021. [1.ed. 1997]
- ARANTES, Paulo. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética - Dialética e Experiência Intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARANTES, Paulo. *A fratura brasileira do mundo*. Lisboa. Cadernos Ultramares, 2019.
- ARANTES, Paulo. *Formação e Desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. [Posfácio Giovani Zanotti]. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2021a.
- ARAÚJO, Valdei. *A Experiência do tempo: conceitos e narrativas na Formação Nacional Brasileira (1813-1845)*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- BARBOSA, Cairo de Sousa. “Terzo Mondo” em transe: Antonio Candido em Gênova e depois. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [S. l.], v. 1, n. 76, p. 105-125, 2020.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre história da cultura*. Obras Escolhidas I. 7.ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia (org.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. In: BRAUDEL, Fernand. In: *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- CANDIDO, Antonio. “Literatura de dois gumes” e “Literatura e subdesenvolvimento”, In: CANDIDO, Antonio. *Educação pela noite e outros ensaios*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1989.
- CANDIDO, Antônio. *A formação da literatura brasileira*. Belo horizonte: Itatiaia, [1984].
- CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. O preço de uma reconciliação extorquida. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Org.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- GUIMARÃES, Cesar. Vargas e Kubitschek: a longa distância entre a Petrobrás e Brasília. In: CARVALHO, Maria Alice Resende (org.). *República no Catete*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2001, p.155-173.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MAAR, Wolfgang Leo. Resenha de: ARANTES, Paulo. O ressentimento da dialética. *Crítica Marxista*, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.2, 1995, p.154-165.
- MARINO, Rafael. *As figurações da formação no pensamento brasileiro*. Dissertação de Mestrado. FFLECH/USP, São Paulo, 2018.
- MARTINS, José de Souza. *A militarização da questão agrária no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984
- MARX, Karl. e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MENDONÇA, Sônia. *Estado e Economia no Brasil: opções de desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.
- MENEGAT, Marildo. Prefácio: Um intelectual diante da barbárie”. In: ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014. p.9-26.

MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. 2 vols. São Paulo: SENAC, 2000.

NAVES, Rodrigo. *A forma difícil: ensaios sobre arte brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PRADO Jr., Caio. *A Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1942.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 9.ed. ampl. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCHWARZ, Roberto. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHWARZ, Roberto. “Nacional por Subtração”, “Ideias fora do lugar”. In:

SCHWARZ, Roberto. *Cultura e política*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

SCHWARZ, Roberto. Por que “ideias fora do lugar”. In: SCHWARZ, Roberto.

*Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SUAREZ, Rosana. Notas sobre o conceito de Bildung (formação cultural). *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005, p. 191-198.

TRAVERSO, Enzo. *A feu et à sang: De la guerre civile européenne 1914-1945*. France: Stock, 2007.

WAIZBORT, Leopoldo. *A Passagem do Três ao Um*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ZANOTTI, Giovanni. Posfácio: Na antecâmara da Ideologia Mundial. In: ARANTES, Paulo. *Formação e Desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2021.

#### **Debates ao vivo:**

ARANTES, Paulo e RISEK, Cibele. Entre os escombros do presente. In: *Teoria Crítica e Educação*, 30/09/2021. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=36DpRuaV2YQ>. Acesso: 24 jan. 2022.

ARANTES, Paulo. Aviso de Incêndio: no museu da ideologia francesa. In: GARBOZA Jr., José Mauro; CICOTTE, Luiz. *desLEITURA, Filosofia, Ciência e Arte*, 31/03/2021b.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9JxF6CFXe1M>. Acesso: Acesso: 24 jan. 2022.

ARANTES, Paulo. Entrevista com Paulo Arantes sobre o livro “Formação e Desconstrução” (Editora 34, 2021). In: SARACK, Caio. *Caio Sarak*. 19/03/2021c. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=-8Ca\\_QJBw9Y](https://www.youtube.com/watch?v=-8Ca_QJBw9Y). Acesso: 24 jan. 2022.

ARANTES, Paulo. LIVE: A fratura brasileira do mundo 20 anos depois. In: *CRISES crítica, sociedade, espaço*. 8/12/2021d. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yB1eBPvjno>. Acesso: 24 jan. 2022.

ARANTES, Paulo. Sobre a era de emergência em que vivemos. In: *Contra Condutas/Seminário de Cultura e Realidade Contemporânea*, 16/02/2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WzFmslF0ROk>. Acesso: 24 jan. 2022.

MENEGAT, Marildo. A gestão da barbárie no colapso da civilização. In: SOUTO, Caio. *Conversações filosóficas*. 3/10/2020. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=0n9qoLVQ\\_e0](https://www.youtube.com/watch?v=0n9qoLVQ_e0). Acesso: 24 jan. 2022.



*Passages de Paris*, n° 21 (2021.1)

## **A ORDEM DO NOVO TEMPO: O TEMPO COMUM AO JOVEM E AO VELHO ARANTES**

Por Douglas Rodrigues Barros<sup>1</sup>

A ideia inicial desse pequeno ensaio era fazer uma passagem entre o “jovem” Arantes de *Hegel e a ordem do tempo*<sup>2</sup> e o “velho” Arantes de *O novo tempo do mundo*<sup>3</sup>. Isso porque *o tempo*, naquela e nesta obra, parecia desencadear a forma de análise crítica baseada em fusos históricos cujos ponteiros da colônia e da metrópole apesar de desiguais estão combinados no horário do capital mundializado. A passagem, no entanto, ficou venenosa. O cuidado precisava ser dobrado. Havia o perigo de um reducionismo drástico que, como tal, desrespeitaria o percalço do crítico. Atropelaria suas idas e vindas e saltaria suas contribuições da crítica de rodapé<sup>4</sup>, nublada pelo exercício de reduzir o espaço da análise à categoria *tempo* ao pensar em obras tão distantes na produção do anti-filósofo brasileiro.

Preferimos a via segura de um comentário mais detido na obra de juventude. Nos desculpamos assim com o leitor ávido por nos ver agarrando o fio de Ariadne no labirinto arantiano. Fracassamos nesse intento, mas, por outro lado, quem sabe, o fracasso tenha alguma valia ao recorrer uma análise pormenorizada: a ideia de como o jovem Arantes, nos seus anos de Nanterre ao passar de trem pelas favelas da metrópole francesa, concebia a categoria *tempo*. Outra ideia que nos guiou é a possibilidade dessa tentativa propiciar uma leitura mais rica de *O novo tempo do mundo*, agora, do velho Arantes; uma aposta careta, mas, certamente mais segura.

Partimos de um ponto conhecido; o tempo pensado por Arantes é indissociável da análise hegeliana. É uma categoria organizada pelo texto hegeliano. E assim parece permanecer

---

<sup>1</sup> Douglas Rodrigues Barros é escritor, ensaísta e doutor em ética e filosofia política pela Unifesp.

<sup>2</sup> ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec Polis, 2000.

<sup>3</sup> ARANTES, P. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.

<sup>4</sup> Sabe-se que Paulo Arantes, todavia, não foi um crítico de rodapé no sentido lato do termo, como seus amigos Antonio Candido e Roberto Schwarz, não obstante, há dele uma extensa contribuição aos jornais que segue transfigurando essa tradição abordando a aventura da filosofia no Brasil. Para os desavisados, crítica de rodapé foi um exercício crítico que surgiu no Brasil no início do século passado, e ganhou grande notoriedade nas décadas que vão dos anos 30 aos anos 50. O termo surge porque a crítica literária ficava no espaço marginalizado dos jornais, daí a ideia de crítica de rodapé.

mesmo que implicitamente – ou de maneira sobredeterminada – nas contribuições tardias. Fazer afirmação de tal monta requer, porém, uma comprovação teórica balizada pelos textos. Que não se incida em mais frustração! Não tomaremos *O novo tempo do mundo* para comprovar a hipótese, mas indicaremos uma leitura que julgamos nesse sentido aproveitável.

De saída, o livro de juventude inicia um grande esforço de abstração que acompanha o marcapasso do coração hegeliano: o tempo como organizador de sentido. Ele se desdobra em duas vias: a) *um tempo orgânico*, circular, fechado; b) *um tempo histórico*, cumulativo, aberto. O *tempo* é coração pois é articulador da própria abertura e possibilidade de construção categorial. Para Arantes, está no desdobramento da relação espaço-temporal a possibilidade do desenvolvimento lógico-categorial e não o contrário. Ele assentará essa conclusão tanto n’*As enciclopédias*<sup>5</sup> quanto na *Fenomenologia*<sup>6</sup>.

Se num primeiro momento há a articulação da relação espaço-tempo em sua contradição que possibilita a emergência do espaço lógico; num segundo momento há a abertura organizada pelo tempo histórico, que é tempo de catástrofes, transformações e abertura para o contingente. Assim, no que segue, falaremos de ambos, e para estabelecer um critério iremos separá-los de maneira propedêutica para não judiar do leitor benevolente. Abordaremos a relação espaço-tempo de acordo com a própria divisão feita pelo jovem Arantes no seu livro; 1) o tempo como abstração formadora; 2) o tempo histórico.

### **O tempo como abstração formadora**

Para apreender os efeitos da forma arantiana de conceber o tempo, a bússola que guia o leitor, como não poderia deixar de ser, aponta para a relação espaço-tempo. Desarmônica e contraditória, nessa relação Arantes irá enformar seu olhar sobre o conceito de tempo. Mergulhando nos mestres do pensamento alemão, e elevando Hegel a condição de último contribuinte sério da categoria de tempo, sua primeira visada consiste em observa a não relação de igualdade entre *espaço* e *tempo*. Pelo contrário, o que vê é uma assimetria entre os dois conceitos, “uma espécie de primazia do tempo”. Essa constatação não é ociosa tendo em vista o que ela configurará para a própria possibilidade de pensar o tempo como

---

<sup>5</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.

<sup>6</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

categoria e a invasão da história que propiciará uma abertura violenta no ciclo temporal. Algo que ficará mais claro adiante.

Mas, por que partir da relação do tempo e do espaço? Uma pergunta que parece ser o *leitmotiv* das preocupações do jovem Arantes é a *condição de possibilidade* que orienta o pensamento, orienta a noção de história e a possibilidade de conceituar a realidade. Nessa preocupação está Hegel, ecos do último Benjamin e, sobretudo, um Lukács navegando nas entrelinhas. É por ela que o professor se demora no pensamento de Hegel e curiosamente estabelece uma leitura que *avant la lettre* faz uma crítica de uma certa filologia genealógica diletante feita a partir do texto hegeliano.<sup>7</sup>

Nesse percurso, Arantes, armado com amplo arsenal do idealismo alemão, demonstra que o tempo hegeliano se manifesta nas relações espaciais; num desdobramento sensível das formas espaciais que vão constituindo uma negação dessas formas. Há uma especulação sobre o tempo anterior à consciência que é fundamental ser percebida pelo leitor não tão amigo do texto hegeliano. Nessa especulação – que em Hegel tem um sentido de um esforço de abstração da reflexão que é traduzida na concretude de seus resultados – é exatamente por esse processo que o tempo decorre; uma contradição que opera a negação das formas sensíveis. Sejamos violentos: o tempo é corruptor da matéria sensível, aparece, portanto, como negação. Arantes, ao pensar sobre a relação espaço-temporal em Hegel, observa que a negatividade é o que organiza o conceito de tempo. Apesar de se mostrar como um resultado concreto na sua relação com o espaço e com as formas sensíveis, o tempo é uma abstração. Trata-se, portanto, de um olhar dialético que concebe a negação como um processo produtivo.

O desdobramento da contradição impelida pela negatividade do tempo e do espaço nem por isso deixa de construir uma seriação do tempo. Esse fator é fundamental porque é por ele que se concretiza a possibilidade lógica, como veremos; a relação espaço-tempo se torna condição da ideia porque organiza um espaço lógico. Evidentemente, fora da consciência do tempo, não há lógica e esse desenvolvimento lógico só se organiza através da expressão das unidades – passado, presente e futuro – exprimidas na situação presente, ou seja, no *agora* que se ergue pela consciência. É nesse traço interessante que Arantes

---

<sup>7</sup> No referimos aqui a leitura que se faria de Hegel no final dos anos 1960 baseada, sobretudo, em supostas escolhas léxicas irracionais que afastariam o peso da história do curso da formação da consciência hegeliana. Em todo caso não discutiremos aqui esse aspecto só deixamos assinalado como curiosidade a ser explorada.

nos apresenta a formação da categoria de tempo em Hegel. Categoria efetivada na relação que o presente tem com o passado e com o futuro vinculados pelo agora.

Mas do que se trata o *agora*? O agora opera como um ente, se põe de maneira imediata e só funciona como negação. Um agora nega o passado e o futuro, mas ao afirmar o presente nega-se a si próprio. Ele é indivisível e sua indivisibilidade aponta seu limite que é preenchido pelo futuro; é absolutamente determinado e exclui de si toda a multiplicidade. Assim, o agora se coloca imediatamente. Sua negatividade advém dessa posição simples: exclui o outro ao mesmo tempo que apresenta uma autoexclusividade. O agora se suprime nos momentos: “a relação de exclusão torna-se reflexiva por sua absolutização, isto é, inclui a si mesma: trata-se, pois, de uma relação de exclusão que é, ao mesmo tempo, autoexclusiva.<sup>8</sup>”

O grau de abstração atingido nessa conclusão só se justifica porque é por ela que conseguimos pensar não apenas como se estrutura o espaço lógico conceitual – pela seriação do tempo no agora – mas também como se organiza a formação temporal. O tempo, indicado por essa conclusão, é plural e tem seus momentos constitutivos marcados pela seriação e pela ordenação negativa estabelecidas no agora. O agora é unidade de interioridade e exterioridade, sua imediação se marca pela presentidade do ponto espacial do seu momento. Pelo seu referencial, se fôssemos falar em linguagem copernicana.

A série temporal presume não apenas uma lógica como uma lei de formação. Desse modo, o antes e o depois, na sucessão temporal, se definem pela relação negativa que estabelecem; cada elemento do tempo se engendra pelo seu contrário. Para a série há uma infinidade, pois nela cada agora suprime-se em outro agora e sobressai disso sua atividade negativa. Essa é a má infinidade do progresso: um processo infindável e quantitativo, isto é, sem sentido e delimitação. A infinidade nos impõe de maneira paradoxal o reconhecimento de que na série do tempo há efetivamente uma passagem ao seu contrário. Arantes percebeu que o regime dessa contradição visualizada por Hegel é um incessante vai e vem em que se passa do limite ao não-ser.

Assim sendo, o escoamento do tempo como extensão quantitativa forma a incessante reprodução de uma unidade temporal. Na análise de Arantes, entretanto, a possibilidade de organizar essa infinidade se dá pela *qualitativa interferência da subjetividade*. Esse é um dos momentos fundamentais que fazem a ponte do *tempo como uma abstração*

---

<sup>8</sup> ARANTES, 2000, p.72

*formadora para o tempo como organização histórica*. O debate é longo e remonta a Fichte, a Schelling, e é concluído por Hegel. Não há nesse tom algo de uma preocupação com a ideia de dialética? Parece-nos!

Arantes observa que o caminho que Hegel adota para incluir a subjetividade no conceito de tempo lhe permite redefinir o alcance da própria noção de tempo. Hegel pensa a posição do eu e sua relação espaço-temporal. E nesse ponto se desnuda a divergência entre os dois alemães: Hegel e Kant. Se para Kant, grosso modo, o pensamento e a sensibilidade continuam como particularidades divergentes, para Hegel foi justamente a junção, desses dois momentos do saber, que possibilitou a compreensão existente entre o conceito e o tempo. É nessa relação do pensamento com o tempo que se autoriza a unidade conceitual capturada através do negativo. O conceito revela a potência do tempo ao passo que o eu, agora admitido como ponto referencial no espaço para captura do tempo, destitui o seu caráter absoluto, como havia sido pensado desde Isaac Newton, curiosamente sem deformá-lo ao aspecto subjetivo. Assim, a interferência da subjetividade não guiará o tempo ao subjetivismo kantiano, mas para a unidade subjetiva-objetiva. A inteligência ao se exteriorizar, ao sair para fora de si negativamente, ao colocar para fora sua determinação, expõe o conteúdo da sensação para o espaço e o tempo. O objeto da sensação que intui as formas do espaço e do tempo não se presta à uma interpretação subjetivista senão a demonstração da relação em que o eu (particular) se dissolve no espaço (universal) através do tempo. Aqui está sua diferença fulcral com relação a Kant. Para Hegel, o espaço e o tempo não são somente formas subjetivas, mas também objetivas. O eu, produto da relação espaço-temporal, reproduz essa relação.

Ora, como vimos, a série temporal já exprime a reflexão do tempo; o desdobramento que revela a formação e a reprodução dos momentos do conceito. O tempo em sua série negativa elimina o tempo passado para recolocar o tempo presente que imediatamente se nega. Aquilo que se repete “é indiferente em relação aquilo de que ele é repetição [...] para si ele não é nenhum repetido e sua identificação cai fora dele.”<sup>9</sup> Nesse caso, trata-se de um tempo orgânico, natural, fechado em si, se quisermos, inconsciente de si. Só se inicia uma alteração quando advém a *consciência do agora*. Por ela, o eu torna-se um constituinte da gênese temporal, torna-se uma parte constitutiva do conceito de tempo. Por isso, “o tempo é o mesmo princípio que o eu; o eu da pura consciência.”<sup>10</sup> Podemos

---

<sup>9</sup> ARANTES, 2000, p.151

<sup>10</sup> ARANTES, 2000, P.154

afirmar com isso que o sujeito da consciência se põe no tempo e o tempo exhibe as estruturas para acolher esse eu. Toda a abstração precedente indica, portanto, que o eu é o elo decisivo da supressão da quantidade e organiza a transfiguração *qualitativa* do tempo. O que, trocando em miúdos, significa um tempo que ganha sentido e orientação. Se é preciso estancar a água corrente de um tempo circular, natural e fechado à produção e à destruição do mesmo, é justamente o eu que pode retirá-lo da repetição uniforme quebrando sua continuidade.

É assim que essa dialética existente entre o espaço e o tempo em Hegel acaba por resultar no conceito de duração, Arantes desnuda o caráter importante desse processo: trata-se da unidade construída pela negatividade agora mediada pela consciência. Nesse processo, o tempo se desdobra em dois: quadro imóvel de mudanças - o tempo como submetido à eternidade – e o tempo como mediação entre devir e essência, mutabilidade e imutabilidade. Pensar a eternidade em Arantes é fundamental para entender sua posição em relação ao tempo. Como ele percebeu, em Hegel a eternidade está fora do tempo ao mesmo tempo em que o tempo é necessário à eternidade porque constitui uma superação em seu interior. Podemos concluir que a eternidade é justamente um quadro imóvel de mudanças. Um ciclo de reposição de agora infinitos em que o presente é a única aparição temporal. Não há portanto passado ou futuro e nela não há sujeito que indica sentido justamente por sua finitude.

É fácil observar que essa concepção retirada de Hegel é central para entender a dinâmica do processo histórico. Um exemplo disso reside na pergunta, em todo caso exagerada, do que significa o fim do tempo histórico. Temática hegeliana de longa data que encontra em Fukuyama<sup>11</sup> o cinismo da reposição infinita do processo de produção e reprodução do capital, numa dominação sem sujeito. A eternidade do mundo da mercadoria nos guia para uma presentificação, ou presentidade do mesmo, organizando um horizonte apegado ao *agora* cujas expectativas não passam do umbigo e à impossibilidade de dar sentido ao tempo por parte do sujeito. O eterno retorno reduzido ao agora do consumo. Como prometido no início, não pularemos para *O novo tempo do mundo*, apenas deixaremos essa provocação ao leitor.

---

<sup>11</sup> FUKUYAMA, F. *End of history and the last man*. London. Reissue Edição, 2019.

## O tempo histórico

Seja como for, pensando a modernidade e seu ocaso na obra hegeliana, o processo histórico concretiza a expulsão de um paraíso orgânico. Arantes chama de *sentimento do presente* a fórmula correspondente à ordem natural que evidentemente é radicalmente alterada pela consciência.<sup>12</sup> O tempo detém uma posição central: é anterior à consciência ao mesmo tempo que só por ela é percebido. Ele sempre esteve lá, mas se revela com a consciência e por ela ganha determinação.

É na dissociação do tempo que o processo cumulativo advém<sup>13</sup>. Já no primeiro *projeto sistemático de Iena*, a preocupação de Hegel com este processo se desenhava. Naquele projeto para que a consciência adquirisse uma existência real se fazia necessário três momentos reciprocamente articulados: a linguagem, a ferramenta e a riqueza. Mais tarde, na Fenomenologia, Hegel pensa a realização do advento da consciência de si na sua relação com o Outro e na organização de sentido que esse encontro organiza. Ele mantém essa noção implicitamente, mas a retrabalha à luz do trabalho. É no abandono do tempo orgânico, processo de consumo e imediata unidade da consciência, que se realiza a forma da relação teleológica. Teleologia, entretanto não significa aquele lugar comum e vulgar de um processo progressivo linear, trata-se de uma abertura no tempo cíclico em que o sentido passa pela unidade organizada pelo eu na relação com o espaço e sua constante transformação por meio do trabalho. Como vimos, o sensível é momento do desenvolvimento do lógico e não o contrário. O espaço e o tempo já são abstrações do sensível o qual terá a intervenção da consciência.

Por esse fio Arantes nos apresenta a formação do tempo como *condição de possibilidade* para a apreensão dos desenvolvimentos categoriais. Por isso, o sensível torna-se possibilidade produtiva através do trabalho. Como o presente mantém relação com o passado e o futuro, e como se vincula ao agora, é só no abandono de sua organicidade, do

---

<sup>12</sup> A esse respeito Arantes (2000, p. 224) diz: “Onde vive um organismo, ali vem inscrever-se o tempo: mas o desenvolvimento sobre o qual o tempo vem incidir recai apenas do lado do indivíduo vivente, enquanto a espécie reveste a figura sólida e compacta do espaço. Há, pois, co-pertinência entre o tempo e a estrutura do organismo. Um e outro apresentam, igualmente, a determinação da ipseidade [...] É no organismo animal, em que a individualidade orgânica existe como subjetividade, que essa co-pertinência pode cristalizar-se em toda sua amplitude, a ponto de Hegel poder afirmar, nesse nível do processo natural, sem surpresa para o leitor, que o anima é o tempo.”

<sup>13</sup> Como deixa claro José Henrique Santos: “a ferramenta confere ao trabalho a mesma estabilidade, retirando o objeto do ciclo do consumo imediato, não só ao ampliar a produtividade, mas também ao configurar um caminho de transformação do objeto, isto é, um método, que pode sempre renovar-se”. (Cf. SANTOS, J.H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 42.)

ciclo natural, que o tempo é tomado pelo indivíduo em sua capacidade produtiva e de autoprodução. O trabalho se torna um divisor das águas do tempo e a própria noção de indivíduo se torna consistente. Arantes percebe que ele se torna um motor civilizatório apreendido e empreendido pela modernidade na construção do circuito da história.

Se, como vimos, é somente na suprassunção (*Aufhebung*) do ciclo de reposições do *agora* que o tempo sai de sua circularidade orgânica, esta possibilidade se efetiva em Hegel a partir do momento em que o trabalho exerce uma educação do desejo frente ao objeto. A partir da instauração do trabalho, o ciclo infernal do consumo e sua recolocação imediata cessam; isto em termos categoriais indica que o *agora* deixa de ser a centralidade da consciência. O trabalho realiza, desse modo, três alterações fundamentais seguindo as pistas deixadas por Arantes: *a*) a mudança efetiva na ordem do tempo; *b*) uma mediação que doravante trabalhará a coisa; *c*) a mesma mediação que trabalhará a coisa trabalhará o desejo mediando sua realização com o tempo. Há então uma abertura para o futuro. Isto é aquilo que Paulo Arantes (2000, p. 232) chamará de “uma correspondente mutação da referência do sujeito ao tempo.” Noutras palavras, a consciência não podendo mais realizar seu desejo desloca sua ação para e promove uma abertura no tempo.

É a partir de tal subsunção ao processo imediato do *agora*, via refreamento do desejo, que se pode saltar da má-infinitude e adentrar um encadeamento cumulativo que organizará a ordem do sensível e o espaço. Assim, o trabalho surgirá colapsando o tempo cíclico e operará uma atividade formante (*Bildende Tätigkeit*). Ao refrear o desenvolvimento e reposição do tempo orgânico, o trabalho determina o tempo, reestrutura o sensível e transforma a realidade. “A coisa, convertida em objeto posto pela consciência trabalhante, torna-se, no mesmo ato, objeto decomponível, pois o trabalho, na medida em que é atividade refletida em si mesma produzirá uma dissociação efetiva entre forma e conteúdo”<sup>14</sup>. Torna-se evidente que por trás da transformação da realidade, vinculada ao espaço-tempo, há também um acúmulo do movimento conceitual pelo trabalho que abstrai a relação da consciência com o sensível. Esse processo cumulativo concretiza a necessidade da interpretação que organiza o discurso histórico.

Antes de nos debruçarmos nesse aspecto, é preciso, no entanto, nos voltarmos ao trabalho, como Arantes mostra ruminando nas linhas hegelianas, ele é aquela instância que efetiva a dissociação não apenas da forma e do conteúdo, como também, entre o impulso do

---

<sup>14</sup> ARANTES, 1990, p.234



desejo e do consumo da coisa. A organização processual do desejo feita a partir da reflexão do trabalho muda o regime da temporalidade. É por meio do instrumento do trabalho que se suplanta aquela imediatez do consumo e reposição do mesmo no tempo orgânico. Agora o trabalho fornece a absorção daquela negatividade na medida em que transforma o objeto; todavia, nessa nova estruturação temporal não há uma espécie de reconciliação a partir do trabalho, pelo contrário, o trabalho torna-se a necessária dominação de si e do outro e surge no momento em que separação e diferença se efetivam entre a consciência e a coisa, e entre a consciência consigo mesma e a coisa que lhe é contraposta. O tempo ganha serialidade e a importância da narrativa e da prosa se coloca.

Apesar dessa sujeição explícita, o trabalho torna-se a possibilidade de produção social e autoprodução do sujeito. A transformação do objeto pela atividade formante implica um sujeito dominado que ao invés do consumo imediato da coisa precisa trabalhar e pensar no futuro. Essa posição que presume a realização da felicidade vindoura, a realização do desejo no futuro, está imbuída de negatividade e sua composição é ilusória; não podendo mais realizar-se imediatamente busca no além sua satisfação. A questão, porém, é que esse futuro sonha com uma completude, com uma unidade, que se perdeu a partir do momento em que a história sai a campo desestruturando qualquer identidade prometida.

Desse modo, o trabalho como *atividade formante* expõe ainda sua face teórica, pois o processo cumulativo não apenas se estrutura no desdobramento do objeto como também no desdobramento do instrumento que fornecerá a mediação entre o sujeito e o objeto. Por meio disso, aquele ciclo natural no qual a consciência estava condenada a recomeçar se desfaz. Há nisso um passo decisivo: o trabalho coloca-se também como necessária atividade teórica e passa pela mediação da consciência que relaciona o sujeito e o objeto. Noutras palavras: o trabalho não é simplesmente a unidade entre a consciência e o seu objeto, mesmo porque tal unidade é temporária, senão a constante recolocação da negação que os separa. O trabalho é a ilusão da necessária mediação de realização do desejo que é sempre repostado e constantemente trabalhado; é a ilusão de se ter chegado à coisa na exata medida em que ela escapa; em suma, o trabalho é a produção e autoprodução de abstrações concretas que põe o sujeito como necessidade e o futuro como possibilidade. Uma mudança decisiva no tempo que coloca uma consciência autoconsciente.

Por isso, além de impor uma nova temporalidade, como constata Arantes, esse movimento reflexivo do trabalho faz com que sujeito e objeto estejam em constante transfiguração (*Värklaren*), visto que a teleologia – entendida aqui, agora, como o saber

dos múltiplos conhecimentos e tarefas legadas pelo desenvolvimento do trabalho – repercute na relação com o tempo,

o trabalho não é um instinto natural, mas obra da razão que se torna universal no povo, de modo que a atividade subjetiva do trabalho se transforma num outro de si, quer dizer, numa *regra universal*, que pode ser ensinada e aprendida. Daqui surgem a habilidade técnica e a especialização, que são capazes de transformar a potência da ferramenta (*Werkzeug*) em máquina (*Mashine*). É que, contraposta à habilidade universal pressuposta, uma habilidade singular se destaca, tornando-se mais capaz do que outra ao inventar um processo universal melhor, e com isso a invenção se torna um bem comum e universal [...] Ao inventar a máquina, o homem a deixa trabalhar para si, – espécie de atividade mecânica universal que o substitui –, multiplicando de tal forma o objeto produzido que este sobrevive ao consumo imediato, quer dizer, se torna um bem de troca disponível. Hegel cita, a propósito, a célebre observação de Adam Smith a respeito da fabricação de alfinetes como processo em série, na qual a divisão do trabalho em atos especializados e segmentados torna possível aumentar a potência da produção.<sup>15</sup>

Chamada a atenção para a demonstração de que o trabalho é obra da razão e da implícita possibilidade de suprassunção do trabalho pelo aumento potencial da produção, cumpre dizer que o tempo circular abre espaços para o tempo histórico. O processo cumulativo imposto pelo trabalho executa um corte histórico. O trabalho por si nada executa que não seu processo de construção e satisfação das necessidades e, por isso, a posição do sujeito torna-se uma necessidade porque destitui o ciclo natural, repensa a desigualdade imposta pelo trabalho e advém como consciência das condições de possibilidade do novo.

A ação da divisão, ou dissociação do tempo e da coisa, é própria da necessidade de organizar a realidade em sua nova configuração. Sendo assim, a atividade cumulativa ou teleológica do trabalho se não exhibe garantias a respeito do futuro, exhibe o processo desenvolvido até o presente. É inegável a transformação que o trabalho humano opera no mundo. Isso pode inclusive explicar as múltiplas dissociações impregnadas no processo que no terreno social organizam a vida e os sexos, tendo em vista o processo cumulativo dos saberes e divisão social do trabalho. Noutras palavras, a transformação social que o trabalho impregna sentido à vida coletiva. Hegel fundamenta aqui os processos que configurarão a *sociedade civil burguesa* (*Bürgerliche Gesellschaft*).

Paulo Arantes<sup>16</sup> chega à conclusão de que “esse movimento reflexivo em que evoluem sujeito e objeto repercute necessariamente sobre o modo de inscrição temporal”. Em primeiro lugar, o abandono daquela relação imediata, onde supostamente haveria o acesso à riqueza da realidade orgânica, se perde de uma vez por todas. Em segundo lugar, o

---

<sup>15</sup> SANTOS, 1993, p. 54

<sup>16</sup> ARANTES, 2000, p. 235

tempo, como bem demonstra Paulo Arantes, sai da urgência do sempre presente rompendo a circularidade natural para, por fim, a própria realidade tornar-se uma abstração impulsionada pelo processo “abstratificador” do trabalho. Assim, a tensão entre o empírico e o conhecimento abstrato torna-se imanente à realidade doravante social. No entanto, esse resultado negativo pode recair na recolocação do presente sem a força, o corte, o *coup de force* do sujeito.

Afirmemos mais uma vez que nessa senda Arantes demonstra que o intervalo temporal que o trabalho executa entre a carência e o consumo modifica as relações com o tempo. É por meio disso que o tempo se reverte e torna-se preponderante no processo de trabalho, torna-se medida e parâmetro. Esse resultado é a redução ao traço essencial do processo de trabalho que efetivará a suprassunção da má-infinitude do ciclo natural. Ao chegar a esse resultado vê-se que um novo processo se criou: a nova infinidade impulsionada pelo processo de trabalho inclui o processo de abstração como inerente ao resultado e pode recair na construção de carências infinitamente. Por meio disso “o resultado do trabalho volta a ser sua condição”<sup>17</sup>. Há uma abertura do tempo ao mesmo tempo que há a construção de um quadro cumulativo de necessidades. É nesse quadro que a história se estrutura.

O tempo histórico é marcado pelo advento da consciência e a história surge com o advento da racionalidade baseada na abstração e organização do trabalho. Desse modo, tudo que permanece na forma indeterminada, que carece de mediação, fica às margens da história. É com a ruptura da vida imediata que o objeto histórico passa a surgir mediado pelo trabalho. É nesse sentido que, pensando hegelianamente, Arantes chega à conclusão de que o espírito desencadeia a história quando atinge a etapa do desdobramento reflexivo. Nele abandona-se as relações imediatas com a vida para passar as mediações feitas pela consciência e pela transformação que a teoria organiza no curso social. Arantes observa que a história se põe como terreno universal da experiência em Hegel e isso é fundamental para pensar os desafios do tempo e a mudança que agora é conscientemente organizada.

Se tudo teve início, o mesmo ocorre com a história e o tempo histórico, a união do subjetivo ao objetivo amparado na narrativa, teve também um começo. Balizada pelas formas de organização do sentido que dão ao tempo uma continuidade serial, a duração, o futuro e o passado não são apenas abstrações, mas organizações de sentido que incidem

---

<sup>17</sup> ARANTES, 2000, p. 237

na realidade do presente. A prosa surge como elemento central à ação da história escrita. O tempo histórico em Arantes possui, portanto, algumas especificidades fundamentais que nos ajudam a entender sua noção. Por um lado, uma contínua produção da tragédia que organiza as locomotivas da história através de revoluções, por outro lado, um processo no qual os pilares da história se erigem em torno daquilo que Hegel concebe em razão de seu funcionamento: fundação do Estado, organização do poder político, introdução da escrita, instituição da prosa atada às funções da memória.

O interessante ao chegar em tais conclusões, sem dúvida, é refletir ainda que de maneira grosseira o porquê o tempo persegue as grandes incursões interpretativas de Arantes anos depois do lançamento de sua tese de doutorado. Seria apenas um prosseguimento à questão feita por Roberto Schwarz? *Que horas são?* É provável com adendo que o tempo pensado em Arantes possui uma chave de leitura central que vai da filosofia à análise concreta da nossa contemporaneidade.

É claro que hoje a própria ideia de tempo em Arantes só pode ser concebida na base de um hegelianismo fortemente heterodoxo. Organizado por um cem número de críticos numa formação altamente erudita, o tempo em Arantes se complexificou à medida que a abertura promovida pelo trabalho começou a se fechar com o caso da reprodução do *valor* capitalista; na medida em que as próprias instituições que organizavam o curso da história oficial entravam em declínio, outros teóricos e críticos vieram-lhe temperar o azedume do tempo. Principalmente quando em *O novo tempo do mundo*, o tempo do fim (da história) se tornou antes de tudo um novo tempo de guerra visível para todo lado que se olhe. A ideia de futuro calculável se tornou ultrapassada. Mesmo assim, é possível dizer que o solo que organiza a ideia de tempo do velho Arantes permanece ligado àquela noção do jovem hegeliano.

Com efeito, para os leitores das obras de Arantes, e, sobretudo, para aqueles que acompanharam a passagem da *ordem do tempo* para o *novo tempo do mundo* a base musical é a mesma. Os floreios são novos. Enriqueceram-na e servem para instaurar a sinfonia apocalíptica cujo regente é o *tempo do fim*. Há uma continuidade, portanto entre ambas, mostrar isso em maiores detalhes será obra de outro ensaio, porém.

### Referência bibliográfica

- ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. São Paulo: Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Ideias ao léu: uma digressão à propósito do avesso da dialética*. *Revista Novos Estudos*, número 25, Outubro de 1989.
- FUKUYAMA, F. *End of history and the last man*. London. Reissue Edição, 2019.
- GIANNOTTI, A. *Origens da dialética do trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. Rio de Janeiro: LPM, 1985.
- HEGEL, G. W. F. *A razão na história – introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Jenenser Realphilosophie* (Leipzig, 1931), V. II.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Scienza della logica*. Roma-Bari: Laterza, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Wer denkt abstrakt?*, in *Werke*. Bd. 2, Frankfurt, 1986.
- SANTOS, J.H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993

*Passages de Paris*, n° 21 (2021.1)

**LE PASSAGE DU DEUX AU ZERO : DUALITÉ ET DÉSENTÉGRATION DANS  
LA PENSÉE DIALECTIQUE BRÉSILIENNE (PAULO ARANTES, LECTEUR  
DE ROBERTO SCHWARZ)<sup>1</sup>**

Felipe Catalani et Luiz Philipe de Caux.

« La tâche de la philosophie n'est pas d'assumer un point de vue, mais de liquider les points de vue »  
(Adorno, *Zum Studium der Philosophie*)

« Ainsi, la vie manque de sens parce que son horizon est le néant, ou encore parce que son horizon est l'organisation sociale brésilienne » (Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo*).

Il n'est pas nouveau de constater que l'essai de Roberto Schwarz « *As ideias fora do lugar* » (« Les idées déplacées ») (SCHWARZ, 2012a) constitue une sorte de matrice productive qui se déploie dans toute l'œuvre de Paulo Arantes. Une remarque similaire a été faite par Bento Prado Jr. (1996) dans la préface du *Ressentimento da dialética* (ARANTES, 1996a), et Arantes lui-même semble ne cacher l'influence fondamentale de Roberto Schwarz que pour finalement la montrer clairement. Il semble toutefois utile d'essayer d'analyser cette réverbération d'un petit texte dans une œuvre entière, et ce pour le bénéfice des deux parties : non seulement pour essayer de « faire système » (le coupable de l'expression est, encore une fois, Bento Prado Jr.) d'une œuvre qui est philosophique (mais pas uniquement) apparemment dispersive comme celle d'Arantes, ni seulement pour expliquer toute la dimension de ce qui était contenu dans l'essai de Schwarz qui ne

---

<sup>1</sup> Traduction de la version originale en portugais: “A passagem do dois ao zero: Dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz).” *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 74, p. 119-146, 2019. Les auteurs remercient Nina Delcroix et Michel Lory pour la relecture de la traduction.

compte pas plus de 20 pages. L'expliciter servirait aussi à montrer (ce qui est moins clair) la postérité et la survie transformée de ces observations faites en 1972 face aux temps qui lui ont succédé, et ainsi comprendre leur résonance dans les écrits plus récents d'Arantes. Dans un premier temps, nous montrerons comment la découverte de Roberto Schwarz conduit Paulo Arantes, d'une part, à lire rétrospectivement le processus de formation nationale brésilienne comme une sorte de processus dialectique négatif de réémergence, à des niveaux successifs, de la même dualité irréconciliable, en montrant en même temps comment la particularité du mode faible de fonctionnement idéologique dans cette nation périphérique implique la nécessité de repositionner le problème de la critique de l'idéologie non seulement au Brésil, mais en général, et ceci d'une manière qui coïncide extérieurement avec le repositionnement, venant d'une voie différente, du même problème à l'époque dans le centre du capitalisme ; et, d'autre part, comment elle conduit Arantes à voir que le schéma explicatif de Schwarz ne s'applique pas seulement au cas brésilien, mais peut aussi aider à expliquer l'émergence de la dialectique elle-même au début du XIXe siècle en Allemagne. Dans la suite, de manière plus spéculative, nous passerons par d'autres moments de l'œuvre de Schwarz pour réfléchir à la persistance ou non du modèle de critique des « idées déplacées » dans ce qu'Arantes appelle le « nouveau temps du monde » : dans la nouvelle situation diagnostiquée par Arantes et Schwarz d'une situation prolongée d'effondrement du capitalisme en cours, qui coïncide aussi avec une sorte de « conclusion inachevée » de la formation nationale brésilienne et avec le début de la « brésilianisation du monde ». Dans cette reconfiguration, la relation entre le centre et la périphérie ne se produit plus en termes temporels, comme une coexistence synchronique et fonctionnellement connectée de temporalités distinctes, mais seulement en termes spatiaux et détemporalisés, de sorte que le modèle Schwarzien de critique de l'idéologie basé sur le déplacement des idées des contemporanéités non contemporaines doit lui-même être repensé à partir de son principe.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> « As ideias fora do lugar » a pour présumé le processus de temporalisation de l'espace, le sujet par excellence de Paulo Arantes. C'était déjà le sujet de sa thèse de doctorat, *Hegel : l'ordre du temps* : « En revanche, dire que le temps est la vérité de l'espace, ainsi que l'exige Hegel, c'est dire que l'espace, en vertu de la réflexion immanente propre à son concept, devient temps » (ARANTES, 2000, p. 19). La théorisation sur l'âge de l'émergence dans *O novo tempo do mundo* diagnostique la fin du processus pensé

Selon son propre témoignage dans la conversation fictive enregistrée dans *O fio da meada*, alors qu'il rédigeait sa thèse de doctorat sur Hegel à Nanterre, Arantes aurait « découvert le Brésil » à l'âge de 28 ans (ARANTES, 1996b, p. 91 et suivantes), c'est-à-dire en 1970. Au tournant de la décennie, non seulement lui, mais aussi ses professeurs Bento Prado, Roberto Schwarz et, plus tard, Ruy Fausto se sont rencontrés à Paris et ont formé un cercle de conversation (ARANTES, 1996b, p. 87). En exil, Schwarz a également rédigé une thèse de doctorat à Paris et, en 1972, il a publié dans un périodique local l'essai « Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature - sur la culture brésilienne au XIXème siècle », c'est-à-dire l'étude qui, en portugais, sera publiée l'année suivante dans *Novos Estudos* et deviendra plus tard, en 1977, le chapitre introductif de *Ao vencedor as batatas* (SCHWARZ, 2012a), *As ideias fora do lugar*. Déjà en 1975, de retour au Brésil, Arantes présente lors d'une réunion de la Société brésilienne pour l'avancement de la science (SBPC) le texte « Ideia e ideologia » (Idée et idéologie), compilé plus tard en annexe du *Ressentimento da Dialética*, où il présente ce qui semble avoir été sa découverte. En parlant du fonctionnement des idées bourgeoises originaires d'Angleterre et la France dans l'Allemagne « en retard de développement » des années 1840, Arantes paraphrase pratiquement l'essai de Schwarz, qu'il ne manque pas de citer. Dans le passage déjà célèbre : « Concernant ce mouvement de transposition [...], il s'agirait de signaler une *Verstellung* à l'envers [...], un déplacement qui, en dissimulant, révèle, comme si les idées hors champ gagnaient en netteté, révélant leur fragilité idéologique » (ARANTES, 1996a, p. 365). C'est à la logique de ce que Schwarz (2012a, p. 18-19) appelle les « idéologies du second degré » que nous avons affaire, mais Arantes montre que ce schéma explicatif transcende le Brésil, en le révélant apte à penser l'opération détachée de la superstructure philosophique dans le contexte d'autres formations capitalistes périphériques - une possibilité que Schwarz avait déjà indiquée formellement, sans

---

par Hegel (l'âge moderne), son résultat est le « temps intemporel de l'urgence perpétuelle » (ARANTES, 2014, p. 94), annulant le passé et le futur dans le Présent, et il a pour effet son contraire, à savoir la spatialisation du temps, car « c'est la notion très moderne de Progrès - et la temporalisation de l'histoire qui l'a rendu pensable - qui va littéralement dans l'espace » (l'expression idiomatique brésilienne « ir para o espaço » signifie « terminer, finir, mourir ») (ARANTES, 2014, p. 62). En avançant quelque chose qui sera développé plus tard, on peut dire que le processus de spatialisation de l'espace (c'est-à-dire le moment de l'effondrement du capitalisme) implique, comme une mise à jour de l'argument de Schwarz, que les idées sont désormais déplacées *partout*.



toutefois la développer. Ce qu'Arantes constate, avec Schwarz, c'est que le Brésil offre un point de vue spécifique et privilégié pour comprendre le fonctionnement des idées en général et les conditions de fonctionnement ajusté et (bien que de manière ajustée) désajusté de la base et de la superstructure, et se surpasse ainsi en tant que *simple point de vue*. Dans les situations historiques où les idées transplantées sont obligées de se réajuster dans des conditions matérielles qui ne les portent pas de la même manière que les conditions de leur lieu de provenance les portaient, leur inadaptation n'a pas tant besoin d'être découverte par la réflexion qu'elle a toujours été un sentiment quotidien de l'homme commun.

### **Un sentiment diffus que quelque chose n'est pas à sa place**

Schwarz note déjà que l'« égarement », la sensation d'être « décentré », a constitué le point de départ de notre vie idéologique. Le Brésil donne « *la sensation [...] de dualisme et artificialité - des contrastes rébarbatifs, des disproportions, des non-sens, des anachronismes, des contradictions etc.* » (SCHWARZ, 2012a, p. 21 – emphase ajoutée). Il y a toujours eu parmi nous, les Brésiliens, en revanche, un scepticisme à l'égard de l'idéologie normative bourgeoise, un scepticisme qui n'avait pas besoin de provenir d'une réflexion sur le mode de fonctionnement de l'idéologie libérale ou d'une critique complexe de l'économie politique, mais qui nous est venu d'un « point de départ intuitif, qui nous a dispensés de l'effort » (SCHWARZ, 2012a, p. 26), et ce précisément en raison de notre arrangement productif particulier (insertion d'un pays esclavagiste dans le système d'échange mondial basé sur le travail libre), de notre division singulière des classes (esclaves, maîtres et hommes « libres » non propriétaires) et de sa propre médiation normative universelle, *la faveur*, qui ne remplace pas, mais coexiste en parallèle avec l'échange d'équivalents et sa normativité correspondante. L'idéologie libérale classique ne nous aurait jamais trompés, nous l'aurions toujours ressentie comme quelqu'un qui a l'impression de porter des vêtements trop serrés, pour utiliser une autre métaphore de Schwarz. L'essai de Schwarz souligne donc la validité au Brésil de deux types de sentiments ou de sensations (c'est-à-dire d'appréhensions pré-réflexives) de contenus qui,

ailleurs, n'auraient pu devenir conscients qu'à la suite d'une *conceptualisation*, d'une *théorisation* : le dualisme, c'est-à-dire l'existence ou la validité compatibilisée de principes ou d'états de choses incompatibles, et le désaveu consécutif de ce qui, de chaque côté du dualisme, est normativement valable. *Tout se passe comme si, au Brésil, la critique de l'idéologie était un sentiment de l'homme commun, mais, précisément parce qu'il n'y a pas de distance entre elle et la pratique qui pourtant la contredit, elle n'opère pas comme une négation de la réalité idéologique, mais comme son soutien.* Or, l'idée qu'il existe au Brésil une certaine structure duale dont les pôles s'excluent mutuellement, et qu'elle fait l'objet d'une appréhension intuitive sert à Arantes de clé pour retourner la notion traditionnelle du processus de formation nationale. C'est la thèse de *Sentimento da dialética*.

Arantes note, dans *Sentimento*, que la présence de structures doubles, que ce soit au niveau du contenu ou de la forme, traverse toute la série de travaux, issus de différentes disciplines, consacrés à la réflexion sur le Brésil, sa spécificité nationale et son processus de formation. Les idées de Schwarz offrent à Arantes une position rétrospective à partir de laquelle il peut conceptualiser de manière critique le processus de formation nationale. D'une part, Arantes interprète ce processus comme une sorte de processus dialectique dans lequel l'expérience d'une conscience nationale se constitue (et dont le modèle, comme on pourrait le suggérer, serait la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel)<sup>3</sup>; d'autre part (ou plutôt, en chevauchement avec ce premier niveau d'exposition), il présente le même processus comme une série de synthèses successives dont la fausseté est révélée chaque fois par la présence répétée du même état de fait scindé, le dualisme, qui expose maintenant non pas l'évolution d'une conscience, mais son inertie structurelle, sa paralysie, le blocage de son mouvement par elle-même (dont la correspondance, maintenant, est plutôt avec la dialectique négative adornienne). Pour le formuler dans toute sa teneur contradictoire : « *As ideias fora do lugar* » y opère en quelque sorte comme le point d'arrivée d'un processus de formation, une ultime conscience de soi de ce processus, qui ne découvre en lui que le fait qu'il n'avait pas quitté sa place. Si on peut

---

<sup>3</sup> Dans l'essai « *Nação e reflexão* », Arantes (2004, p. 83) affirme que « c'est précisément l'imagination nationale qui nous a permis de commencer à penser ».

comprendre la formation comme la tentative de dépassement du dualisme, la formation se termine (sans s'achever) lorsqu'elle sait qu'elle est identique au dualisme lui-même.

Mais qu'est-ce qui est en jeu, après tout, dans le dualisme qui marque les études de la formation ? Comme les caractérise<sup>4</sup> Arantes, il s'agissait d'études consacrées à la compréhension de la formation du pays comme de quelque chose qu'il serait structurellement impossible de se mettre en forme. de mettre en forme. La formation du Brésil est en même temps sa non-formation, son n'être-pas-capable-à-se-former. Il est généralement sous-entendu dans ces études, telles que les a lues rétrospectivement Arantes, que le Brésil est à la fois le pays dont la formation, si elle était achevée, indique potentiellement une forme de sociabilité utopique, réconciliant les Lumières et son autre, le pays dont l'essence, pour rester dans le paradoxe, consiste à ne pas réaliser son essence. Et il est typique des auteurs de ces essais et études, qui interprètent la constitution du pays, qu'ils travaillent toujours avec des paires opposées. Ceci est déjà exprimé dans le titre des trois œuvres centrales de Gilberto Freyre : *Casa-grande & Senzala, Sobrados e Mucambos, Ordem e Progresso*. Le concept bien connu de l'« homme cordial » de Sérgio Buarque est un couple clandestin de l'agent rationnel de Weber. Travail et aventure, ville et campagne, méthode et improvisation, domination personnelle et impersonnelle sont quelques paires conceptuelles à partir desquelles Buarque interprète les particularités de la formation tendue du pays. Encore plein d'attentes d'une conclusion prochaine de la

---

<sup>4</sup> À propos des études sur la formation, cf. la caractérisation d'Otilia et de Paulo Arantes : « Sauf dans des cas flagrants d'auto-tromperie délibérée, tout intellectuel brésilien au moins un peu attentif aux singularités d'un cadre social qui lui vole son souffle spéculatif sait combien pèse l'absence de lignes évolutives plus ou moins continues habituellement appelées formation. Le fait qu'il s'agisse d'une véritable obsession nationale est attesté par la récurrence insistante du terme dans les principaux titres des essais expliquant le cas brésilien : *Formação do Brasil contemporâneo, Formação política do Brasil, Formação econômica do Brasil ; Formação do patronato político brasileiro*, etc. - Sans compter que le même mot emblématique désigne également le sujet réel des classiques dont le titre ne porte pas le mot « formação », comme *Casa-grande e senzala* et *Raízes do Brasil*. Une telle prolifération d'expressions, de titres et de sous-titres similaires ne peut être considérée que comme le signe d'une expérience intellectuelle de base, en termes généraux plus ou moins comme suit : sous la forme de grands schémas interprétatifs dans lesquels s'inscrivent les tendances réelles de la société, tendances néanmoins aux prises avec une sorte d'atrophie congénitale qui persiste à les interrompre, le corpus d'essais a surtout rejoint le but collectif de doter ce milieu gélatineux d'une ossature moderne qui soutiendrait son évolution. Une notion à la fois descriptive et normative, on peut comprendre que l'horizon révélé par l'idée de formation courait vers l'idéal européen de civilisation relativement intégrée - point de fuite de tout esprit brésilien bien formé » (ARANTES ; ARANTES, 1997, p. 11-12).

formation sous la forme d'une « sursomption » moderne de notre combinaison locale de la modernité et de son autre, le webérien Sérgio Buarque s'exprime dans une tonalité étonnamment hégélienne : « l'histoire ne nous a jamais donné l'exemple d'un mouvement social qui ne contenait pas les germes de sa négation - une négation qui a nécessairement lieu dans le même cadre » (BUARQUE DE HOLANDA, 1995, p. 180). Il exprime ainsi une représentation présente non seulement éventuellement chez les interprètes du Brésil, mais aussi dans nos courants artistiques en général, comme dans la *Bossa Nova* ou la *Tropicália* : que notre coexistence particulière d'éléments modernes et « pré-modernes » nous donne l'occasion singulière de créer une autre modernité.

Alors que Gilberto Freyre offre une image déjà réconciliée et pacifiée, totalement idéologique, de la coexistence des opposés, et que Sérgio Buarque projette cette réconciliation dans l'avenir, Caio Prado étudie plutôt la production fonctionnelle réciproque de ces doubles paires. Le dualisme n'est plus *explanans*, mais *explanandum*. Dans une polémique avec la position du Parti Communiste Brésilien de l'époque, il soutient la thèse selon laquelle les relations de production féodales ou semi-féodales (c'est-à-dire pré-modernes, précapitalistes) n'ont jamais prévalu au Brésil, mais que la colonisation du pays avait été dès le départ orientée vers l'institution d'un certain régime d'accumulation capitaliste par l'exploitation de la nature. Il est vrai qu'à la lumière des relations de production alors plus avancées et des forces productives plus développées, le régime d'accumulation établi dans la colonie semblait appartenir au passé (esclavage, latifundia, monoculture d'exportation), mais il correspondait précisément au régime le plus rentable et qui fournissait les ressources nécessaires à l'industrialisation rapide de l'Europe. Le déterminant n'était pas les rapports de force directs pré-capitalistes, mais, autant au Brésil qu'au centre du capitalisme, l'économie. Le Brésil n'a jamais été pré-moderne, de même sa « modernité » n'a jamais été la même que dans les pays européens et nord-américains. Les différentes vagues de modernisation à venir n'effaceraient pas les éléments pré-modernes, mais les utiliseraient, les favoriseraient et les perpétueraient afin de mieux les mettre en œuvre. La modernité du Brésil s'exprime ensuite dans différentes structures duales.

Antonio Candido perçoit cette dualité comme une « base réelle » qui s'exprime sous la forme de nos œuvres littéraires ; les sociologues et les historiens se disputent pour savoir si cette dualité est réelle ou seulement idéologique ; en récupérant Candido, Schwarz découvre le biais critique de la dualité en montrant qu'elle est à la fois réalité et idéologie ; et Arantes comprend de manière critique tout ce débat intergénérationnel comme le développement d'une critique dialectique négative non seulement de la partie qui est la manière dont le Brésil s'insère dans une totalité, mais de la totalité elle-même dont la vérité apparaît maintenant dans cette partie. La dialectique se présente comme le point de vue de la totalité, qui n'est accessible que par un déplacement du point de vue à sa périphérie.

Selon Schwarz (1987, p. 129), Antonio Candido a écrit « la première étude littéraire proprement dialectique » au Brésil. Il s'agit de l'essai « *Dialética da malandragem* », dans lequel Candido décrypte une certaine loi formelle à l'œuvre dans le roman *Memórias de um sargento de milícias* de Manuel Antônio de Almeida, qu'il appelle « dialectique de l'ordre et du désordre ». Candido avait déjà publié onze ans auparavant son œuvre principale, *Formação da literatura brasileira*, dans laquelle il reconstruit la formation d'un système littéraire national qui se constitue à partir du moment où il est capable de se référer à lui-même. Cette tradition littéraire n'a pu se former que tardivement et devenir une partie différenciée et intégrée de la littérature mondiale, car elle a su réaliser un équilibre compensatoire entre le local et le mondial, le particulier et l'universel, de telle sorte que l'universel puisse se dévoiler dans le particulier et que le particulier puisse s'élever à l'universel. Arantes interprète cette formation exposée par Candido comme un processus dialectique, car « [...] on peut parler de dialectique où il y a une intégration progressive par le biais d'une tension renouvelée à chaque étape. Dans le cas de la culture brésilienne, marquée par la tension de la double fidélité aux données locales et à la matrice européenne, un double processus d'intégration et de différenciation, d'incorporation du général pour arriver à l'expression du particulier. Une intégration qui se produit aussi localement, sous la forme d'une accumulation de résultats esthétiques qui donne une continuité et une unité à ce processus de constitution d'un système articulé d'œuvres et d'auteurs ». (ARANTES, 1996a, p. 17).

Mais si l'étude littéraire antérieure de *Candido* est déjà notoirement dialectique, pourquoi Schwarz ne reconnaît-il cette caractéristique que dans « *Dialética da malandragem* » ? Il y a en fait quelque chose de qualitativement différent dans cet essai. Il ne s'agit plus de la formation positive-dialectique d'une tradition, mais de la découverte d'une loi profonde de mouvement de la réalité brésilienne qui s'exprime esthétiquement comme forme littéraire. L'action du roman se déroule à Rio de Janeiro dans la première moitié du XIXe siècle, où l'esclavage est en vigueur. Malgré cela, on n'en trouve pratiquement aucune trace dans son intrigue, ou du moins se manifestant de manière immédiate ; mais ses signes en tant que médiateur de la sociabilité sont partout. On trouve des hommes libres, mais pas exactement libres au double sens marxien : « d'être une personne libre, qui dispose de sa force de travail comme de sa marchandise, et, d'autre part, d'être quelqu'un qui n'a pas d'autre marchandise à vendre, libre et délié, manquant absolument de toutes les choses nécessaires à la réalisation de sa force de travail » (MARX, 2013, p. 244). Il y a cependant un problème : comment les hommes qui ne sont ni maîtres ni esclaves sont-ils intégrés dans les rapports de production de la maîtrise et de l'esclavage ? Ces hommes libres n'ont personne à qui vendre leur force de travail. Comment peuvent-ils simplement subvenir à leurs besoins ? C'est dans cet environnement que se développe la *malandragem*, « cet art brésilien d'utiliser l'ambiguïté comme un instrument de vie » (DA MATTA, 1979, p. 70). Ils pourraient travailler de manière autonome, mais la simple existence de l'esclavage empêche l'institution d'une véritable société bourgeoise, d'un marché intérieur intégrateur et d'une division du travail plus fonctionnelle. Dans la mesure où ils ne peuvent pas vendre leur force de travail, les « hommes libres dans l'ordre esclavagiste » (FRANCO, 1997), ces prédécesseurs des « *malandros* », doivent finalement devenir dépendants de la faveur des propriétaires, les maîtres d'esclaves. Deux principes opposés, deux ordres normatifs antinomiques entiers (ou plutôt, l'ordre et le désordre) sont en vigueur au même moment et concernent cette classe en particulier. C'est tout le mérite de Manuel Antônio de Almeida d'avoir su présenter dans le roman comment « les paires antithétiques [...] licite ou illicite, vrai ou faux, moral ou immoral, juste ou injuste, gauche ou droite, et ainsi de suite [...] sont réversibles, non étanches, et qu'en dehors de la rationalisation idéologique les antinomies coexistent dans une curieuse demi-

lumière » (CANDIDO, 1970, p. 84). Le malandragement est une sorte de synthèse de l'ordre et du désordre, mais une synthèse désordonnée et négative : c'est, dit Arantes, « une dialectique non concluante donc, qui semble ne pas avoir de fin, accommodant les champs opposés dans un système d'équivalences et de contaminations réciproques » (ARANTES, 1992, p. 44). Il est vrai qu'il existe une synthèse des extrêmes de ce syllogisme, mais il n'en résulte pas un dépassement ou un mouvement quelconque, mais plutôt l'immobilisation et la perpétuation de la dualité.<sup>5</sup>

Le thème de l'essai de Candido n'était pas exactement une nouveauté dans l'auto-réflexion brésilienne dans les sciences sociales. Il était, en fait, peut-être le point le plus controversé à l'époque. Les explications dualistes étaient de plus en plus rejetées comme étant idéologiques. L'interprétation de l'identité du pays comme composition de deux principes hétérogènes a généralement servi à fixer normativement l'un de ces principes comme point de vue pour critiquer l'autre. L'un des ordres sociaux prévalant au Brésil serait, bien entendu, normativement supérieur à l'autre et devrait progressivement prendre sa place. C'était une idée fondamentale de la gauche elle-même. Il faudrait que le Brésil soit d'abord complètement formé en tant que nation bourgeoise, de sorte que seulement alors les conditions objectives de la révolution seraient posées. Le pays serait simplement à la traîne dans le processus spontané et unilinéaire que l'on appelle progrès. Une formulation classique se trouve dans le « dualisme structurel » de la Commission économique pour l'Amérique latine et les Caraïbes (CEPALC). L'économiste brésilien Ignácio Rangel a

---

<sup>5</sup> En cherchant à récupérer la dimension productive (et pourquoi pas, positive) de la pensée dialectique au Brésil, Vladimir Safatle a besoin de revoir certains aspects de la tradition critique brésilienne, de sorte que, dans son interprétation, il devient nécessaire d'affirmer qu'« il n'y a pas de dialectique dans la *malandragement*, parce que la *malandragement* ne peut pas devenir une figure possible de la dialectique, à moins d'une dialectique dont les interversions constantes entre ordre et désordre ne produisent qu'une stabilisation dans l'anomie [...]. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas ici d'une énergie négative qui pousse la structure à des ruptures et à des transformations révolutionnaires des situations » (SAFATLE, 2019, p. 263). Ce qui pour Safatle caractérise l'élément non-dialectique dans la dialectique de la *malandragement*, c'est le blocage même du mouvement, l'élimination du moment productif de la contradiction. À la limite, bien qu'il ne la nomme pas ainsi, l'auteur (SAFATLE, 2019, p. 273 et suivantes) accuse l'absence de synthèse productive. Il en va de même pour sa lecture selon laquelle il n'y a pas de dialectique chez Machado de Assis. L'accusation ne manque pas de sonner habermassienne, puisque le problème de cette dialectique est qu'elle pointe un blocage et assume une forme aporétique, indépendamment du fait qu'elle est l'expression adéquate du mouvement du réel (dans ce cas, de l'essence de la formation nationale). Pour Safatle, le problème est dans la formulation ; pour nous, il est dans le monde (c'est-à-dire dans l'objectivité sociale du capital).

développé une de ses versions. Selon Rangel, l'économie brésilienne est une économie mixte, à la fois féodale et capitaliste, comme si au Brésil deux modes de production avaient en fait été institués. La normativité capitaliste elle-même prévaudrait dans les relations extérieures, tandis que pour les relations intérieures, ce serait l'ordre féodal. Le pays serait alors structuré de manière duale avec un intérieur archaïque et inerte de latifundia et d'agriculture et avec une côte moderne et dynamique qui s'industrialiserait rapidement.

Deux ans après l'essai de Candido, Francisco de Oliveira a formulé la critique définitive de ce paradigme économique dualiste. Oliveira a résumé et développé le problème de manière critique en s'appuyant sur un argument tiré de la théorie de la dépendance. Dans la périphérie du capitalisme, comme le montre clairement le cas du Brésil, la permanence de forces productives et de relations de production « arriérées » (par exemple, le travail informel, illégal, semi-artisanal, sur le mode de ce qu'on appelle au Brésil la « *gambiarra* », mais aussi la nécessité, en plus de l'emploi, de travailler à la maison de manière précaire pour compléter le soutien du ménage (par exemple, en construisant sa propre maison, en plantant un potager ou en élevant des animaux) joue un rôle fonctionnel pour l'extraction supplémentaire de plus-value. « L'expansion du capitalisme au Brésil », dit Chico de Oliveira, « [...] se produit en introduisant de nouvelles relations dans l'archaïque et en reproduisant les relations archaïques dans le nouveau, une manière de rendre compatible l'accumulation globale, dans laquelle l'introduction de nouvelles relations dans l'archaïque libère la force de travail qui soutient l'accumulation industrielle-urbaine et dans laquelle la reproduction des relations archaïques dans le nouveau *préserve* le potentiel d'accumulation libéré *exclusivement* aux fins de l'expansion du nouveau lui-même ». (OLIVEIRA, 2003, p. 60).

Dans ces conditions périphériques, l'accumulation primitive, dans laquelle « la violence directe, extra-économique » (MARX, 2013, p. 808-809), prévaut « encore », n'est pas seulement un élément génétique, mais un élément permanent et structurel (OLIVEIRA, 2003, p. 43). *La relecture critique de la théorie de la dépendance conduira à la découverte indépendante d'une dialectique de la raison dans laquelle les processus de rationalisation s'appuient sur des relations irrationnelles et s'y mêlent.* Le visage



idéologique du dualisme se révèle ainsi comme arrière-plan théorique du développementalisme national. Il existe une affinité entre le dualisme et les mesures politiques de modernisation conservatrice. Toute intention de réforme ou de correction deviendrait alors « le cauchemar prométhéen de la recreation amplifiée des tendances que l'on veut corriger » (OLIVEIRA, 2003, p. 60).

Mais malgré la révélation de « l'équivoque sociologique notoire » du dualisme par sa critique (ARANTES, 1992, p. 31), ce dualisme reviendra toujours en jeu, notamment dans les arts. Ce n'est pas un hasard si, au moment même de la dictature militaire, le mouvement avant-gardiste et affirmatif de la *Tropicália* repositionne esthétiquement le dualisme. « La dualité est avant tout une forme d'expérience sociale », dit Arantes (1992, p. 41), et elle s'exprime obstinément dans les œuvres d'art, comme l'a découvert Candido. Mais il faut le comprendre correctement. Il ne s'agit pas d'une simple dualité, mais d'une « unité contradictoire » de dualité et de non-dualité (ARANTES, 1992, p. 71). Il est vrai qu'il y a « deux Brésils », mais seulement sous la présupposition d'« un lien contradictoire qui les synthétise dans une plus grande unité, sans toutefois effacer le système d'ambiguïtés dont se nourrit cette unité » (ARANTES, 1992, p. 74).

Nous en arrivons enfin à la contribution de Schwarz. Alors que, par exemple, dans la *Tropicália*, cette dualité est exprimée de manière apologétique et hypostasiée, Schwarz découvre dans les œuvres majeures de l'écrivain Machado de Assis une élaboration critique inégalée de ce sentiment dialectique. Dans les œuvres de maturité de Machado, le critique littéraire lit pour la première fois la manière inhabituelle dont l'idéologie fonctionne dans ces conditions. C'est comme si, à la périphérie du capitalisme, le « contexte d'aveuglement » s'imposait plus faiblement, de sorte qu'il s'impose comme un point de vue privilégié (pour sa critique, bien sûr). « Sans être exactement un avantage, le retard reproduit par la modernisation (et qui n'est donc pas un retard quelconque) donne à l'expérience brésilienne, c'est-à-dire au sentiment différentiel d'une société en confrontation permanente avec son double d'outre-mer, une sorte de point de vue qui lui est propre, et, ce qui est plus important, converge avec les effets qui, dans les pays centraux, ont résulté de l'effondrement de la tradition bourgeoise ». (ARANTES, 1992, p. 100).

Que les idées des Lumières soient converties en leur contraire, c'est un sentiment qui a toujours existé dans les conditions particulières du Brésil. Cela est ici la forme même de l'expérience sociale quotidienne. Une théorie critique qui en tire toutes les conséquences ne peut utiliser aucun des extrêmes de cette dualité comme critère de la critique, car ils s'alimentent réciproquement et forment, en fait, une seule et même chose unitaire. Leur relation dialectique ne peut être que négative : le tout est le faux, pour reprendre les termes d'Adorno. « C'est ainsi qu'ont été posées les bases d'une *Ideologiekritik* originale », dit Arantes (1992, p. 89). Le moment critique consiste à ne pas réprimer dans la théorie la mauvaise infinitude de la formation brésilienne, mais à la comprendre comme un indice non seulement de sa propre fausseté, mais aussi de la fausseté du tout auquel elle appartient en tant que partie périphérique.

### **Déplacement et dialectique**

Celui qui lit aussi *O ressentimento da dialética* en ayant à l'esprit l'essai de Schwarz voit sa présence partout instruisant l'interprétation d'Arantes de la renaissance de la dialectique dans la transition de la structure de classe féodale à la structure de classe bourgeoise en Europe. La position sociale de l'intellectuel européen dans la France du XVIIIe siècle et dans l'Allemagne de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle est caractérisée par Arantes, en recourant au concept de Karl Mannheim, comme celle d'une « intelligence oscillante », c'est-à-dire oscillant entre les classes, n'étant pas exactement enracinée dans aucune d'entre elles (pas même dans sa classe respective) et obligé de traiter la pensée comme une marchandise qui n'admet aucun équivalent (ou plutôt, qui n'a aucune valeur) à la recherche d'un « acheteur » généreux. Cet intellectuel, figure inédite jusqu'alors dans l'histoire et typique du moment où la philosophie devient une partie spécialisée dans la division du travail, en raison de son déracinement et de son libre survol au-dessus de la structure de classe, présente une « disponibilité sociale [qui] configure une certaine prédisposition à la dialectique [...] [et] qui pousse la classe cultivée à faire l'expérience de l'incohérence éventuelle des idéologies concurrentes sur la scène sociale, des idées

contradictoires qui traversent la représentation d'un même objet social » (ARANTES, 1996a, p. 29).

Si la dialectique peut aussi être comprise comme un sentiment pré-théorique qui se présente dans certains contextes de dissonance réelle entre l'idée et la réalité, ce n'est pas un hasard si l'intellectuel présenté au début de *Ressentimento da Dialética*, celui-là même dont l'expérience subjective le prédisposera à la dialectique, est caractérisé de manière assez semblable à cette classe des hommes libres dans un régime esclavagiste : « Dans cet âge d'or pour les intellectuels (et responsable de la première manifestation moderne de la Dialectique, comme on essaie de le suggérer) que fut le classicisme français, l'autonomie (jusqu'à la marginalité) et le lien organique (jusqu'à l'existence de la faveur) se compliquent l'un l'autre dans un conflit qui n'est pas toujours malheureux » (ARANTES, 1996a, p. 27, emphase ajoutée). L'intellectuel européen est aux classes du capitalisme central ce que le *malandro* brésilien est dans la structure sociale périphérique. L'anatomie du *malandro* est, pour Arantes, la clé de l'anatomie de l'intellectuel : « La dialectique propre aux intellectuels [...] est aussi celle du vagabondage illustré » (ARANTES, 1996a, p. 30).

À un certain moment, de façon aussi ou même plus ironique que l'ironie allemande spécifique qu'il essayait de reconstruire dans ce passage, Arantes propose d'« imaginer » ce que penserait « un savant allemand qui ne se compromettrait pas avec le retard du milieu étroit » (1996a, p. 125), c'est-à-dire avec le retard de son pays au tournant du XVIIIe au XIXe siècle par rapport au milieu intellectuel parisien, d'où les idées étaient importées. Le discours « imaginé » qui suit, dont Arantes omet volontairement la source, n'est rien d'autre qu'une greffe clandestine d'un passage de Sílvio Romero dans son *A philosophia no Brasil*, de 1878, dans lequel l'intellectuel périphérique de ce côté-ci de l'Atlantique proteste contre le « manque de sériation de nos idées », qui les distinguait, précisément, de ce qui se passait en France (ROMERO, 1878, p. 35)<sup>6</sup>. Arantes prend un intellectuel allemand du début de la première moitié du XIXe siècle pour faire le discours

---

<sup>6</sup> L'indice de la découverte de la citation délibérément mal déguisée est donné par Arantes lui-même. Le même passage de Romero apparaît conventionnellement cité dans *Sentido da formação* (ARANTES ; ARANTES, 1997, p. 15).

de l'intellectuel de Sergipe de sa seconde moitié, et cela passe subrepticement pour le lecteur non préparé ; qu'Arantes pense le Brésil à travers cette déviation des cycles de l'intelligence européenne, il ne faut pas en douter. C'est que, à l'est du Rhin, les idées qui ont révolutionné la France étaient également « déplacées », au sens de Schwarz. Par conséquent, « lorsque nous passons du cycle français au cycle allemand de l'intelligence européenne, nous passons également du radicalisme à l'ironie », c'est-à-dire de la « conviction qu'il faut agir » à la « méfiance de l'idéal » (ARANTES, 1996a, p. 109-112, *passim*). A l'est du Rhin, les idées bourgeoises modernes n'ont pas le même fondement matériel ni les mêmes racines dans la structure des rapports de production, mais cela ne signifie pas qu'elles n'en avaient pas. Si, du côté français, le désaccord et la fluctuation des idées ressentis par l'intellectuel ont conduit celui-ci à s'engager dans la transformation du monde au nom des idées, du côté allemand (la « périphérie » de la France à l'époque), l'absence de conditions de réalisation de ces mêmes idées a plutôt créé le sentiment de leur impuissance objective, qu'elles ne pouvaient pas signifier ce qu'elles disaient.

En Allemagne, à la périphérie du capitalisme, les idées arrivent déjà « ironisées » (Machado de Assis les a également perçues de cette façon au Brésil). Là, « les idées semblaient changer de registre, perdre pied, comme on perdait confiance dans leur sérieux, elles devenaient plus légères, pour ainsi dire inutiles ou indifférentes, bien qu'elles fussent strictement les seules choses qui comptaient pour les hommes sans convictions qu'étaient les romantiques » (ARANTES, 1996a, p. 229)<sup>7</sup>. Il existe une situation « très inhabituelle dans le concert des idéologies contemporaines [qui] condamne [...] à la dialectique » (ARANTES, 1996a, p. 225), et les conditions qui l'ont fait *sentir* au Brésil aident Arantes à expliquer pourquoi elle a pu aussi être d'abord *ressentie* (par les romantiques) et ensuite *conceptualisée* (par Hegel, mais sans aller

---

<sup>7</sup> De même, Schwarz dira dans sa deuxième étude sur Machado (basée sur un commentaire de Machado à propos de Silvio Romero, qui a ironiquement fustigé les idées modernes nouvellement arrivées dans le pays) : « Les idées modernes sont ici tout - il n'y a rien au-delà d'elles - et rien - comme l'indiquent les exécutions sommaires. L'exhaustivité et l'irresponsabilité de la critique, les deux à la fois, en mal ou en bien, dessinaient un type de savant et une situation culturelle » (SCHWARZ, 2000, p. 153). Plus loin, toujours dans la lignée des études de Paulo Arantes sur les Allemands : « La virtualité apologétique des points de vue critiques est une de ces complications ingénieuses où brille le sens du réel de Machado » (SCHWARZ, 2000, p. 161).

jusqu'à ses derniers présupposés)<sup>8</sup> en Allemagne. « Fonctionnant comme un filtre, la circonstance générale du retard historique a non seulement dissocié l'idée et l'intérêt, en obscurcissant le caractère cognitif de la première, mais a aussi raccourci, pour ainsi dire, le cycle naturel de la désillusion bourgeoise » (ARANTES, 1996a, p. 235). Dans la périphérie, les « idées expirent prématurément » (ARANTES, 1996a, p. 240), et Marx, qui ne résidait plus mais qui avait été éduqué en Allemagne, n'a pas eu besoin d'attendre la répression sanglante des journées de juin à Paris pour soupçonner que le rapport des idéaux rationnels bourgeois avec la réalité récalcitrante n'était pas celui d'une « effectuation » progressive, d'une « approximation infinie » ou quelque chose de ce genre. Quelque chose de semblable se produisait de ce côté-ci de l'Atlantique : par un itinéraire totalement distinct de l'adornien (situé maintenant dans une Allemagne devenue le centre du capitalisme), Schwarz conçoit la totalité comme fausse et l'itinéraire de la critique de l'idéologie comme quelque chose de distinct de la tentative de réaliser des idées seulement de façon unilatérale.

Rappelons qu'Adorno soutenait que si « il n'est possible de parler raisonnablement d'idéologie que dans la mesure où quelque chose de spirituel émerge du processus social de manière autonome et substantielle et avec des revendications propres », c'est-à-dire seulement dans la mesure où il est possible de distinguer clairement entre la base économique réelle et les formes idéologiques superstructurelles de conscience qui se présentent comme porteuses d'une autonomie relative, alors « aujourd'hui », c'est-à-dire en 1954, « la signature des idéologies est plutôt l'absence de cette autonomie que la tromperie de leur prétention. Avec la crise de la société bourgeoise », c'est-à-dire du capitalisme libéral, « le concept traditionnel d'idéologie semble lui-même perdre son objet » (ADORNO, 2003, p. 474). Au cœur du capitalisme, les formes idéologiques ont dû historiquement s'effondrer dans la réalité nue afin de réaliser que même le modèle classique de critique de l'idéologie était déjà caduc. Notre route vers la même perception

---

<sup>8</sup> Car « ce que Hegel ne voyait pas toujours, ce sont les liens locaux moins apparents qui imposaient une telle effronterie : pour que le jeu ironique de cette 'sublime insolence' puisse s'armer, il fallait que les injonctions de la malformation nationale soient chargées de soutenir son caprice insensé » (ARANTES, 1996a, p. 234).

était plutôt un raccourci. Mais même si Arantes a voulu éloigner ce qu'il a trouvé chez Schwarz de la dialectique négative au sens adornien – « Je pourrais dire : au fond, il n'y a pas de dialectique » (ARANTES, 2004, p. 284)<sup>10</sup> -, il semble que ses raisons soient plutôt liées au déploiement de cette relation entre « idées » et « lieux » après ce qu'Arantes et Schwarz comprennent comme le processus actuel de l'effondrement du capitalisme.

### **Ajustement idéologique**

L'une des intuitions de base de « *Ideias fora do lugar* », et qui traverse les études de Schwarz sur Machado de Assis et son interprétation du processus de formation nationale, consiste en la transformation d'une contingence en nécessité - une astuce dialectique par excellence. C'est-à-dire, il s'agit d'une considération scientifique (au sens hégélien du terme) de ce qui est « hors du système de la science », à savoir le Brésil (SCHWARZ, 2000, p. 11). Si d'une part la périphérie ne se reproduit pas selon les règles du centre (qui fournit, à son tour, la régularité au système de la science), d'autre part, cette exception à la règle n'est pas une simple exception, au contraire : elle dit une vérité très précise sur la règle. C'est-à-dire *que le lien entre la norme et l'exception est révélé*. Par conséquent, au Brésil, les « anomalies sont l'arrangement sociologique-politique sur lequel est traitée l'insertion du pays dans l'économie internationale, et donc rien n'est plus *normal* » que ces anomalies. (SCHWARZ, 1999, p. 101). L'inadéquation des catégories européennes pour expliquer le fonctionnement social de la périphérie ne signifie pas pour autant que ces catégories soient tout simplement fausses et qu'il faille les écarter comme eurocentrées et inappropriées à la différence brésilienne. Au contraire, la formation de la périphérie est constituée comme quelque chose de « *différent mais pas étranger* », comme le dit Schwarz en commentant les discussions sur la relation entre le capitalisme et l'esclavage dans le Séminaire Marx organisé à la Faculté de Philosophie de l'Université de São Paulo en 1958 (auquel ont participé Giannotti, Fernando Novais, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth et Fernando H. Cardoso, et, comme étudiants, Bento Prado Jr, Weffort, Michael Löwy et Schwarz lui-même (SCHWARZ, 1999, p. 87). Le décalage dans l'application des catégories sociales européennes au Brésil est « une procédure qui conduit à

l'incompréhension, en même temps qu'elle est inévitable et indispensable », car « ces catégories ne s'appliquent pas correctement, ni ne peuvent cesser de s'appliquer, ou plutôt, elles tournent en faux mais sont la référence obligatoire (...) » (SCHWARZ, 1999, p. 95). Le Brésil n'était ni non-capitaliste ni capitaliste en termes européens, mais cette particularité anormale disait une vérité sur la norme universelle. Ainsi, dans les termes de Paulo Arantes, Schwarz a identifié la « portée mondiale de nos bizarreries nationales » (ARANTES, 1992, p. 89). Ce qui apparaissait comme contingent, dépourvu de sens et hors de propos (comme le libéralisme dans une société esclavagiste), se révélait nécessaire, c'est-à-dire, *le Brésil était à la fois fou et rationnel*, de sorte que « l'ornemental, sans cesser de l'être, devenait indispensable » (ARANTES, 1988b, p. 204). Les idées (même si elles sont étrangères) acquièrent une dimension fonctionnelle dans la réalité qu'elles ne décrivent pas. Par conséquent, il faut dissiper une certaine confusion autour de la thèse de Schwarz, car, comme l'affirme Arantes, « nous avons perdu de vue l'ironie du titre de Roberto, presque toujours pris au pied de la lettre : il suggérait exactement qu'au Brésil, *les idées hors de place n'étaient jamais vraiment hors de place* ». (ibidem)<sup>9</sup>

Comme nous l'avons dit au début, une telle « lentille bifocale du comparatisme » (ARANTES, 1991, p. 1) apportée par Schwarz, qui divise le regard en deux, devient l'instrument chéri de Paulo Arantes avec lequel il analyse à la fois la *Verstellung* des Lumières pour un pays arriéré (dans ce cas, l'Allemagne du XIXe siècle, où la résurgence moderne de la dialectique est déjà une « dialectique de l'Aufklärung ») et la création d'un département de philosophie à la française dans une ancienne colonie (cf. *Um departamento francês de ultramar*). Cette dernière étude, inspirée par la *Formação da Literatura Brasileira* de Candido<sup>10</sup>, transforme cette dialectique entre le local et le

---

<sup>9</sup> Roberto Schwarz commente ces erreurs d'interprétation dans un de ses derniers livres, *Martinha versus Lucrecia*, dans l'essai « Por que 'ideias fora do lugar'? ».

<sup>10</sup> « Folha - Jusqu'à présent, vous n'avez donné que des indications selon lesquelles le livre ne l'est pas. Quelle est la signification du mot « formation » dans le sous-titre ? S'agit-il d'une référence conceptuelle à *Formação da Literatura Brasileira*, d'Antonio Candido ?

Arantes - Sans aucun doute, en fait, un secret de polichinelle. A aucun moment je ne manque de faire allusion au fait (j'aurais même dû être plus discret, comme l'aurait été le goût du père de l'idée) que mon petit schéma est entièrement soutenu par l'idée de 'formation' qu'Antonio Candido, terminant un cycle

cosmopolite en une médiation entre l'universel et le *très local*, faisant douter des lecteurs comme Oswaldo Porchat de l'existence effective de traces de l'histoire mondiale (ou de la formation nationale) dans ce particulier du particulier : « La production philosophique brésilienne est encore très pauvre », commente Porchat à propos du livre d'Arantes, « bien qu'elle soit en train de croître ». Celle de São Paulo en fait partie, celle de l'USP fait partie de celle de São Paulo, la départementale fait partie de celle de l'USP. C'est certainement une partie respectable, une partie de la partie de la partie de la partie. » (PORCHAT, 1994, p. 252) En effet, la démarche est si particulière (ou micro-logique, pourrait-on dire avec Benjamin) que « par le sujet et à première vue, le livre de Paulo Arantes ne pourrait être plus caipira [provincial] » (SCHWARZ, 1999, p. 207). Cependant, Schwarz reconnaissait là une démarche qui était aussi la sienne : « la chronique d'un épisode universitaire local s'inscrit dans le processus séculaire de formation et de modernisation du pays, et peut révéler des facettes inattendues du modèle 'étranger' que nous essayions d'intérioriser ». (SCHWARZ, 1999, p. 208) C'est-à-dire que les anomalies des « premiers pas bizarres » d'un département de philosophie importé étaient tout à fait particulières mais étaient aussi le contraire de cela,<sup>11</sup> tout comme les contradictions de l'importation du roman qui se sont sédimentées dans la forme littéraire, qui étaient l'objet de Schwarz. Dans les deux cas, le décalage a un effet comique (après tout, l'ironie est ici objective). Dans le cas de Machado, « cette dislocation affecte les motifs 'européens', le sérieux et la grandiloquence centrale de l'œuvre d'Alencar, qui ne disparaissent pas, mais prennent un ton grotesque. » (SCHWARZ, 2000, p. 50) Dans ce décalage entre la matière locale et la forme européenne (rappelons que « l'incompatibilité est un fait formel et non géographique » (idem, p. 51), dans laquelle la forme esthétique est dépourvue des présupposés sociaux qui l'ont fait émerger, la matière produit une tension dans un processus qui « est une variante complexe de la prétendue dialectique de la forme et du contenu : notre matière n'atteint une densité

---

d'essais classiques d'interprétation du Brésil, a développé pour le cas particulier de la littérature brésilienne ». (Arantes, 1994)

<sup>11</sup> Le mouvement du livre, qui n'est pas sans dimension sentimentale lorsque l'auteur parle de ses anciens professeurs, est d'élever l'anecdotique au rang du Concept. Le style essayiste n'est pas sans analogies avec celui de *Minima Moralia* d'Adorno, à propos duquel Marcuse a dit un jour dans une lettre : « Je pense que le plus impressionnant est le jeu qui tisse sans friction ce qui est très personnel et l'universel. » Lettre de Marcuse à Adorno, 06/02/1948, Theodor W. Adorno-Archiv.



suffisante que lorsqu'elle inclut, sur le plan même du contenu, l'échec de la forme européenne, sans laquelle nous ne sommes pas complets » (SCHWARZ, 2000, p. 74). Machado, en essayant de composer un roman réaliste, a dû choisir comme narrateur un auteur défunt. *L'absurde* machadien n'est pas simplement « fantastique », mais imite la réalité brésilienne au niveau de la forme littéraire.

Dans le cas de Paulo Arantes, outre l'intérêt pour notre « incapacité créative à copier » (comme Paulo Emilio Salles Gomes l'a dit à propos de la « situation coloniale » du cinéma brésilien), le comparatisme de cette lentille bifocale, attentive aux déplacements, a également servi une critique de l'idéologie qui a fonctionné presque comme une géopolitique des idées contemporaines. C'est notamment le cas des études sur l'idéologie française, qui visent en même temps le néo-pragmatisme américain et la théorie allemande de l'action communicative (en gros, les trois principaux courants de *l'establishment* philosophique universitaire des dernières décennies du XXe siècle). Crucial là aussi était le fameux point de vue de la périphérie, avec son avantage cognitif et son surplus de scepticisme, qui n'était autre que le point de vue des vaincus, qui n'ont pas « pris les patates » (la proximité avec Benjamin, avec son recours à la « tradition des opprimés » dans sa critique du progressisme face à la fausse exception, n'est pas accidentelle). Pour cette raison, on peut imaginer que lorsqu'un intellectuel (de gauche) de la périphérie observe le doux *playground* philosophique des gagnants du centre, une certaine fureur se transforme en agressivité stylistique, sans perdre l'élégance, qui s'exprime sous la plume lourde (et pas pour cette raison moins précise, bien au contraire) lorsqu'il s'agit de décrire la tromperie chic du rondo international des idéologies. Dans ce contexte, le niveau d'acidité ironique de la « critique impitoyable de tout ce qui existe » (comme l'exigeait Marx) s'élève, uni maintenant à la malice machadienne (dont la raison d'être, à cette époque, était déjà claire), qui ne pardonne pas la naïveté. Voyons par exemple comment commence la critique d'un livre de Richard Rorty que Paulo Arantes a écrite pour *Folha de SP* en 1995, dans laquelle Machado apparaît d'ailleurs à la première ligne :

Le fameux afflux extérieur - celui-là même dont parlait Machado de Assis à propos des allées et venues des écoles littéraires européennes et autres prestigieuses

panacées scientifiques et sociales - non seulement continue de prédominer mais semble entrer dans une phase d'excitation aiguë en ces temps de démantèlement national accéléré, il est très probable que la traduction brésilienne du livre majeur de Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, même si elle retarde de 15 ans, déclenchera une nouvelle vague de conversions fulgurantes, cette fois au néopragmatisme américain. Aux côtés d'un vieil ami de la maison, l'Ideologie Française de la Transgression et consorts, régulièrement malmenée sur le flanc (droite ? gauche ? ) par le doux cosmopolitisme éthique de la Théorie (allemande) de l'Action Communicative, la Haute Conversation, une pratique sociale qui est le successeur de l'investigation philosophique rouillée des fondements, recommandée par Richard Rorty pour couronner avec style l'ère des Lumières absolues dans laquelle vivent déjà les démocraties industrialisées prospères de l'Atlantique Nord - comme notre Auteur préfère l'exprimer, pas par cynisme mais certainement parce qu'il considère que c'est exactement ainsi que doit parler un nominaliste conséquent, sans sous-entendus essentialistes - elle représente sans aucun doute une excellente occasion de secouer la poussière du retard et du dogmatisme, comme nous sommes appelés à le faire avec insistance dans les hautes sphères de la République, surtout en cette heure décisive où le pays intellectuel cherche aussi sa place dans la nouvelle division internationale du travail. (ARANTES, 1995)<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> « Como o famigerado influxo externo - o mesmo de que falava Machado de Assis a propósito das idas e vindas de escolas literárias européias e demais panacéias científico-sociais prestigiosas - não só continua preponderante mas parece estar ingressando numa fase aguda de excitação nestes tempos de desmanche nacional acelerado, é muito provável que a tradução brasileira do principal livro de Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, mesmo atrasada de 15 anos, desencadeie um novo surto de conversões fulminantes, desta vez ao neopragmatismo americano. É que, ao lado de uma velha amiga da casa, a Ideologia Francesa da Transgressão e assemelhados, regularmente fustigada no seu flanco (direito? esquerdo?) pelo ameno cosmopolitismo ético da Teoria (alemã) da Ação Comunicativa, a Alta Conversação, prática social sucedânea da enferrujada investigação filosófica dos fundamentos, preconizada por Richard Rorty para coroar em grande estilo a era de Esclarecimento absoluto em que já vivem as prósperas democracias industrializadas do Atlântico Norte - como nosso Autor prefere se exprimir, não por cinismo, mas com certeza por considerar que é assim mesmo, sem rebuços essencialistas, que deve falar um nominalista consequente -, representa sem dúvida uma excelente ocasião para sacudir a poeira do atraso e do dogmatismo, como nos conclamam insistentemente a fazê-lo nas altas esferas da República, sobretudo nesta hora decisiva em que também o país intelectual procura seu lugar na nova divisão internacional do trabalho. »

Le procédé de la critique consiste donc à montrer que ce qui apparaît comme inadapté et impropre, comme le libéralisme dans la société esclavagiste, *produit un ajustement* à sa manière - et c'est dans ce mouvement d'ajustement que l'on trouve le cœur du leurre dont il faut dévoiler les rouages. Cette approche de l'analyse est présente même dans la critique que Paulo Arantes fait de l'interprétation de Hegel par Gérard Lebrun dans ses essais « Ideias ao léu » (1989) et « Hegel, frente e verso » (1993). Si *La patience du Concept*, de 1972, est un livre qu'Arantes lit avec enthousiasme et qui, malgré des désaccords, incorpore les questions qui y sont soulevées à sa propre interprétation de l'œuvre hégélienne, *L'envers de la dialectique*, de 1988, apparaît comme une « adhésion extensive à l'anti-hégélianisme militant de l'Idéologie française (nourrie, cependant, de ses propres ressources et sans concessions à la terminologie en vogue) » (ARANTES, 1993, p. 153 s.). Là aussi, il y aurait une fonction *d'ajustement*, puisque, finalement, « rien de plus brésilien que la lumière nietzschéenne sous laquelle le professeur Gérard Lebrun a repris la lecture de Hegel » (Arantes, 1989, p. 74). En bref, ici aussi, des idées déplacées, à leur place.

### **De l'ironie objective au cynisme**

Il existe une autre dimension du fonctionnement idéologique de la périphérie qui devient évidente surtout dans la deuxième étude de Schwarz sur Machado, à savoir le *cynisme*, qui apparaît lié à une violence brute et à une négativité proprement catastrophique qui permet aux opposés d'aller de pair. C'est comme si, chez Brás Cubas, spécialiste du « démantèlement des attentes à leur origine » (SCHWARZ, 2000, p. 71), Schwarz découvrait la matrice constitutive du national, qui se reproduit selon la « logique de la désintégration » (le concept est d'Adorno et la formule générale d'Arantes). Une découverte rétrospective, et non moins vraie pour cela, suivant le meilleur style de la *Nachträglichkeit* dialectique. Après tout, comme le dit Paulo Arantes :

Roberto Schwarz, comme il le raconte lui-même, n'a remarqué l'actualité déroutante de Machado qu'après le coup d'État de 1964 [...]. Car la Dictature - militaire uniquement en ce qui concerne le sale boulot commandé - a inauguré le nouveau

temps brésilien régi par cette logique à laquelle nous sommes maintenant confrontés, la logique du signal fermé dans un présent inépuisable, d'ailleurs annoncé prophétiquement par la Tropicália, un autre comité de front pour nous mener dans les cordes. (ARANTES, 2014, p. 348)<sup>13</sup>

La leçon machadienne est l'anéantissement de toute innocence et de toute naïveté, de sorte que, comme le disait Adorno, « rien n'est plus inoffensif » (ADORNO, 2008, p. 21). Un parallèle entre *Um mestre na periferia do capitalismo* (dont le titre alternatif serait, selon Arantes, « *O nada na acepção brasileira do termo* ») et *Minima Moralia* d'Adorno n'est pas sans intérêt. Dans les deux livres, il existe une sensibilité morale qui devient un instrument de réflexion sur la structure sociale. Il ne s'agit certainement pas d'une « moralisation » de la critique : « Au lieu d'insister sur l'absurde morale, pour l'écartier, il vaut mieux examiner son réel et son sens historique, ce qui déplace la question. Pour en revenir à la conduite de Cotrim, outre qu'elle ne correspond pas à celle d'un individu éclairé, elle est conforme à la société coloniale, comme il est facile de le constater » (SCHWARZ, 2000 [1990], p. 126). Aussi la réflexion morale adornienne est avant tout une enquête sur le monde social et, plus précisément, sur son horreur objective. Tout comme les gestes de la vie quotidienne révèlent un contenu historique dans *Minima Moralia*, Schwarz observe chez Brás Cubas

les coups de boutoir périodiques sur le droit des pauvres ; les délicieux frissons provoqués par les flatteries injustifiées ; le ravissement du patriarce devant les gamineries de son fils ; les types abjects de convenance de classe ; l'ennui dû à la vacuité des projets à l'ordre du jour ; et aussi la singulière plénitude d'un long et routinier adultère. (SCHWARZ, 2000 [1990], p. 163-4)

---

<sup>13</sup> « Roberto Schwarz, segundo ele mesmo conta, só atinou com a atualidade desnorteante de Machado depois do golpe de 1964 [...]. Pois a Ditadura – militar apenas no que concerne ao trabalho sujo encomendado – inaugurou o novo tempo brasileiro regido por essa lógica com a qual estamos nos defrontando agora, a do sinal fechado num presente inesgotável, aliás profeticamente anunciado pela Tropicália, outra comissão de frente a nos levar às cordas. »

Schwarz note qu'ici « la suspension du remords a une fonctionnalité de classe » (idem, p. 162), identifiée dans la « philosophie nasale » de Brás, à savoir la philosophie de son propre nez (Machado écrit : « Nez, conscience sans remords » [ibid.]). Quel est le rapport entre cette société sans remords qui émerge à la périphérie et l'analyse d'Adorno sur l'éthicité du monde libéral civilisé à l'instant de sa chute ? Or, Adorno visait précisément le déclin de ce qui *fait société*, de sorte que « le ciment entre les hommes est remplacé par la pression qui les tient ensemble » (ADORNO, 2008, p. 37). La périphérie, cependant, anticipe l'horreur d'une *société désocialisée*, dans laquelle le lien social se produit comme la violence de l'intérêt économique sans façade (Celso Furtado a dit : « Peu de fois dans l'histoire de l'humanité une formation sociale a été conditionnée dans sa genèse si complètement par des facteurs économiques » (apud ARANTES, 2004, p. 59)). Que révèle alors une société qui émerge à l'avant-garde d'un système international de production de marchandises ? Selon les termes de Caio Prado Júnior : « l'observateur trouvera essentiellement dans la société de la colonie [...] un état, ou plutôt *un processus de désintégration plus ou moins avancé* » (PRADO JÚNIOR, 1961, p. 343, emphase ajoutée). Il est curieux de constater que l'écart entre la publication du livre de Caio Prado en 1942 et l'écriture de ces lignes de *Minima Moralia* sur l'effritement du « ciment entre les hommes » au milieu de la catastrophe européenne n'est que de deux ans. Anticipant Adorno, Caio Prado analyse la société coloniale dans son « manque de lien moral »<sup>14</sup>,

---

<sup>14</sup> Nous pouvons dire qu'il existe une analogie entre cette suspension du remords (analysée par Schwarz), le « manque de lien moral » identifié dans une perspective sociologique par Caio Prado, et le « monde sans culpabilité » conceptualisé par Antonio Candido dans sa « Dialética da malandragem » - les trois approches seront reprises par Paulo Arantes dans « A fratura brasileira do mundo », quand on parle de la brésilianisation du centre en termes de flexibilisation des normes, qui, au lieu de produire une société plus libre et plus ouverte, signifie simplement le dévouement total de la logique mercantile qui commence à fonctionner sans barrières, tout comme elle a fonctionné dans la colonie depuis le début. Ainsi, la flexibilisation de la norme est venue avec un sens inversé, comme le dit Paulo Arantes : « Antonio Candido était aussi du même avis sur le déficit d'humanité d'une organisation sociale commandée par l'introjection de la Loi et l'extraversion correspondante de la violence intériorisée sur les non-élus, et l'avantage civilisationnel respectif d'une société qui gagne en 'flexibilité ce qu'elle perd en intégrité et en cohérence'. En somme, l'alternance douce entre la norme lâche et son infraction sans remords, qui apaise les tensions et fait place à toutes sortes d'accommodements, 'nous fait parfois paraître inférieurs dans une vision bêtement nourrie de valeurs puritaines, comme celles des sociétés capitalistes', mais facilitera certainement 'notre insertion dans un monde finalement ouvert'. Ce monde ouvert, dans lequel la contribution millionnaire de nos idiosyncrasies se distinguerait, n'est évidemment pas venu. Et, si cette contribution

entendu comme « l'ensemble des forces d'agglutination, complexe de générations humaines qui maintiennent liés et unis les individus d'une société et les fusionnent en un tout cohésif et compact » (idem, p. 344).

Le régime cynique de la reproduction sociale et idéologique correspond à une transparence relative de la violence économique et extra-économique comme moteur de la réalité qui s'ironise, de sorte que le vide de ces normes morales qui devraient produire du lien social devient tout aussi évident. Dans *Minima Moralia* d'Adorno, cela apparaît comme une crise de l'ironie, dans laquelle le mensonge déclare que « c'est comme ça » : « Dans le rocher de l'existant, aucune fissure ne donne appui à la main de l'ironique » (ADORNO, 2008, p. 208). Quelque chose de semblable se produit au Brésil, depuis que, ici, les libéraux ont fait une « défense progressiste de la traite des esclaves » (SCHWARZ, 2000, p. 43), ce qui complique les choses pour la critique immanente qui vise à confronter la chose à ce qu'elle entend être. C'est-à-dire que le geste cynique du « c'est comme ça » est une anticipation brésilienne et est à la base de la socialisation nationale,<sup>15</sup> que Schwarz trouve dans cette volubilité cynique du narrateur de Machado, un principe formel avec une force mimétique. Un narrateur qui opère une « constante transgression de normes » (idem, p. 29) et qui, régulièrement, « s'affirme spirituel autant que vainqueur ». Intrinsèquement flexible (comme vice plutôt que comme vertu), « le narrateur ne reste pas égal à lui même dans plus d'un court paragraphe, ou plutôt, change de sujet, d'opinion ou de style presque à chaque phrase » (idem, p. 30).

Dans une situation où « en plus d'être infraction, l'infraction est la norme, et la norme, en plus d'être norme, est l'infraction, *exactement comme dans la prose de Machado* »

---

advenait, elle trouverait la dialectique brésilienne de la malandragem à l'envers ». (ARANTES, 2004, p. 62)

<sup>15</sup> Ce cynisme constitutif est repris par Paulo Arantes dans un texte de 1998, au sommet de l'ère Cardoso et de « l'Aufklärung du marché » : « Je ne veux pas paraître ufaniste, mais en matière de cynisme nous sommes aussi en avance. Ou mieux, on continue. [...] Pour avoir une idée de notre étonnante actualité dans ce chapitre, il suffirait de rappeler la lumineuse franchise avec laquelle nos pères fondateurs ont défendu la cause ultramoderne de l'esclavage libéral. Alors que dans la métropole, un épais voile victorien couvrait encore l'intérêt nu du paiement en argent, dans une lointaine société coloniale, l'exploitation prospérait au grand jour, directe et sèche. Dans la métropole, tout le monde le faisait, mais à proprement parler ils n'en savaient rien, alors que dans la périphérie tout le monde savait très bien ce qu'ils faisaient ». (ARANTES, 2004, p. 109)

(SCHWARZ, 2000, p. 43), l'ironie machadienne par rapport au libéralisme esclavagiste ne pouvait pas suivre ce modèle d'ironie pour ainsi dire classique et européen, qui fonctionnait comme une dénonciation par rapport aux intérêts économiques cachés, dès lors que, face au caractère systémique des infractions, il n'y a aucun sens à recourir à la norme libérale pour dénoncer son incompatibilité dans la réalité. On peut se risquer à dire qu'ici, comme dans la dialectique, une ironie *négative* était à l'œuvre, plus morbide que satirique. Comme le dit Schwarz, c'est un type d'humour particulier, « plus ami de l'insinuation empoisonnée que de la dénonciation » (SCHWARZ, 2000, p. 112). D'une certaine manière, il s'agit de quelque chose de différent du « sérieux sanguin » (ADORNO, 2008, p. 208) exigé par Adorno face à l'échec de l'ironie dénonciatrice, mais en même temps il en est proche dans son contenu de *poison*.

### **Brésilianisation : exception et vérité**

Si à la genèse de l'espace colonial se trouve la logique désocialisante de la marchandise à l'état pur (alors que dans la métropole il y avait encore une façade civilisatrice de contention), l'horreur apparaît au centre comme une logique coloniale que le centre lui-même produit à ses marges - elle apparaît donc au centre comme quelque chose qui lui est extérieur, mais qui est son noyau même. Ou pour le dire autrement : l'horreur apparaît comme une anomalie, qui cependant est la vérité de la norme. Le premier moment dans l'histoire de la modernité occidentale où la vérité coloniale du centre se révèle à elle-même - comme suggéré ci-dessus dans le parallèle Schwarz-Adorno - est le fascisme. Selon une anecdote rappelée à plusieurs reprises par Paulo Arantes, un citoyen européen (libéral et éclairé, certes) aurait dit face à la montée d'Hitler : « Mais ils nous traitent comme si nous étions des Africains! » En d'autres termes, « l'anomalie sauvage du troisième Reich occupant consistait à traiter les Européens occupés comme des peuples coloniaux. » (ARANTES, 2014, p. 307). C'est ici que prend tout son sens l'affirmation de Benjamin, présente dans sa huitième thèse sur le concept d'histoire, selon laquelle « la tradition des opprimés nous enseigne que l' 'état d'exception' dans lequel nous vivons est la règle » (BENJAMIN, 2000, p. 433). La relation centre-périphérie comprise sous la

relation entre norme et exception (et non comme moderne et arriérée, ayant le progrès comme règle) signifie précisément l'inversion de la relation entre le normal et l'exceptionnel.<sup>16</sup> Ce n'est pas par hasard si Paulo Arantes a eu l'intuition que le processus de colonisation, de « l'invasion originelle », peut être lu avec l'éclairage de Carl Schmitt.<sup>17</sup>

Si nous devons essayer de gloser sur cette hypothèse, ce serait plus ou moins comme suit : De manière analogue à ce que la tradition critique brésilienne tend à affirmer, pour Schmitt, la consolidation du nomos de la terre européen (SCHMITT, 1974), qui signifie une territorialisation du droit (et une juridification de l'espace), c'est-à-dire un ordonnancement du territoire européen à partir de la délimitation des frontières et des lignes d'amitié, consiste en la création simultanée de cet espace *beyond the line*, du continent d'outre-mer comme terre libre (c'est-à-dire, terre sans droit et sans État), où la guerre, pacifiée sur le continent, pouvait circuler librement. En d'autres termes, *sans expansion coloniale, il n'y a pas d'Europe et vice versa*, de sorte que la colonie est ce sous-sol européen de territorialisation de l'anomie et de l'état d'exception (en tant que terre où règnent la rapine, le pillage, la piraterie et le génocide), dont dépend le fonctionnement normal de la métropole. En d'autres termes, pourquoi « *não existe pecado ao sul do Equador* » ? Selon Arantes, qui lit Schmitt en pensant à Caio Prado et Schwarz et qui repositionne une fois de plus cette dualité constitutive de manière dialectique, « *l'ordre européen a pour présupposé un désordre mondial colossal* ». Là encore, il s'agit à travers « notre anomalie d'exposer la fracture constitutive de la normalité moderne » (ARANTES, 1992, p. 89). L'intuition de Freud selon laquelle c'est dans les blessures de la psyché que se révèle la structure du normal est également valable pour le monde.

---

<sup>16</sup> C'est également dans cette veine que Chico de Oliveira affirme dans *Ornitorrinco* : « Le sous-développement deviendrait ainsi la forme de l'exception permanente du système capitaliste dans sa périphérie. Comme l'a dit Walter Benjamin, les opprimés savent de quoi il s'agit. Le sous-développement est finalement l'exception des opprimés : le *mutirão* est l'autoconstruction comme exception de la ville, le travail informel comme exception de la marchandise, le patrimonialisme comme exception de la concurrence entre capitaux, la coercition étatique comme exception de l'accumulation privée (...) ». (OLIVEIRA, 2003, p. 131)

<sup>17</sup> Quelque chose qui s'est tenu par exemple dans la conférence de 2004 « O mundo-fronteira », enregistrée à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=wDgfP-cx7e4&t=375s> Une version ultra-synthétique de l'argument, qui lie exception et colonisation (et qui renverse le sens de la formation) se trouve dans une interview de 2007 republiée dans *O novo tempo do mundo* (ARANTES, 2014, pp. 321-326), ainsi que dans l'article « Bem-vindos ao deserto brasileiro do real » (ARANTES, 2007).



C'est précisément dans cette ligne que Paulo Arantes interprétera le débat sociologique autour de la *brazilianization* dans son essai « A fratura brasileira do mundo », dans lequel une nouvelle simultanéité historique est produite au moment de l'effondrement - non pas compris comme une crise cyclique, mais comme une crise de la production réelle de valeur déclenchée par une crise du travail. Cette nouvelle simultanéité ne signifie pas le rattrapage de la périphérie dans sa « modernisation arriérée » (Kurz), mais plutôt la périphérisation du centre, qui commence à développer « une telle *dualisation* de la société qui ne trouve son parallèle que dans le pays classique des clivages invouables » (ARANTES, 2004, p. 34) et des fractures aux « proportions brésiliennes irréversibles » (idem, p. 55). La brésilianisation ou la périphérisation du centre ne signifie cependant pas une « invasion barbare » d'une norme civilisatrice inférieure (et étrangère) dans le centre organique du capitalisme, mais le contraire : la brésilianisation du centre est le revers de la « manchesterisation » de la périphérie, c'est-à-dire qu'au moment de l'effondrement « il n'est pas anodin que le monde occidental devienne certes brésilien, après avoir occidentalisé sa marge » (ARANTES, 2014, p. 30).<sup>18</sup> La périphérisation du centre du capitalisme n'est pas une « régression », comprise comme une impasse contingente du progrès et du processus de modernisation, mais elle est la révélation de sa propre vérité.

L'interprétation de la relation centre-périphérie qui nous occupe ici est liée, dans une certaine mesure, aux présupposés de la théorie du développement inégal et combiné de Trótski, telle qu'elle est développée dans le premier chapitre de son Histoire de la révolution russe. La référence dans « Ideias fora do lugar » est explicite, et nous pouvons dire que de tels présupposés subsistent dans l'œuvre de Paulo Arantes (d'où aussi l'intérêt latent pour une étude comparative entre le Brésil et la Russie). D'une part, nous pouvons

---

<sup>18</sup> « Il faudra ajouter (on ne sait jamais) que la brésilianisation globale ne signifie pas que l'avenir du monde soit le « retard » ou une quelconque variante tropicale du capitalisme sauvage (...) au contraire, la matrice coloniale est ici synonyme d'avant-garde dans un sens très précis (...) quand nous étions la frontière avancée du désenclavement planétaire de l'économie-monde capitaliste, nous occupions l'extrême chimiquement pur d'une configuration sociale proprement monstrueuse, dans laquelle s'exprimerait le sens même de la colonisation, et, comme nous le voyons, un passé avec beaucoup d'avenir. Je me réfère à la prévalence absolue (et à la transparence) de la raison économique dans la genèse d'une « société » qui, pour cette raison même (si Mauss et Durkheim ont raison...), ne pouvait guère porter ce nom ». (ARANTES, 2004, pp. 58-59)

considérer l'idée du « inégal et combiné » littéralement, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une certaine structure duale (inégale), mais dialectique (combinée), soit, il s'agit de quelque chose dual et unifié en même temps, dans la mesure où l'« arriéré » est produit et reproduit par le moderne - dans le cas de Trotsky, il s'agissait de comprendre comment la modernisation renforçait le tsarisme et sa forme de travail de servage, au lieu de le surmonter.<sup>19</sup> Mais d'un autre côté, le « privilège du retard historique » dont parle Trotski (1961, p. 4) était une manière d'expliquer les possibilités révolutionnaires en Russie, qui seraient une sorte de grand saut en avant, sautant d'un seul coup « de l'arc et de la flèche au fusil » (ibid.), sans passer par les voies intermédiaires (que le progrès se mesure par le développement militaire n'est pas une idiosyncrasie, après tout, comme l'affirme Adorno dans sa *Dialectique négative* (2009, p. 266), « il n'y a pas d'histoire universelle qui mène du sauvage à l'humanité, mais il y en a certainement une qui mène de la fronde à la bombe atomique »). Dans tous les cas, *le retard apparaît comme une grande chance pour la modernisation*<sup>20</sup> - d'où toute une série de grandes attentes à l'égard du *Brésil, le pays de l'avenir* (comme dans le titre du livre de Stefan Zweig). Ainsi, les élaborations théoriques sur le sous-développement étaient presque toujours liées à un « temps national », disons, dans lequel est vécue l'attente de surmonter cette condition subalterne et honteuse - peu importe si ces attentes avaient une coloration progressiste/réformiste ou franchement révolutionnaire/socialiste. Ce n'est pas un hasard si Schwarz écrit dans la préface de la *Critique de la raison dualiste* de Chico de Oliveira que « *la pauvreté et son dépassement étaient notre chance historique !* » (OLIVEIRA, 2003, p. 19). La temporalité nationale s'ensuit alors comme une séquence plus ou moins alternée d'attentes et de frustrations. Or, l'originalité de Schwarz, dans la tradition des interprétations du Brésil, a été de montrer que cette frustration est tracée comme un destin dans la constitution même de la nation. Dans les termes d'Arantes :

---

<sup>19</sup> « L'introduction de certains éléments de technique et de formation, principalement militaires et industriels, en provenance de l'Ouest sous [le tsar] Pierre Ier a conduit à un renforcement du servage comme forme fondamentale d'organisation du travail » (TROTSKY, 1961, p. 5).

<sup>20</sup> « Le fait que l'Allemagne et les États-Unis aient maintenant dépassé l'Angleterre sur le plan économique a été rendu possible par le retard même de leur développement capitaliste » (TROTSKY, 1961, p. 4).

La formation nationale est en effet vue comme une tâche non concluante d'appropriation de la normativité bourgeoise incarnée par les pays qui nous servent de modèles, maintenant, après la Chute, comme une tâche sisyphéenne matraquée par la litanie de la modernité incomplète (...). Et ainsi, euphémisme après euphémisme, seul un effort supplémentaire nous séparerait du concert des nations évoluées, et ainsi de suite depuis l'Indépendance. C'est-à-dire que la modernisation est achevée depuis longtemps (ne sommes-nous pas nés modernes ?), il n'y a rien qui doive être à réaliser, ou alors, ce ne peut être que la répétition de cette promesse sans avenir, une répétition pratique et idéologique (...). Extrapolation ? Je pense sincèrement que non. Je pense même que ce destin est inscrit dans la compulsion de répétition qui anime le narrateur machadien décrypté par Roberto, comme je l'ai déjà dit. (ARANTES, 1996b, p. 134 f.)

C'est-à-dire *qu'il n'y a aucune formation inachevée, la formation est terminée*. Et là, Paulo Arantes rompt avec toute la tradition critique brésilienne (car il ne projette pas l'État-nation moderne comme horizon d'émancipation<sup>21</sup>) et lui reste en même temps fidèle, en utilisant ses catégories d'analyse. Si l'hypothèse latente d'une telle tradition critique est de penser *une sortie pour le Brésil* (Schwarz avait déjà identifié le contresens d'une lecture du Capital, dans le Séminaire de Marx, qui avait pour but de résoudre les impasses de l'industrialisation brésilienne et non d'élaborer une théorie critique du capitalisme afin de le surmonter), il s'agit d'assumer une fois pour toutes que le « Brésil » est un projet dystopique et génocidaire, un moment intrinsèque du processus d'imposition des relations sociales fondées sur la production de marchandises forgées sous la violence du gouvernement de la « populace » coloniale et de l'intégration nationale. La révolution, si

---

<sup>21</sup> « Si la gauche intellectuelle brésilienne a réellement l'intention de se réveiller un jour du coma profond dans lequel elle se trouve, je crois que le premier pas serait de reprendre les grands clichés de notre tradition critique à travers un prisme théorique et politique à la hauteur de la rupture d'époque que nous traversons aveuglément. A commencer par l'étonnant sens ultra-moderne de la colonisation [...]. Voici une première révision. De temps à autre, un sage entre en scène pour annoncer que le redressement salvateur dont le pays a réellement besoin est un choc colossal de capitalisme. Un syndrome analogue dans la gauche progressiste, qui présente ensuite sa candidature pour faire la même chose. Il est tout à fait possible que la vérité soit à l'opposé de ce fantasme punitif. *Le malheur national ne provient pas d'un manque originel, mais d'un excès monstrueux ; à proprement parler, nous avons toujours souffert d'un excès de capitalisme*, si l'on peut parler ainsi ». (ARANTES, 2014, p. 321, emphase ajoutée).

elle a encore une actualité, doit perdre son célèbre prédicat « brésilienne ».<sup>22</sup> Si la périphérie a toujours été *l'exception normale*, alors il s'agit toujours et encore de rompre le sortilège de la norme capitaliste :

Quoi qu'il en soit, la Révolution, une fois déclenchée l'alarme d'incendie que la machine infernale du capitalisme ne manque pas d'avoir installée dans son système de vannes d'évacuation, est la seule issue de secours, et aussi étonnant que cela puisse paraître, par la porte étroite et hautement ambivalente de l'Exception. Il y a des raisons à cette bifurcation tragique, et elles ne sont ni banales ni philosophiquement neutres [...]. Car l'Exception [...] annonce à la fois la rédemption et le fond qu'une partie de l'humanité a touché. (ARANTES, 2014, p. 271)

Résoudre le problème en évoquant la Révolution peut sembler être un retour confortable aux bonnes choses de toujours, en ignorant les nouvelles et mauvaises choses. Cependant, il convient de s'interroger sur la signification de la Révolution en tant *qu'Exception* (orthographiée avec une majuscule à la manière dont on écrivait autrefois *l'Histoire*). La réflexion sur l'actualité de la Révolution dans *O novo tempo do mundo*, dernière œuvre de Paulo Arantes (jusqu'à la rédaction de ce texte), apparaît presque cachée, et pourtant elle est centrale, de sorte que le lecteur inattentif pourrait bien passer à côté d'elle sans la voir, ne retenant qu'un certain « pessimisme » par rapport à des « attentes décroissantes ». Mais c'est précisément le contraire, car il n'y a pas de mélancolie nostalgique face à l'épuisement du processus social qui servait de base à l'horizon progressif moderne de l'histoire, bien que la confrontation entre deux temporalités (la moderne « classique », orientée vers le futur, et la nôtre, celle du futur présentifié). Cependant, l'exception à laquelle Paulo Arantes fait référence est ambivalente (comme chez Benjamin) car « il n'est pas exclu que la sortie puisse s'ouvrir sur l'abîme. Ou sur un cercle vicieux de l'effondrement sans fin : il suffit d'imaginer le monde comme un seul camp de réfugiés

---

<sup>22</sup> « Pour ces raisons et d'autres, l'élection d'un métallurgiste à la présidence de la République démolit une fois pour toutes la théorie critique brésilienne, tout comme l'élection précédente d'un sociologue a révélé la dimension finalement affirmative de cette même tradition. Comme l'a observé un jeune historien, cum grano salis, un président retirante surmonte une fois pour toutes les « impasses de l'inorganique » et Caio Prado Jr. termine par: était-ce donc cela la Révolution Brésilienne ? » (ARANTES, 2014, p. 350).

de catastrophes humanitaires, ou la fameuse société globale atteignant enfin son idéal, (...) le *capitalisme de désastre* n'étant enfin que le dernier mot du business frontalier. » (ARANTES, 2014, p. 271)

Or, que signifie penser l'exception à la fois comme la règle (comme l'horreur contemporaine du capitalisme du désastre) et comme « ce qui sauve » ? Il faudrait, tout d'abord, considérer une *négativité intrinsèque à l'exception* de sorte que, au-delà du constat de l'interdépendance entre exception et normalité, de l'analyse de la continuité entre Paix et Guerre (objet d'analyse du livre *Extinção*), il s'agit de penser la révolution comme l'exception non normale, l'Accident qui dépasse les *accidents normaux* du capitalisme de désastre. Bien que l'auteur annonce parfois l'obsolescence de la négation déterminée (et, à la limite, de la dialectique elle-même), cette dangereuse ambiguïté de l'exception reste une négativité immanente qui pointe à la fois vers le Néant (un *passage du deux au zéro*, où la dualité se résout en désintégration) et vers la possibilité de sortir du cercle infernal. Dans un autre registre, le vers de Hölderlin est toujours valable (qui est pour Bloch la synthèse de l'idée même de dialectique) : « Là où il y a du danger, pousse / aussi ce qui sauve ». L'utopie n'est donc pas le fondement positif dans un *dehors*, mais, pensée comme une rupture dans le cours historique, elle doit trouver l'antidote de la Révolution dans le poison fourni par le présent. « On ne sort que de l'intérieur » (ADORNO, 2012, p. 411). Cette ambivalence démoniaque de l'exception est l'ambivalence dialectique même du *mal*.<sup>23</sup> Bien qu'il soit annoncé qu'« aucun avenir ne naîtra de ce cercle infernal, aucune gestation immanente mue par autant de négations de la négation que l'on veut » (ARANTES, 2014, p. 398), on peut se risquer à dire que la « vraie exception » (l'exception révolutionnaire) est une sorte de négation déterminée du normal, elle est *l'exception de l'exception*.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> La dimension démoniaque et faustienne de la dialectique (qui en est venue à être accusée de satanisme philosophique) est un fait connu et le point de départ de l'essai « Origens do espírito de contradição organizado » (ARANTES, 1996a). Par conséquent, ce n'est pas du tout philosophiquement neutre ni seulement une plaisanterie stylistique que dans son essai « Depois de junho a paz será total » le « démoniaque » soit prôné à la fois aux « *porcos endemoniados* » (les « démons en uniforme »), et à cette « légion sans nom [qui] a commencé à montrer son visage en juin » (ARANTES, 2014, p. 458 et suivantes).

<sup>24</sup> Reprenant donc la discussion marginale introduite dans la note 6, ci-dessus, la question, au fond, est de savoir si, contrairement à la manière non-dialectique, ou, si l'on veut, *post-dialectique*, dont Arantes

La Révolution n'est donc pas une nécessité historique inscrite dans la réalité comme un destin, elle est plutôt le contraire : la contingence radicale qui rompt le lien causal du développement logique des choses. Ainsi, si Arantes annonce qu'il n'y a « aucun miracle dialectique disponible qui permette de dégager de ce dernier cercle de la religion capitaliste un stade supérieur de quoi que ce soit » (ARANTES, 2014, p. 398), il dit en même temps qu'« un miracle a menacé de se produire en juin [2013] » (ARANTES, 2014, p. 455) - dans ce cas, cependant, le miracle du Refus, et non le dépassement comme *Aufhebung* d'un processus accumulé. Penser la Révolution comme rupture historique et comme Exception (qui ne manque pas d'être une forme de négation) signifie lui enlever tout contenu progressiste, de sorte que l'idée même d'accumulation de l'expérience historique (qui est à la base de l'idée même de formation) change de sens, parce qu'au moment de l'effondrement, le véritable « sens de la formation » - et à la limite, le sens de la dialectique - est rétroactivement reconnu. La proximité avec le Horkheimer de *L'État autoritaire* (1942), avec sa critique de l'idée de maturité (du processus historique), est latente. Si Horkheimer a vu dans la formation sociale de la terreur la forme finale du

---

interprète son propre travail, ce qui est analysé dans *Sentimento da dialética* n'est en fait que l'oscillation apparemment détachée entre des extrêmes antinomiques, et non pas la totalité antinomique négative elle-même qui fixe les conditions du comportement oscillant ; en d'autres termes, non pas l'« alternance indéfinie qui ne se résout pas », mais ce qu'elle révèle, en tant que comportement intellectuel nécessaire, sur la réalité dans laquelle elle oscille : sa structuration non seulement duale mais véritablement antinomique, dans laquelle chaque extrême immobilise l'autre et paralyse le mouvement de la totalité. En tout cas, chez Arantes, il n'y a rien de dialectique dans ce « présent perpétuel » qu'Adorno interprète comme une « dialectique paralysée », c'est-à-dire comme une accumulation de tension qui permet d'entrevoir un dépassement immanent, quel qu'il soit, reporté *sine die*, mais toujours posé. Au contraire, l'expérience brésilienne, conceptualisée par Schwarz, selon laquelle la coexistence de la dualité *tend vers le néant*, montrerait plutôt la vérité d'une dé-temporalisation du temps historique qui serait encore vécue dans le centre du capitalisme. La dialectique qui n'aboutit à rien (c'est-à-dire une dialectique « dé-dialectisée ») n'est pas autre chose que la dialectique du capital, c'est-à-dire une dialectique qui ne produit pas le « totum utopique-concret », comme l'espérait Ernst Bloch, mais plutôt le grand Néant (Günther Anders parlait aussi de l'apocalypse nucléaire comme du « Néant total »). Cela signifie que le capitalisme ne permettrait plus aucune sorte de « négation déterminée », c'est-à-dire qu'il ne gère aucune forme supérieure de vie à partir de ses contradictions immanentes. Comme le dit l'auteur lui-même : « Convenons qu'il ne semble pas y avoir encore de miracle dialectique qui permette de dégager de ce dernier cercle de la religion capitaliste un stade supérieur de quoi que ce soit : un siècle de guerre sociale a peut-être montré qu'aucun avenir ne naîtra de ce cercle infernal, aucune gestation immanente conduite par autant de négations de la négation que l'on veut. La tâche de la nouvelle génération est désormais autre : comment se débarrasser de ce système de normes, de pratiques, de dispositifs, de tout ce cérémonial de l'accumulation, de la souffrance nourrie par ses propres adorateurs ? En un mot, comment en sortir ? » (ARANTES, 2014, p. 398). La sortie (l'exception de l'exception) signifie, à la limite, la désactivation de la dialectique elle-même.

développement capitaliste, c'est parce qu'il n'y a rien là de « mûri » ou en gestation, de sorte qu'à ce moment-là il est devenu nécessaire d'affirmer que « la dialectique n'est pas identique à l'évolution » (HORKHEIMER, 1987, p. 307). De la même manière qu'Arantes soutient qu'il n'y a « aucun avenir à enfanter » à partir d'une « gestation immanente » (la critique s'adresse aux dialectiques « scientifiques » et progressistes), également pour Horkheimer « la doctrine de l'obstétrique rabaisse la révolution à un simple progrès » (idem, p. 307) A partir de ce moment historique (faisons attention à la date du texte de Horkheimer) on ne peut plus comprendre le futur comme un bébé enfanté par le présent . Après tout, « l'idée de l'obstétrique correspond exactement à l'histoire de la bourgeoisie » (idem, p. 306). Par conséquent, dans le cas d'Arantes, quel est le rapport entre le diagnostic sur la fin de la formation, dans laquelle il n'y a plus rien en gestation et à mûrir, et l'idée de Révolution qui est suggérée entre les lignes ? Pour reprendre les termes de Horkheimer (idem, p. 305), « pour le révolutionnaire, le monde a toujours été mûr ». Il n'y a donc rien à attendre, sauf que le désespoir devienne productif. Une hypothèse sur la manière dont Walter Benjamin interpréterait notre présent (qui se trouve stratégiquement dans les dernières lignes de l'essai introductif de *O novo tempo do mundo*) nous donne une image du possible :

Si Walter Benjamin pouvait inclure à titre posthume un paragraphe dans l'entrée « Avertissement d'incendie » dans son « Rue à sens unique » - entrée dans laquelle il redéfinit la lutte des classes, non pas comme une corrélation de forces pesant dans un interminable bras de fer, mais comme l'urgence d'éteindre l'incendie général que de toute façon les dirigeants ont déjà produit -, il est très probable qu'il aurait reconnu dans cet apparent éternel retour d'une conjoncture où le champ d'expérience et l'horizon d'attente se superposaient à nouveau, après son long divorce progressif, la physionomie même de la Révolution, l'Accident originel, en somme. (ARANTES, 2014, p. 97)

## **Bibliographie**

ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

- \_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Soziologische Schriften I* (= Gesammelte Schriften, Bd. 8). Frankfurt am Main: Surhkamp, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Minima Moralia*. Trad. G. Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- ARANTES, O.; ARANTES, P. *Sentido da formação*: Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- ARANTES, P. O positivismo no Brasil: breve apresentação do problema para um leitor europeu. *Novos Estudos CEBRAP*, N. 21, julho de 1988a, pp. 185-194.
- \_\_\_\_\_. 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. *Novos Estudos CEBRAP*, N. 22, outubro de 1988b, pp. 199-204.
- \_\_\_\_\_. Ideias ao léu. Digressão a propósito de “O avesso da dialética”. *Novos Estudos CEBRAP*, N. 25, 1989, pp. 61-74.
- \_\_\_\_\_. Tentativa de identificação da ideologia francesa. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n° 28, 1990, pp. 74-98.
- \_\_\_\_\_. Ideologia francesa, opinião brasileira: um esquema. *Novos Estudos CEBRAP*, N. 30, 1991, pp. 149-161.
- \_\_\_\_\_. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*: Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. Hegel, frente e verso: Nota sobre achados e perdidos em História da Filosofia. *Discurso*, n. 22, 1993, pp. 153-165.
- \_\_\_\_\_. Entrevista: “Para onde caminha o bonde da filosofia?” (entrevista concedida a Vinicius Torres Freire e Fernando Barros e Silva). *Folha de São Paulo*, 6 de fevereiro de 1994.
- \_\_\_\_\_. A transformação da filosofia. *Folha de São Paulo*, 01 de maio de 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ressentimento da dialética*: Dialética e experiência intelectual em Hegel (Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *O fio da meada*: Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996b.



- \_\_\_\_\_. *L'Ordre du temps. Essai sus le problème du temps chez Hegel*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BENJAMIN, W. *Oeuvres III*, Paris: Gallimard, 2000.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CANDIDO, A. Dialética da malandragem (Caracterização das Memórias de um Sargento de Milícias). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 8, 1970, pp. 67-89.
- CATALANI, F. *Filosofia moral no mundo do pós-guerra: estudo sobre Adorno*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: USP, 2019.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- FELDMANN, D. A crise permanente do capital e os sentidos do novo nacionalismo autoritário no século XXI. Manuscrito, 2019.
- FRANCO, M. S. de C. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4a. ed. São Paulo: UNESP, 1997.
- HORKHEIMER, . Autoritärer Staat. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften, Bd. 5*. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
- LYRA, F. A propos du Nouveau Temps du Monde. *Jaggernaut*. N. 1. Paris: Crise et critique, 2019.
- MARX, K. *O capital: Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MENEGAT, M. Um intelectual diante da barbárie. In: ARANTES, 2014.
- OLIVEIRA, F. de. *Crítica à razão dualista. O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- OLIVEIRA, P. R. de. The Primitive Accumulation of Frankfurtianism: Notice on Brazilian Critical Theory. *Culture, Theory and Critique*. N. 53, Vol. 3. Routledge: London, 2012. pp. 305-322.

- PORCHAT, O. Um ensaio brilhante de um intelectual maduro. *Novos Estudos CEBRAP*, N. 39, 1994, pp. 251-254.
- PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1961.
- ROMERO, S. *A philosophia no Brasil: Ensaio crítico*. Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung, 1878.
- SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SCHMITT, C. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.
- SCHWARZ, R. Pressupostos, salvo engano, de ‘Dialética da Malandragem’. In: \_\_\_\_\_. *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 129-155.
- \_\_\_\_\_. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. 5ª. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. 6ª. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- TROTSKY, L. *The History of the Russian Revolution*. Chicago: Haymarket Books, 1961.

## L'« IDÉOLOGIE FRANÇAISE » VUE DU BRÉSIL

Giovanni Zanotti

*Aux avions atterrissant dans des lieux naturels*

La France, autrefois, c'était un nom de pays; prenons garde que ce ne soit, en 1961, le nom d'une névrose. (Sartre, dans la préface d'un livre sur les colonies)

En 2021, le philosophe Paulo Arantes a publié un volume qui n'a même pas dû attendre son arrivée dans les librairies pour déclencher un débat brûlant au Brésil<sup>1</sup>. Il est intitulé *Formação e desconstrução. Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa* ("Formation et déconstruction. Une visite au musée de l'idéologie française") et réunit neuf textes écrits entre 1989 et 1995. À l'époque de leur première parution, ces essais concluaient une phase de la pensée de l'auteur qu'il fait lui-même remonter au début des années 1970, lorsqu'il avait conçu, sous le titre d'« ABC de la misère allemande », le projet de redécrire la critique de l'idéologie à travers le filtre de l'expérience intellectuelle caractéristique de réalités nationales périphériques<sup>2</sup>. Dans cet article, nous présenterons le contenu du livre dans le contexte de la trajectoire intellectuelle globale de l'auteur. Quelques remarques introductives à propos de la méthode et de l'œuvre récente d'Arantes (1) seront suivies d'une reconstruction synthétique de sa réflexion sur le lien entre la philosophie dialectique et le « point de vue de la périphérie » (2), puis de l'analyse des essais 2-5 du volume sur

---

<sup>1</sup> Cf. la revue de F. Catalani (<https://aterraeredonda.com.br/formacao-e-desconstrucao-uma-visita-ao-museu-da-ideologia-francesa/>, accès le 13/03/2022). Les pages qui suivent sont une version légèrement modifiée du postface du volume: G. Zanotti, « Na antecâmara da Ideologia Mundial », dans: P. Arantes, *Formação e desconstrução. Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*, São Paulo: Editora 34, 2021, p. 279-329. Dans les troisième et cinquième paragraphes, nous reprenons quelques passages de notre introduction à la traduction italienne de l'essai principal du livre, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa » (G. Zanotti, « Paulo Arantes, la dialettica e il problema dell'ideologia francese », *Dianoia*, année XXII, n. 24, juin 2017, p. 187-199). Pour une première introduction en français à l'œuvre et à la biographie de Paulo Arantes, cf. P. Arantes, F. Lyra de Carvalho, « L'autre sens. Une Théorie critique à la périphérie du capitalisme », *Variations*, 22, 2019. <http://journals.openedition.org/variations/1115> (consulté le 11/06/2020).

<sup>2</sup> P. Arantes, « Conversa com um filósofo zero à esquerda », dans: Id, *Zero à esquerda*, São Paulo: Conrad, 2004, p. 270 et suivantes. Il s'agissait de « comprendre le lien entre la vie mentale et le processus social dans des situations périphériques » (p. 272). La traduction du portugais de tous les passages cités est nôtre.

la réception brésilienne des débats philosophiques français, allemand et nord-américain des années 1980 (3), des essais 6-9 sur les présupposés hégéliens de la pensée poststructuraliste chez Kojève, Lacan et Gérard Lebrun (4) et finalement du premier et principal essai sur le concept d'« idéologie française » (5). En conclusion, quelques hypothèses seront avancées sur les prémisses politiques du diagnostic d'Arantes (6) et sur ses conséquences possibles pour la critique de l'idéologie du présent (7).

## 1.

En introduisant ces textes, il est peut-être bon de commencer par clarifier ce qu'il ne sont pas – car le sujet peut susciter quelques malentendus. En effet, ils tournent tous, à des degrés divers, autour de l'hypothèse d'une « idéologie française » dans le contexte de la pensée occidentale de l'après-guerre: une création originale d'Arantes, bien que soutenue par un ou deux antécédents, dont il faudra étudier la signification en détail. En nous limitant, pour l'instant, à son indéniable force évocatrice, le premier malentendu serait de s'attendre à trouver ici une protestation humaniste-matérialiste contre la Destruction parisienne de la Raison dans la saison post-sartrienne de la pensée française, puis franco-américaine: quelque chose comme une critique transcendante de la fameuse « gauche postmoderne ». Rien ne pourrait être plus éloigné des intentions de l'auteur. La réflexion d'Arantes possède, en effet, dans toute son extension, un noyau matérialiste au sens le plus fondamental et jamais abandonné du terme, visible dans la recherche constante, contre la tendance socialement nécessaire à l'autonomisation des idées, d'un « système de médiations historiquement spécifiées »<sup>3</sup> et toujours centrées sur la force de gravité négative des relations de production matérielle. En ce sens, la « clarification des conflits refoulés et dissimulés » continue d'être revendiquée comme norme critique en opposition au « frisson » esthétisant (foucauldien) « face à l'indifférenciation des formations idéologiques sans envers »<sup>4</sup>. Cependant, cette couche élémentaire est un point de départ et non d'arrivée. Précisément le *problème* de la critique de l'idéologie peut servir de base pour reconstruire la trajectoire d'Arantes, qui apparaît alors comme une spécification originale du sens de cette critique à partir de coordonnées spatiales – déplacements périphériques – et temporelles – transformations historiques du système-monde. Pour anticiper: il ne s'agit pas seulement d'objections classiques (mais pas toujours absorbées) au réductionnisme mécanique de la détermination economiciste de la culture, mais plutôt de la remise en question d'une confiscation linéaire-progressiste du matérialisme historique à laquelle le mécanisme lui-même, d'ailleurs, a été

<sup>3</sup> P. Arantes, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira. Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, São Paulo: Paz e Terra, 1992, p. 53. L'expression fait ici référence au programme de critique littéraire de Roberto Schwarz.

<sup>4</sup> P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa: uma introdução », dans: *Formação e desconstrução*, cit., p. 9-61: 27.

associé depuis l'époque de la Deuxième Internationale, et qui constitue sans doute, avec certaines implications locales, l'une des cibles principales de la critique d'Arantes – disons – de 1964 à 2018.

La deuxième erreur devant ces textes serait de les figer, en faisant abstraction du contexte dans lequel ils ont été pensés, et donc en ignorant précisément cette « prose de l'histoire » qui, dans la pensée d'Arantes, représente, à la fois, l'objet premier et la fibre la plus subtile<sup>5</sup>. La position qui y est exprimée ne coïncide plus entièrement avec la perspective actuelle de l'auteur, à plus d'un titre. Il y a pour cela des raisons contingentes, philologiques et autres. Par exemple, dans le cas d'une pièce évidemment centrale de l'échiquier idéologique en question comme Michel Foucault, la publication de ses cours au Collège de France à partir de la fin des années 1990, en révélant pour la première fois des investigations directes sur les dispositifs contemporains de pouvoir (la biopolitique, le paradigme gouvernemental), utiles pour l'identification d'une « rationalité néolibérale » jusque dans sa mise en œuvre brésilienne, a contribué à une nette atténuation du jugement critique antérieur; et de même pour la rencontre avec de jeunes chercheurs et militants de formation non-philosophique confrontés, dans une perspective analogue, à la « réinvention brésilienne du social »<sup>6</sup>. Cependant, il peut aussi y avoir un autre ordre de raisons, plus objectives et liées de manière plus profonde à la transition historique en gestation. Les protagonistes de ces textes – qui comprennent, outre les français, leurs adversaires et/ou coreligionnaires allemands et nord-américains – non seulement font l'objet, ensuite, d'une rectification partielle de jugement, mais tendent à disparaître de la surface des enquêtes d'Arantes sur l'époque actuelle, sans que leurs descendants n'occupent les mêmes positions; et cela pourrait dépendre de rien de moins qu'un « changement structurel et fonctionnel » de l'idéologie, comme l'aurait dit l'un d'entre eux en d'autres temps. En fait, la réflexion d'Arantes au long des vingt-cinq dernières années gravite autour de la rupture d'époque qui, en concluant le cycle ascendant de la modernisation capitaliste globale, définit l'effondrement du futur dans le présent en termes d'une double réabsorption: de l'« horizon d'attente » dans l'« espace d'expérience » (Koselleck) et de l'exception d'une société périphérique anémique dans un centre désormais « brésilianisé »<sup>7</sup>. Or, en interprétant librement: dans ce « régime d'urgence » constant, où la politique se résume à la « gestion » de la fracture

<sup>5</sup> Cf. P. Arantes, *L'ordre du temps. Essai sur le problème du temps chez Hegel*, Paris: L'Harmattan, 2000 (il s'agit de sa thèse de doctorat, écrite en français mais publiée pour la première fois en traduction portugaise en 1981).

<sup>6</sup> Comme l'a dit publiquement Arantes lui-même (<https://www.youtube.com/watch?v=jyQfLkmTLgs&t=11s>, accès le 13/03/2022). En soulignant, ici, un changement dans sa propre attitude à l'égard de Foucault « au début des années 1990 », il est possible que l'auteur pense précisément à « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa » comme point de transition.

<sup>7</sup> Cf. surtout P. Arantes, *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*, São Paulo: Boitempo, 2014, p. 27-97 et passim; F. Lyra de Carvalho, « À propos de *Le Nouveau temps du monde* de Paulo Arantes », *Jaggernaut*, n. 1, Paris: Crise et critique, 2019, p. 408-430.

sociale exposée<sup>8</sup>, c'est comme si Arantes suggérait que les idées officielles finissent par prendre le même chemin. Dans une vague de désublimation répressive accélérée – dont le point zéro pourrait bien être, peu après la chute du Mur, l'adhésion enthousiaste des néo-éclairés à la première guerre du Golfe – les idées sont elles-mêmes réduites à l'existant, perdent tout résidu de transcendance, comme englouties dans ladite gestion intransitive, un peu au sens de la vieille thèse francfortienne selon laquelle le monde entièrement administré devient une idéologie de lui-même. Si l'impression est correcte, alors le diagnostic historique même qui suit ces textes conditionnerait l'éclipse apparente de son objet.

Paulo Arantes a toujours gardé une distance calculée par rapport aux prétentions actuelles de la philosophie, en voyant, dans sa refondation épistémologique-professionnalisante kantienne, le début d'un processus irrévocable de perte de l'objet. S'il est habituel, dans la littérature sur Arantes, de s'interroger sur le genre de sa prose – théorie critique? sociologie de la culture? critique de l'idéologie?<sup>9</sup> –, c'est parce qu'il s'agit là d'un problème de contenu: à savoir, de son verdict historique d'épuisement définitif de la philosophie en tant que genre littéraire, après le grand frémissement hégélien final<sup>10</sup>. Mais dans cette prose, à partir du milieu des années 1990, la philosophie n'est – apparemment – plus ni sujet ni objet. Il sera bon, alors, d'une part, de regarder aussi les textes immédiatement précédents à la lumière rétrospective de réflexions plus récentes: de se demander quel « nouveau temps » les derniers spasmes idéologiques proprement dits annonçaient sans le savoir. D'autre part, ces textes sont parmi les derniers exemples, déjà rares au moment de leur rédaction, d'une tradition qui a débuté en 1845. Si toute idée, comme la norme de Carl Schmitt, a un dehors, Paulo Arantes donne à la philosophie son épaisseur en en parlant, à la fois, de l'intérieur et de l'extérieur, comme le voulait Adorno<sup>11</sup>. Ce serait une raison suffisante pour lire attentivement ces essais, même si c'était pour conclure, avec Wittgenstein, que si certains

<sup>8</sup> P. Arantes, « A fratura brasileira do mundo. Visões do laboratório brasileiro da mundialização », dans: *Zero à esquerda*, cit., p. 55.

<sup>9</sup> Cf. par exemple B. Prado Jr, « O pressentimento de Kojève », dans: P. Arantes, *Ressentimento da dialética. Dialética e experiência intelectual em Hegel. Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*, São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 15; M. Menegat, « Um intelectual diante da barbárie », dans: P. Arantes, *O novo tempo do mundo*, cit., p. 9.

<sup>10</sup> Cf. P. Arantes, *O fio da meada. Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. Pour une reconstruction magistrale du problème, avec des conclusions théoriques opposées, cf. V. Safatle, *Dar corpo ao impossível. O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, São Paulo: Autêntica, 2019, p. 249 et suivantes.

<sup>11</sup> Un autre exemple contemporain éminent de ce type très particulier d'histoire matérielle des idées est, non par hasard, le non-philosophe Perry Anderson.

problèmes philosophiques ont été résolus « pour l'essentiel », la deuxième découverte est alors « combien peu a été fait quand ces problèmes ont été résolus »<sup>12</sup>.

## 2.

L'idée de penser ensemble Brésil et idéologie a un acte de naissance précis: la publication en 1972, dans une première version française, du futur essai du critique littéraire Roberto Schwarz *As ideias fora do lugar* (« Idées déplacées »), qui aura un impact fondateur sur toute l'œuvre de Paulo Arantes<sup>13</sup>. En transposant au niveau esthétique les arguments « anti-dualistes » sur l'intégration fonctionnelle du retard et de la modernité, développés dans ces années-là par la théorie de la dépendance, Schwarz resignifiait, en même temps, l'intuition de base des interprétations « dualistes » du Brésil, en s'appuyant sur une découverte fondamentale d'un autre critique littéraire, Antonio Candido<sup>14</sup>. Ce dernier avait reconnu, dans la construction formelle du roman *Memórias de um sargento de milícias* de Manuel Antônio de Almeida, la stylisation de la double structure constitutive de l'expérience sociale brésilienne au XIXe siècle: une « dialectique de l'ordre et du désordre » reconduite, à son tour, à la position ambivalente du pauvre homme libre dans une société esclavagiste<sup>15</sup>. Le pas en avant fait par Schwarz – dans la phase la plus sombre de la dictature militaire de 1964-1985 – a été de rencontrer le même isomorphisme dans les romans de maturité de Machado de Assis, mais transformé maintenant en principe de critique sociale. Si les idéaux bourgeois importés de liberté et d'égalité semblent « déplacés » au Brésil, où il ne leur correspond même pas une apparence socialement nécessaire, et deviennent ainsi des « idéologies de second degré », c'est précisément l'expérience de la compossibilité des contraires dans une alternance négative, mais intégrée, qui conduit à l'ironisation mutuelle et à l'échec des *deux* côtés et,

<sup>12</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traduction, préambule et notes de G. Gaston Granger, Paris: Gallimard, 1993, Avant-propos.

<sup>13</sup> Comme le montre en détail le remarquable article de F. Catalani et L. P. de Caux, « Le passage du deux au zéro: dualité et désintégration dans la pensée dialectique brésilienne (Paulo Arantes, lecteur de Roberto Schwarz » (publié en traduction française dans ce numéro, p. 192-228), sur lequel je m'appuie largement, afin de le gloser de la perspective spécifique de la phraséologie philosophique. Il convient de noter l'intensification récente de la discussion sur l'œuvre de Paulo Arantes, ce qui n'est pas historiquement aléatoire. Cf. également, entre autres, P. Rocha de Oliveira, « Aborted and/or Completed Modernization: Introducing Paulo Arantes », dans: B. Best (org.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, London: Sage, 2018, v. 1, p. 479-497.

<sup>14</sup> Cf. R. Schwarz, « Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature. Sur la culture brésilienne au XIXe siècle », trad. A.-M. Métaillé, *L'homme et la société*, n. 26, 1972, p. 99-110. Ce célèbre texte a été publié en portugais l'année suivante sous son titre définitif dans la revue *Novos Estudos*, puis intégré en 1977 comme chapitre introductif d'un volume sur l'écrivain Machado de Assis (R. Schwarz, « As ideias fora do lugar », dans: Id., *Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, 6ème éd., São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2012). Nous le citerons de la version française.

<sup>15</sup> A. Candido, « Dialética da Malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias) », *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, 1970, p. 67-89.

finalement, du système mondial d'échange de marchandises qui les engendre. Si, par conséquent, la critique de l'idéologie ne peut fonctionner à la périphérie selon le modèle « classique » de la négation déterminée, en revanche, les inconvénients réels du retard, « point névralgique par lequel passe et se révèle l'histoire mondiale », deviennent un réflecteur sans précédent tourné vers le centre<sup>16</sup>. Cela permet la formation, par un chemin différent, d'une « *Ideologiekritik* originale »<sup>17</sup>, et même *privilegiée* – puisque le point de vue de la périphérie doit inclure celui du centre, mais pas l'inverse – et *anticipatrice* – par exemple, de la future avant-garde européenne dans la prose de Machado.

Or, l'innovation initiale de Paulo Arantes a été l'insertion d'un troisième terme entre idéologie et périphérie, entrevu dans l'essai de Candido et partiellement implicite chez Schwarz. Tant l'œuvre d'Arantes qui reconstruit en détail la trajectoire indiquée ci-dessus (*Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*: « Sentiment de la dialectique dans l'expérience intellectuelle brésilienne »), que son contrepoint ultérieur (*Ressentimento da dialética*: « Ressentiment de la dialectique »), contiennent deux fois le mot « dialectique », dans le titre et dans le sous-titre. En fait, la première, de 1992, est le point d'arrivée de la seconde, publiée en 1996 mais écrite au tournant des années 1970 et 1980. Si, dans « Sentiment de la dialectique », cette dernière est dite de deux manières, comme dialectique (classique) de la forme littéraire et du processus social, et comme alternance (brésilienne) « indéfinie » et « sans synthèse », c'est « Ressentiment de la dialectique » qui constitue la référence immédiate pour comprendre aussi bien les implications systémiques de cette constatation locale que la thèse de l'idéologie française – puisque, dans les essais qui composent ce livre, le programme critique de Roberto Schwarz débarque en Europe et dans l'histoire de la philosophie. « Ressentiment » est une vaste histoire matérielle de la résurgence moderne de la dialectique, dans la perspective du lien social entre les intellectuels, la formation nationale et la modernisation capitaliste inégale et combinée. La genèse des intellectuels en tant que classe, responsable de cette nouveauté philosophique, est divisée en deux phases, un premier « cycle français » – de Montaigne à 1789 – et un « cycle allemand » principal – des premières agitations révolutionnaires de la fin du XVIIIe siècle à la Seconde Guerre mondiale, avec une attention particulière à l'idéalisme, à la « phraséologie » des jeunes hégéliens et à la renaissance sombre et marcescente de cette dernière dans le « jargon de l'authenticité » de l'entre-deux-guerres. Si l'oscillation incessante des raisons, préhistoire de la contradiction hégélienne, renvoie à la condition de l'intellectuel suspendu entre les classes fondamentales, c'est dans la conversation éclairée du *Neveu de Rameau* qu'apparaît pour la première fois ce mouvement de bascule si familier

<sup>16</sup> R. Schwarz, « Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature », cit., p. 29.

<sup>17</sup> P. Arantes, *Sentimento da dialética*, cit., p. 89.



au « sentiment » brésilien: de même que les Lumières sont déjà dans le mythe, la dialectique est déjà dans les Lumières. Mais les idéaux fermentés dans les salons parisiens, déjà sublimés à l'origine, perdent même leur *semblant* de base matérielle dans cet amalgame de morcellement politique et d'étroitesse sociale qu'est l'Allemagne « arriérée » des jeunes idéalistes, et en franchissant le Rhin, le pathos jacobin est déjà une nostalgie du jacobinisme. L'importation d'idées françaises « déplacées » inaugure ainsi, d'une part, le rythme inexorable de l'illusion et de la désillusion, du radicalisme et de l'ironie, de la dépression et de l'exaltation de l'idiosyncrasie nationale, doublé du mythe omniprésent de la transposition du « cœur » français dans la « tête » allemande; d'autre part, elle inaugure aussi le phénomène *idéologique* primordial de l'investissement, à la fois compensatoire et révélateur, dans l'idéal détaché, dont les antinomies mêmes sont organisées et positivées, dans une première phase, par le système hégélien. Mais – c'est là le problème – même au « centre », l'idéologie bourgeoise n'est que la surface temporairement plausible d'une réalité structurelle antagoniste. C'est pourquoi la Révolution de juillet est un tournant: après que la monarchie orléaniste s'est chargée de déduire toutes les conséquences des « principes de 1789 », la vie idéale allemande connaît également une bifurcation – qui arrivera cent ans plus tard, respectivement, dans la Forêt-Noire et à Francfort. D'une part, le contenu de l'expérience, encore libéré en plein élan par la « phrase » idéaliste, s'évapore jusqu'à se réduire au support verbal de celle-ci, mais en restant dans son élément, à savoir ce primat des idées qui, au fond, n'est que le mirage « rationnel » d'une réforme sans révolution. Qu'il s'agisse d'inversion (Feuerbach), d'anéantissement abstrait (Stirner), ou de « critique » en vue de la réalisation de l'idéal dans la réalité (frères Bauer), toute la gauche hégélienne se résume à un mouvement de *négation phraséologique de la phrase*, qui confirme le nié avec tous ses fantasmes de modernisation par le haut, comme l'atteste le réformisme proclamé (et l'issue conservatrice post-1848) de plusieurs de ses représentants<sup>18</sup>. C'est cette phase, et *non* la précédente, qui définit, à vrai dire, le sens premier d'« idéologie » tel que réinventé par Marx, dont le « changement de paradigme » – de la « consommation improductive » par la négation abstraite de Stirner au travail divisé comme secret de la Culture – ouvre précisément la voie alternative de la critique. Chez Marx, la dialectique est transformée en une confrontation permanente entre les idées et leurs présupposés matériels, ce qui lui restitue finalement le terrain de l'expérience perdu après Hegel: « il s'agissait de résoudre pratiquement cette phraséologie en renvoyant à leur lieu d'origine les idées qui, hors de leur contexte, en parlaient de manière inappropriée, c'est-à-dire phraséologique; mais elles reviennent

<sup>18</sup> Cf. notamment P. Arantes, « Entre o nome e a frase », dans: *Ressentimento da dialética*, cit., p. 387-403. Le mouvement jeune-hégélien « opposé à la conceptualisation » (p. 387) « intègre et consolide néanmoins l'autonomie de l'univers des phrases » (p. 398), de sorte que « la critique ultranominale en vient à être phraséologique, c'est-à-dire apologétique » (p. 400).

maintenant accompagnées de la connaissance de leur relativité, de leur impropriété réelle mais non absolue »<sup>19</sup>. Un mouvement pour lequel « il ne serait pas déraisonnable de parler de négation déterminée »<sup>20</sup>.

C'est le complément essentiel apporté par Paulo Arantes à l'intuition de Roberto Schwarz. Ce dernier, en découvrant dans la périphérie de l'ancienne colonie une « critique de l'idéologie originelle », avait en même temps compris la nature de la critique de l'idéologie *originelle*. La conception « progressive » de la négation déterminée, comme « tentative de réaliser des idées qui n'ont été réalisées que de façon unilatérale », n'est pas le moteur initial de la critique matérialiste, mais plutôt son objet<sup>21</sup>. Le modèle « classique » n'est pas si classique, ou mieux: la dialectique repérée par Antonio Candido et Roberto Schwarz est, certes, *sui generis*, mais par rapport à *la dialectique idéaliste*. La médiation des contraires sans reste, quintessence de la logique hégélienne, est à son tour « déplacée » (bien que riche en contenu), n'étant rien d'autre que la stylisation idéale du mouvement révolutionnaire-bourgeois qui, *juste pour un instant*, avait pu donner à une classe sociale l'apparence crédible d'être le porte-parole des intérêts de toutes les autres: au fond, un truc de Français<sup>22</sup>. D'autre part, l'« idéologie » au sens du jeune Marx est moins une représentation légitimante qu'une contraction de l'expérience en jargon; sa critique, moins une impulsion réalisatrice que, à proprement parler, une *critique de la phrase*. Et c'est précisément dans la version terminale de celle-ci que Marx trouvera un indice de cette structure antinomique qui clarifie le tout, l'exception locale et la norme, et, enfin, l'exténuation progressive de l'idéal lui-même, « comme si les idées hors champ gagnaient en netteté, laissant transparaitre leur fragilité idéologique » et mettant ainsi « à nu les premiers matériaux de la critique »<sup>23</sup>. En pressentant, dès 1844, l'antagonisme – réaffirmé dans le *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* à la lumière de l'expérience historique – entre les deux révolutions, « partielle » et « radicale », Marx reconnaissait, dans le pays de la restauration sans révolution, un observatoire éminent: dans la déviation, l'anticipation. Ce que l'anomalie de la « voie prussienne » de modernisation conservatrice étatiste

<sup>19</sup> P. Arantes, « Ideia e ideologia. A propósito da crítica filosófica nos anos 1840 (alguns esquemas) », dans: *Ressentimento da dialética*, cit., p. 363-370: 368. Cet essai peut être considéré comme une sorte de manifeste programmatique de la réflexion suivante d'Arantes, au moins jusqu'au milieu des années 1990.

<sup>20</sup> Ibid, p. 369. Souligné dans l'original.

<sup>21</sup> De Caux, Catalani, op. cit., p. 207 (traduction modifiée). Cf. également L. P. de Caux, *A imanência da crítica. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*, São Paulo: Loyola, 2021, chap. I.5.

<sup>22</sup> « En Allemagne [...], aucune classe ne peut cependant nourrir l'illusion [...] de représenter la société civile dans sa totalité; néanmoins, la philosophie allemande ne cessera pas de construire une dialectique de la médiation du particulier par l'universel, en dupliquant l'illusion, qui gagne ainsi en densité théorique ce qu'elle perd en vraisemblance » (P. Arantes, « Ideia e ideologia », cit., p. 365). Ces « illusions à la seconde puissance » (ibid.) sont le contrepoint transparent des « idéologies de second degré » de Schwarz.

<sup>23</sup> Ibid.

confirmerait à la lettre, en réapparaissant à un siècle de distance comme la vérité du monde administré.

### 3.

Nous voici donc au seuil du nouveau temps du monde. Les essais de « Formation et déconstruction » sur la critique de l'idéologie de l'après-guerre appartiennent, comme on l'a dit, à une phase intermédiaire de la pensée de Paulo Arantes (ainsi qu'à une transition historique globale), après que le projet de cartographie extensive de l'« ABC de la misère allemande » avait déjà été interrompu en faveur d'une investigation directe de l'expérience intellectuelle brésilienne, dont le point d'attaque avait été la réflexion du professeur de l'Université de São Paulo João Cruz Costa sur le problème d'une philosophie nationale<sup>24</sup>. Cependant, d'une certaine perspective très partielle, ces textes peuvent aussi être considérés comme une continuation de « Ressentiment », reprenant son fil chronologique exactement là où il avait été coupé, dans cette « apologie de l'indigence » à laquelle se résume l'aboutissement heideggérien tardif de l'idéologie allemande<sup>25</sup>. Que devient la dialectique après la conclusion traumatique du long « cycle allemand de l'intelligence européenne »? Comment comprendre le début d'un nouveau « cycle français », ouvertement anti-dialectique? Une constellation, cette fois-ci contemporaine, à propos de laquelle, comme nous le verrons, il s'agit d'abord d'identifier la position la plus propice pour *prononcer une opinion*.

En commençant par la fin, la scène s'ouvre sur une curieuse chorégraphie. Le protagoniste apparaît dès le début en duo avec son partenaire stable: « l'idéologie française de la transgression et similaires », parmi lesquels la déconstruction américaine, « régulièrement fouettée sur son flanc (droit? gauche?) par le doux cosmopolitisme éthique de la théorie (allemande) de l'action communicative »<sup>26</sup>. La parenthèse dit tout: dans cette « géopolitique des idées contemporaines »<sup>27</sup> à laquelle aboutit la critique de l'idéologie à la fin du cycle mondial de la modernisation capitaliste, les positions respectives des deux « théories critiques » dans le spectre politique tracé au début du même cycle sont laissées en suspens; et peut-être cette indétermination ne peut-elle même pas être résolue, car elle appartient à l'objet. En tout cas, ce n'est qu'avec l'arrivée d'un personnage de plus que la troupe se complète et commence à composer le rythme que « ces trois voies alternatives d'ajustement philosophique aux exigences de la conjoncture mondiale [...] ont l'habitude

<sup>24</sup> Cf. P. Arantes, « Conversa com um filósofo zero à esquerda », cit., p. 272-273.

<sup>25</sup> P. Arantes, « Porque Permanecemos na Província? », dans: Id., *Ressentimento da dialética*, cit., p. 358.

<sup>26</sup> P. Arantes, « A transformação da filosofia », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 131-136: 131.

<sup>27</sup> De Caux, Catalani, op. cit., p. 211.

d'exécuter aux quatre coins du *campus* global » au début des années 1990<sup>28</sup>. Il s'agit du pragmatisme post-analytique de Richard Rorty, désabusé autour de la vérité et très optimiste quant aux présupposés non-représentatifs de la cohésion sociale dans les communautés nationales du capitalisme avancé. Pas un supplément quelconque, d'ailleurs, puisque les deux traditions européennes, après des décennies d'ignorance mutuelle, se retrouvent finalement en territoire neutre, et c'est l'hôte américain qui finit par arbitrer la gigantomachie « avec la nonchalance des vainqueurs »<sup>29</sup>, en prenant des deux côtés: le désenchantement sceptique des uns, l'angélisme éclairé des autres. Cependant, cette même synthèse sans dialectique est déjà un indice du premier aspect essentiel mis en évidence par Arantes. Derrière les affrontements, il y a des convergences souterraines, voire des contaminations multiples, et la controverse elle-même n'est possible, en fait, que sur le terrain commun du nouveau « paradigme communicatif » pragmatico-linguistique, où la dissolution du « référent » dans le « discours » remplace le daté « paradigme de la conscience » ou – explicitement chez Habermas – de la production. Il s'agit en fait d'un mouvement, dans les *trois* cas, ultra-éclairé, à l'image de la rationalisation progressive des sociétés occidentales après la troisième révolution industrielle. Il y a un ton indéniable de *Sainte famille* dans le sarcasme avec lequel Arantes rend compte de cette sorte de révolution copernicienne répétée comme une farce, où « l'Occident a été secoué dans ses fondements, une secousse si profondément irréversible qu'elle est passée presque inaperçue, laissant tout en l'état »<sup>30</sup>. Et pourtant, le point essentiel ici est qu'un bouleversement a vraiment eu lieu, mais à un autre niveau. La dispute entre Habermas et Rorty sur le relativisme, dans laquelle chaque partie considère l'autre comme conservatrice sur la base de ses propres présupposés nationaux (respectivement: le rattachement à l'irrationalisme antimoderne allemand ou l'ancrage au mythe reaganien de la Vérité), est expliquée par Arantes comme une transposition idéaliste d'un problème réel de désintégration sociale au cœur du système mondial, en raison des transformations structurelles déclenchées depuis la crise des années 1970, mais dont le seul accès à la conscience publique, dans la démocratie américaine, a lieu justement dans la sphère symbolique de la fragmentation identitaire, limitant les options à la solution « modérée » de la négociation ou à la solution « radicale » du séparatisme. « Tout se passe comme si [...] le problème était transféré sur le plan culturel, et que la question matérielle ou – comme le diraient les vieux du XIXe siècle – la base terrestre du problème, était esquivée. [...] C'est face à cet [...] idéalisme culturel que se pose la question pressante du relativisme culturel »<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> P. Arantes, « A transformação da filosofia », cit., p. 132.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid., p. 135.

<sup>31</sup> P. Arantes, « Alta costura parisiense: nem Apel, nem Rorty », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 165-177: 176. Cf. également Id., « Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo », sur « les soi-disant cultures

Un argument matérialiste classique, mais aussi le point exact où la dimension de la périphérie réapparaît (au centre), et, avec elle, la question décisive de la *formation*. C'est que l'évaporation philosophique du référent a une physionomie familière pour un intellectuel brésilien. Dans l'essai *Ideologia francesa, opinião brasileira* (« Idéologie française, opinion brésilienne »), Arantes expose pour la première fois des lignes de raisonnement qui seront reprises, presque littéralement, dans plusieurs autres interventions jusqu'à « Sentiment de la dialectique »<sup>32</sup>. La référence ici est à nouveau Antonio Candido, cette fois sa *Formação da literatura brasileira* (« Formation de la littérature brésilienne »). Dans un pays socialement défibré, le manque de continuité au niveau des relations matérielles provoque, dans la culture, « l'absence de ces lignes évolutives plus ou moins continues que l'on appelle habituellement *formation* »<sup>33</sup>, et dans la philosophie, de façon encore plus radicale, le phénomène congénital du *manque de matière*. C'est précisément le dépassement de cette impasse qu'Antonio Candido reconstruira grâce au concept de la « formation » progressive d'un « système littéraire » d'auteurs, d'œuvres et de public: une accumulation primitive d'expériences partagées, dans laquelle « l'émergence d'une causalité ou d'une sériation interne » permet « d'incorporer l'inévitable influx externe avec la sobriété nécessaire »<sup>34</sup>. Une notion descriptive et normative, certes tempérée par la conscience de l'inadéquation entre une formation littéraire réussie et une malformation nationale persistante, entre « culture vivante » et « faux pays »<sup>35</sup>, mais non sans une base effective dans la sphère privilégiée des lettres. Quant à la philosophie, son incapacité intrinsèque à *figurer* la réalité – sous peine de retomber dans le dogmatisme précritique – la condamne à un rôle subalterne dans un contexte socioculturel dominé par des urgences formatrices, du moins jusqu'à ce qu'un processus analogue se produise avec la « formation » d'un « département français d'outre-mer », dans lequel l'importation de la norme européenne se transforme productivement en routine professionnelle autonome, une sorte de négation déterminée (réussie, pour une fois) de la domination coloniale<sup>36</sup>. Mais ici, précisément,

---

de résistance, animées par les nouveaux mouvements sociaux et autres 'avant-gardes spirituelles', généralement enclines à considérer la modernisation capitaliste avant tout comme un phénomène culturel à caractère prédateur » (dans: O. B. Fiori Arantes, P. E. Arantes, *Sentido da formação. Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 49).

<sup>32</sup> Cf. notamment P. Arantes, « Providências de um crítico literário », cit. (1992), mais aussi Id., « Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o problema da filosofia no Brasil. Uma digressão », dans : P. Arantes et al. (org.), *A filosofia e seu ensino*, São Paulo: EDUC, 1993, p. 23-65.

<sup>33</sup> P. Arantes, « Ideologia francesa, opinião brasileira », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 63-84: 70. Souligné dans l'original.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> P. Arantes, « Providências de um crítico literário », cit., p. 13.

<sup>36</sup> La référence ironique est au département de Philosophie de l'Université de São Paulo, façonné dès l'origine par l'apport de « missions » de professeurs français. Cf. P. Arantes, *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60)*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. Voir, notamment, l'épisode de la critique d'Althusser dans ce département comme acte fondateur d'un « âge adulte » philosophique (p. 46 et suivantes).

l'inversion a lieu. Le « manque de lien social » qui avait été le point de départ au Brésil – et qui n'a jamais disparu – est, en même temps, le point d'arrivée de ce que les pays de l'Atlantique Nord commencent à vivre après 1973 (et 1968). Dans l'important article des années 2000, *A fratura brasileira do mundo* (« La fracture brésilienne du monde »), Arantes examine les hypothèses de sociologues allemands, français et nord-américains sur la « périphérisation du Centre » en tant qu'imposition, dans les sociétés occidentales contemporaines, de « logiques de séparation [...] qui naturalisent finalement le principe régulateur de l'inégalité, cette fois *sans phrase* »<sup>37</sup>. La prérogative du « point de vue de la périphérie » acquiert ainsi une coloration quelque peu différente: il ne s'agit plus d'un simple fait cognitif, encore moins d'une relation statique, mais du principe d'un véritable processus de ré-barbarisation de l'Occident. Avec ce retour du refoulé, réalisation à rebours de l'utopie « dualiste » de la convergence, l'ex-colonie modernisée mais non émancipée (et d'ailleurs *moderne* dès le départ, c'est-à-dire capitaliste) se reconnaît enfin dans une métropole transformée en ce qu'elle avait toujours été secrètement: « à l'heure historique où le pays de l'avenir ne semble plus avoir d'avenir, nous sommes désignés, pour le meilleur et pour le pire, comme l'avenir du monde »<sup>38</sup>. Si Délos pleure, Athènes ne rit pas (ce qui n'empêche pas Délos de continuer à pleurer *davantage*)<sup>39</sup>.

Il est donc remarquable que, dix ans plus tôt, ce phénomène ait été saisi en termes identiques dans la région raréfiée de l'idéal. Débattant avec son collègue Bento Prado Jr., dont il poursuit le raisonnement, Arantes observe que la conception française de l'Absolu littéraire comme horizon abyssal de toute pensée n'est, d'une part, que la vérité de la philosophie moderne elle-même à partir du mouvement autoréflexif de la critique kantienne, « discours redoublé sur lui-même avant tout discours possible »<sup>40</sup>. D'autre part, cette même autoréférence, redécouverte avec l'emphase notoire par le pragmatisme lettré de Rorty (qui se rattachait à son tour au vieux « paradigme littéraire » de Coleridge et Carlyle), ne surprend pas au Brésil, où la philosophie coïncide depuis toujours avec le questionnement d'elle-même, son expérience étant « l'expérience d'un manque, d'un besoin à combler dans un futur proche », où l'on reconnaît « le mouvement caractéristique de nos modernisations frustrées »: « au Brésil, la chouette de Minerve prend son envol à l'aube, [...] la philosophie de la philosophie précède la philosophie elle-même, donc [on est] la patrie de la métaphilosophie et d'autres objectifs connexes. Une fois de plus un pays condamné à la modernité,

<sup>37</sup> P. Arantes, « A fratura brasileira do mundo », cit., p. 51. L'expression « sans phrase » est en français dans l'original.

<sup>38</sup> Ibid, p. 30.

<sup>39</sup> Dans ce sens, l'intérêt de chercheurs italiens pour la tradition critique brésilienne n'est pas non plus sans un fondement historique spécifique. Il s'agit de l'effondrement de l'ère Berlusconi, qui « a détruit une civilisation », comme l'a dit un jour Paulo Arantes avec une effrayante justesse.

<sup>40</sup> P. Arantes, « Filosofia Francesa e Tradição Literária no Brasil e nos Estados Unidos », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 85-129: 100.

et à cet égard déjà né à l'avant-poste de l'avant-garde »<sup>41</sup>. En bref: le Brésil philosophique comme l'Allemagne sociale de Marx, qui n'a connu du progrès que la régression, mais pour cette raison même en phase avec les nouveaux temps idéologiques<sup>42</sup>. Qui, évidemment, découlent des mêmes raisons objectives que son équivalent matériel: « la légèreté si brésilienne des idéologues français, toujours prêts à changer de décor et à passer du pour au contre, est l'écume d'un lent écroulement souterrain, l'effondrement des grandes continuités culturelles bourgeoises, d'où une curieuse parenté *crépusculaire* avec notre inconsistance congénitale »<sup>43</sup>. Au crépuscule, le « manque de matière » devient la norme universelle. À la lumière de cette brésilianisation idéologique du Centre, le « sens de la formation » dans les différents domaines de la culture brésilienne (philosophie, critique littéraire, musique, cinéma, peinture, historiographie) semble connaître à son tour une bifurcation, la périphérie fonctionnant comme une « chambre de décantation » (Marx) de deux manières nouvelles et complémentaires, selon le degré de conscience des présupposés du processus. D'une part, la réalisation du « système culturel », n'aboutissant pas à une émancipation générale, intensifie l'absorption des nouvelles idées françaises, dont elle montre, pour ainsi dire, les effets à l'état pur, idées à leur tour mort-nées, et donc capables de légitimer la précarité nationale: « nous étions tous dans le même bateau de la transgression culturelle permanente »<sup>44</sup>. D'autre part, la cohérence intellectuelle collective engendrée par la formation, dans le pays où la dialectique est un sentiment, constitue le tremplin pour que la réflexion la plus sensible puisse convertir le « comparatisme » imposé en *opinion* plausible sur les racines matérielles du faux mouvement *d'ensemble*. En d'autres termes: un modernisme retardé, mais apportant avec lui, de ce fait même, l'explication réflexive de sa propre genèse jusqu'à coïncider avec elle, et devenant ainsi, peut-être, moins désarmé face au subséquent « effondrements de la modernisation »<sup>45</sup>. La formation est à la fois réussie et échouée. En tant que réussie, elle permet de se prononcer; en tant qu'échouée, elle permet de se prononcer sur l'échec général<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 99-100.

<sup>42</sup> Sur la « manie méthodologique nationale » cf. également P. Arantes, « Providências de um crítico literário », cit., p. 35.

<sup>43</sup> P. Arantes, *O fio da meada*, cit., p. 216. Je souligne. Cf. également Id., « Ideologia francesa, opinião brasileira », cit., p. 80: « La banqueroute de la tradition culturelle européenne, dans laquelle la continuité et la cohérence sociale avaient toujours été la norme [...], a fini par mettre au premier plan, sous la forme 'baroque' de l'inconsistance programmée après avoir 'tout' essayé, l'opinion labile du décalque national. Une baisse internationale qui nous donnera une voix au chapitre? ».

<sup>44</sup> Ibid., p. 79-80.

<sup>45</sup> Comme le dit le titre d'un livre célèbre auquel, non par hasard, Roberto Schwarz a assuré un accueil privilégié au Brésil. Cf. R. Schwarz, « O livro audacioso de Robert Kurz », dans: Id., *Sequências brasileiras*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 182-188; P. Arantes, *O fio da meada*, cit., passim.

<sup>46</sup> Par conséquent, l'observation selon laquelle la formation s'achève lorsqu'elle se rend compte de sa propre irréalité (de Caux, Catalani, op. cit., p. 196-197, 221) est aussi exacte qu'elle est aiguë, mais n'exprime qu'un des deux côtés. Certainement, le plus urgent.

## 4.

En remontant dans le temps, il n'est donc pas surprenant que les prolégomènes à l'identification de l'idéologie française, pensés dans cette perspective, suivent une piste à première vue excentrique: celle des « aventures françaises de la dialectique hégélienne »<sup>47</sup>. Un véritable spectre hantant Paris. Au tournant des années 1920 à 1930, alors que la version ultime de l'idéologie allemande s'installait avec tout le reste, Hegel, largement ignoré en France depuis l'époque de Victor Cousin, franchissait à nouveau le Rhin avec Husserl et Heidegger. L'importation idéologique allait alors dans l'autre sens: idées, désormais, non seulement déplacées, mais aussi dépassées. Ou pas?

Le Hegel des séminaires légendaires de Kojève à l'École Pratique des Hautes Études, dit Arantes, était « faux mais vivant »: une expression que João Cruz Costa avait utilisée en se référant à l'intellectuel brésilien du XIXe siècle Sílvio Romero<sup>48</sup>. Si l'allusion est plus qu'une plaisanterie, on peut spéculer: « vivant » serait, malgré tout, le Sílvio Romero du jeune Antonio Candido, « substantiel et vulnérable », déplorant et incarnant en même temps le fameux « manque de sériation dans les idées », mais sensible aux impasses effectives de la formation nationale; pourtant « faux » – entre autres raisons – en tant qu'il transposait ces mêmes impasses dans les termes mythologico-idéalistes du caractère ethnique, ignorant leurs racines historiques de classe, comme le note Roberto Schwarz<sup>49</sup>. Kojève, à son tour, est un protagoniste décisif du mouvement « vers le concret », réaction extra-universitaire à l'optimisme spiritualiste, bergsonien ou néo-kantien, de la « République des professeurs »; avec lui, Hegel devient un philosophe de l'actualité vécue et, plus exactement, de la modernité, sous les espèces de la dialectique du travail et de l'« État universel ». En même temps, la lecture kojévienne ne se tromperait pas seulement en privilégiant la *Phénoménologie de l'esprit* sur la *Logique* et, au sein de la première, les figures de la confrontation des consciences sur le résultat « aristotélicien », synthétique et contemplatif – parmi d'autres bizarreries herméneutiques<sup>50</sup>. C'est que – nous interprétons – l'avant-gardisme militant de Kojève méconnaît les implications locales et conjoncturelles du concept hégélien de formation, qu'il

<sup>47</sup> P. Arantes, F. Lyra, « L'autre sens », cit., p. 4.

<sup>48</sup> « Sílvio est le Brésil, écrasé, faux, mais vivant. Farias est le commentaire du commentaire, une promesse de philosophie métaphysique qui ne se réalise jamais » (J. Cruz Costa, *Contribuição à história das idéias no Brasil*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 302).

<sup>49</sup> Cf. A. Candido, *O método crítico de Sílvio Romero*, São Paulo: Editora da USP, 1988, cité et discuté dans P. Arantes, « Providências de um crítico literário », cit., p. 17 et suivantes; R. Schwarz, « Nacional por subtração », dans: Id., *Que horas são? Ensaio*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 39 et suivantes.

<sup>50</sup> Cf. B. Prado Jr., op. cit., p. 11.



reprend dans une configuration différente. Il ignore donc que le singulier équilibre entre destruction et stabilisation, dans lequel Gérard Lebrun identifiera plus tard l'« envers » nihiliste de la dialectique, et auquel les avant-gardes artistiques elles-mêmes inverseront le signe, renvoie, chez Hegel, à l'idéal spirituel-national de la *Bildung* comme réponse à la modernisation capitaliste dans une phase ascendante spécifique, rendant possible, à son tour, ce même primat du système et de la théorie. En fin de compte, l'activisme moderne est avant tout l'activisme du capital et de ses diverses aspirations, plus ou moins crédibles, à l'*auto*-réforme. Oblitérée l'heure historique de l'Esprit hégélien (et, avec elle, celle du présent), l'histoire elle-même, sur laquelle Kojève s'était encore fermement installé, commence déjà à s'ontologiser entre ses mains, un peu comme il était arrivé à Bruno Bauer (pas par hasard, un autre grand chantre de la « conscience de soi »). Ainsi, les catégories de la modernité tendent à se transformer en autant d'*existentialia*: Temps, Action, Désir, Reconnaissance, Lutte. Selon l'argument d'Adorno contre Heidegger, l'historicité n'est pas encore l'histoire. D'autre part, l'irruption de Hegel dans la vie intellectuelle parisienne pré-vichyste n'est pas non plus fortuite: c'est précisément la crise émergente de la *nation* qui fait surgir, pour la première fois après Diderot, un « sentiment de la dialectique » en France. Mais, face au carrefour-Kojève, la voie de l'abstraction progressive est désormais tracée. La base matérielle des explorations de Kojève au sein de l'histoire universelle moderne, typifiée dans la relation de Maîtrise et Servitude, est écartée par les auditeurs du séminaire au profit de la « dialectique circulaire du désir et de sa reconnaissance »: « C'est que l'existentialisme montait et préférait la description de situations-limites à la narration de désillusions cumulées »<sup>51</sup>.

A partir de là, la littérature philosophique en France passe par deux phases successives et largement opposées, les « deux branches antagonistes dans lesquelles le modernisme théorique français va se diviser »<sup>52</sup>. Mais – c'est la thèse d'Arantes – l'influence souterraine du Hegel de Kojève est commune aux deux, c'est-à-dire à l'existentialisme (Sartre, Merleau-Ponty) et à l'idéologie française (Bataille, Blanchot, Klossowski): à la fois origine incontournable et problème refoulé d'une pensée qui, dans son aboutissement deleuzien, fera de l'anti-hégélianisme son étendard. Il s'agit, bien sûr, d'un Hegel épuisé, de plus en plus faux et de moins en moins vivant, d'ailleurs non pas par défaut de talent individuel, mais pour des raisons objectives: « le progrès unidimensionnel de la réification »<sup>53</sup> – où ce qui manque, cependant, est précisément l'autoréflexion de ce processus. À la limite, y aurait-il vraiment une dialectique en France? Jacques Lacan est un point clé dans cette trajectoire, à mi-chemin entre Existence et Transgression, *Temps Modernes* et *Critique*, l'aliénation

<sup>51</sup> P. Arantes, « Um Hegel errado mas vivo. Notícias sobre o seminário de Alexandre Kojève », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 223-240: 230.

<sup>52</sup> Ibid., p. 235.

<sup>53</sup> P. Arantes, « Hegel no espelho do Dr. Lacan », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 241-277: 256.

dans les apories de la « deuxième conscience » et le geste satanique de la profanation avant-gardiste. S'alignant sur la première version structuraliste de l'idéologie française, Lacan fusionne les deux phases dans le moyen terme d'« une même polémique avec le sujet »<sup>54</sup>. Pour le jeune psychiatre en pleine ascension dans les années 1930, les conférences de Kojève sur la *Phénoménologie* confirment ses intuitions primordiales sur la dimension à la fois non cognitive et non instinctive de la structure fondamentale de l'existence humaine, lui fournissant un schéma philosophique pour la dénaturalisation de la critique freudienne de la conscience, qui se développera, avec la médiation de l'hégélianisme existentialiste d'Hyppolite, dans les formulations matures du « stade du miroir ». Le noyau primitif de cette logique de l'Autre, à savoir la fonction structurante de la duplicité dans le rapport conflictuel des consciences, subit ainsi un double déplacement, devenant d'abord une « impasse existentielle » chez Kojève, puis assumant, chez Lacan, un trait imaginaire: la transcendance *interne* au sujet fini comme « auto-affection constitutive ». Qu'est-ce qui est hégélien, alors, dans cette « constitution » originaire postulée? Tout sauf la constitution et l'originaire, puisque chez Hegel « rien n'est de naissance », et que la conscience de soi elle-même se fluidifie dans l'*histoire* d'un mouvement, « ou plutôt, en elle s'exprime une *expérience* qui n'est à proprement parler qu'une histoire »<sup>55</sup>. Le « problème de la constitution » transcendantal, qui réapparaît dans le faux mouvement lacanien, avait déjà été « remplacé chez Hegel par un problème de *formation*, où il n'y a plus de place pour aucune instance originaire: nous sommes dès le départ sur le terrain de la médiation [...]. La dialectique ignore simplement toute configuration première et irréductible, comme semble l'être le drame de l'aliénation reflété dans le miroir de Lacan »<sup>56</sup>. Ainsi, le « désir du désir de l'Autre » kojévien – inexistant chez Hegel – se cristallise, pour Lacan, dans le Désir comme substance négative de l'être, tandis que, dans la *Phénoménologie*, le désir est une étape initiale qui concerne l'objet *naturel* et n'est même pas le protagoniste de la célèbre « lutte pour la reconnaissance ». Dans cette dernière, l'Autre – qui est réel et non imaginaire – est en même temps une *abstraction* réelle; indésirable donc, parce qu'il n'est pas une valeur d'usage, mais l'individu-concurrent dont l'âge est celui du monde *moderne*, encore ouvert, pour Hegel, à la conciliation du « symbolique » et du « réel » dans le résultat du processus formatif. Une fois encore, le jargon de l'incomplétude est certainement l'expression d'un contenu de l'expérience historique: à savoir, la paralysie contemporaine de la dialectique. Mais dans le moteur immobile dans lequel se congèle la Pulsion lacanienne (au singulier), c'est l'expérience elle-même qui s'évapore: son « déclin » socialement nécessaire est remis en scène plutôt que réfléchi. La dialectique comme « histoire matérielle du sujet moderne »

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid., p. 256-258. Je souligne.

<sup>56</sup> Ibid., p. 254. Souligné dans l'original.

cède la place à une « philosophie négative de l'intersubjectivité »<sup>57</sup>, et la conscience hégélienne, revêtue de l'habit solennel de l'irrémissible, est déjà prête à se transformer en la Littérature – autoréférentielle et fracturée – des nouveaux idéologues français.

Les deux derniers prolégomènes portent sur les oscillations hégéliennes de l'élève de Foucault, et professeur à São Paulo, Gérard Lebrun, bouclant ainsi la boucle. Entre les deux livres de Lebrun sur Hegel, il y a, au moins en apparence, une surprenante inversion de signe, consciemment calculée mais non exempte de quelques courts-circuits. Si, dans la thèse de Lebrun publiée en 1970, le remplacement kantien de la Théorie par la Critique – ou par la Réflexion – apparaissait comme la marque d'origine de l'« intransitivité » moderne (et française) du langage, deux ans plus tard, dans *La patience du concept*, c'est la dialectique hégélienne, dé-systématisée et réduite à une « manière de parler », qui constitue la radicalisation ultime du mouvement éclairé d'annihilation des déterminations finies, « référentielles » et « représentatives », anticipant la dissolution avant-gardiste du « discours sur » dans l'« avènement du sens en personne »<sup>58</sup>. En reprenant – pas par hasard – l'expédient jeune-hégélien de la dissociation entre méthode et système, Lebrun alignait Hegel et lui-même sur la « révolution discursive » de la dernière idéologie (mais sans jargon), l'ironie consistant, précisément, en une « réhabilitation » de l'auteur maudit qui à la fois contestait et secondait la tendance dominante<sup>59</sup>. En 1988, cependant, *L'envers de la dialectique* bouleversait l'argument. Avec le retour du système précédemment refoulé, le « nihilisme » même de la procédure dialectique, glorifié en 1972 comme machine de guerre anti-dogmatique, devient, avec une intensité spéculaire, anéantissant au sens nietzschéen de « nihilisme passif »: stérilisation « chrétienne » de la vie, en alliance cachée avec la « volonté de sécurité » et de sens, véritable point d'honneur de la croisade « anti-idéologique » de Lebrun. Or, note Arantes, derrière cette inversion énigmatique se cache la dialectique objective d'un processus qui a un âge historique précis, et qui échappe nécessairement à la « haute couture » d'une application nonchalante de la « méthode de lecture structurale » française: chez Hegel, comme on l'a déjà rappelé, la « destruction créatrice » du capitalisme culmine dans la *Bildung* d'un État éthique. Lebrun en pressent quelque chose lorsqu'il reconnaît les stigmates du *moderne* dans les arcanes hégéliens d'une production (théorique) du système par la dialectique et d'une réalisation (pratique) de l'Histoire universelle par l'Esprit du monde, qui « produit un sens supérieur en accumulant des décombres »<sup>60</sup>. Sa critique du nihilisme hégélien va au-delà de l'anachronisme des ombres « théologiques » projetées sur le

<sup>57</sup> Ibid., p. 276.

<sup>58</sup> P. Arantes, « Hegel, frente e verso. Nota sobre achados e perdidos em História da Filosofia », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 205-220: 209.

<sup>59</sup> Ibid., p. 216.

<sup>60</sup> Ibid., p. 219.

devenir innocent: elle n'est pas (entièrement) deleuzienne. Mais là où Lebrun s'arrête, il faudrait commencer. Le point de fuite est, encore une fois, l'« histoire matérielle du sujet moderne », c'est-à-dire du capital: c'est lui, et non Dieu, qui anéantit avec méthode. Au lieu de cela, l'application abstraite d'« analyseurs » hors du temps (Nietzsche contre Hegel), « boîte à outils sans date de fabrication ni d'expiration », aboutit à un « manque d'atmosphère », « un sentiment de fantasmagorie entre quatre murs », « ignorant le fuseau historique des formes et leur base matérielle »<sup>61</sup>. La dialectique des Lumières, que Lebrun retrace sans s'en apercevoir, se venge en renversant son perspectivisme éclairé dans un éloge du « marché » des idées à l'ère de l'industrie culturelle, « cyniquement moderne, bien que faux comme la lueur d'une étoile depuis longtemps éteinte »<sup>62</sup>. La conclusion est la même que dans l'essai sur Lacan: « idées en liberté d'un côté, mosaïque idéologique de l'autre »<sup>63</sup>. L'« anéantissement » du référent (historique) fait partie du même processus contre lequel elle est tournée, et celui qui n'assume pas l'histoire (matérielle) des idées est condamné à la répéter. Voici le verdict provisoire qu'Arantes tire de ces règlements de comptes en vue des nouveaux temps: la dialectique ne résoudra peut-être pas tous les problèmes, mais *on en chercherait en vain le dépassement dans la ligne de Kojève*<sup>64</sup>. En revanche, la différence spécifique du Hegel allemand par rapport au français coïncide également avec le lieu naturel de la réflexion d'Arantes, pour laquelle il serait difficile de trouver une description plus précise que celle utilisée dans un contexte différent par Roberto Schwarz: l'expérience de l'histoire comme « le terrain prioritaire de *tout*, sur lequel on doit interpréter même ce qui cherche à lui échapper »<sup>65</sup>.

Un poète italien, interrogé sur la Révolution d'Octobre, répondit: « Si la question est: que pensez-vous d'un mouvement qui, depuis lors, a impliqué la moitié du monde, c'est-à-dire le monde entier, je vous remercie; mais je ne pense rien. Ce sont ce mouvement et ce monde, maintenant, qui me pensent »<sup>66</sup>. Projections politiques à part, c'est dans la distance précise entre une telle réponse et le « je suis parlé par le langage » lacanien qu'il serait possible, peut-être, de trouver une clé aux incursions de Paulo Arantes dans l'arbre généalogique de nos fantasmes.

## 5.

<sup>61</sup> P. Arantes, « Ideias ao léu. Uma digressão a propósito de *O avesso da dialética* », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 181-203: 186-187, 196-198. Il est possible que cet essai de 1989 contienne la première occurrence de l'expression « idéologie française » dans l'œuvre d'Arantes (ibid., p. 191).

<sup>62</sup> Ibid., p. 200.

<sup>63</sup> Ibid., p. 201.

<sup>64</sup> Sur le diagnostic du vieillissement de la dialectique en tant que telle dans l'œuvre récente d'Arantes, cf. Rocha de Oliveira, op. cit., p. 491; de Caux, Catalani, op. cit., p. 223-224.

<sup>65</sup> R. Schwarz, « Pressupostos, salvo engano, de *Dialética da malandragem* », dans: Id., *Que horas são?*, cit., p. 151. Souligné dans l'original.

<sup>66</sup> F. Fortini, *Un dialogo ininterrotto. Interviste 1952-1994*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003, p. 485. Notre traduction.

Que serait donc l'idéologie française?

Dans l'essai principal du volume, *Tentativa de identificação da Ideologia Francesa* (« Tentative d'identification de l'idéologie française »), le terme est emprunté aux diagnostics critiques de Castoriadis de la fin des années 1970<sup>67</sup>. Il est utilisé initialement dans un sens similaire et présenté, avant tout, comme une hypothèse de périodisation. Dans la pensée française d'après-guerre, il serait possible de circonscrire une phase globalement unitaire – en gros les trois décennies de 1960 à 1990 – subdivisée, à son tour, entre le « chapitre initial » du structuralisme, le « chapitre central » du poststructuralisme (après la « fausse brèche de 68 ») et son apparente dispersion finale. Précisément cette dernière est le point de départ du morceau de bravoure polémique qui ouvre l'essai. Depuis quelques années – le texte est de 1990 – un changement profond est observable dans l'intelligentsia française: plus exactement, un « réalignement idéologique général »<sup>68</sup>. La critique de l'existant fait place à un nouveau rappel à l'ordre par l'orthodoxie libérale-démocratique, donc à une réconciliation avec l'apologie de la modernité occidentale. C'est évidemment le cas des « nouveaux philosophes » (Bernard Henry-Lévy, André Glucksmann) et, en général, des critiques de droite de la « pensée 68 » comme Luc Ferry et Alain Renaut, d'ailleurs singulièrement alignés sur la campagne néo-rationaliste de la « nouvelle théorie critique » d'outre-Rhin: « dans le battement allemand du pendule on trouve le bréviaire de la nouvelle génération française »<sup>69</sup>. Face à ce bouleversement, la période entre 1930 et 1980 pourrait apparaître comme une phase homogène, marquée par l'hégémonie de la « pensée oppositionnelle ». Mais cette illusion d'optique cacherait l'essentiel, à savoir la rupture tout aussi radicale entre l'« Ère Sartre » et les « Années Foucault »;

<sup>67</sup> Sa première occurrence étant identifiée dans un passage du chapitre des *Carrefours du labyrinthe* sur la psychanalyse: « L'entreprise lacanienne est prise, presque dès le départ, dans la nouvelle idéologie en train de se constituer – dont elle forme à son tour un élément important [...]. Rendons hommage au génie national en l'appelant l'Idéologie Française, sans pouvoir nous attarder sur les raisons qui font qu'elle naît et se développe surtout en France. Constatons aussi que la maladie n'est pas seulement nationale et qu'elle appartient au *Zeitgeist*. [...] Malgré leur solide bon sens natif, même quelques Anglo-Saxons se laisseront prendre à la nouvelle rhétorique française » (C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, tome 1, Paris: Seuil, 1978, p. 153; cité dans: P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 12). Arantes s'inspire également à la polémique de Castoriadis dans « Les divertisseurs » (1977; réédité dans: *La Société Française*, coll. 10/18, Paris: UGE, 1979, p. 223-232). En revanche, il ne mentionne pas le livre de Bernard-Henry Lévy de quelques années plus tard (*L'idéologie française*, Paris: Grasset, 1981). Cependant, Lévy – d'ailleurs un représentant éminent des « nouveaux philosophes » visés au début de l'essai d'Arantes – utilise le terme « idéologie » dans un sens différent, libéral-positiviste; donc, avec une autre périodisation et une autre cible, à savoir, la pensée nationale « totalitaire » (de droite et de gauche).

<sup>68</sup> P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 10.

<sup>69</sup> Ibid., p. 32. Dans un autre contexte également, cette circonstance, apparemment limitée à la haute couture philosophique parisienne, n'avait pas échappé. Un document de la CIA datant de 1985, rendu public en 2011, enregistre avec satisfaction le glissement progressif de l'opinion publique française vers des positions antisocialistes, créditant notamment les intellectuels opposés de différentes manières au matérialisme théorique et pratique, parmi lesquels, outre les « nouveaux philosophes », Lévi-Strauss et Foucault (*France: Defection of the Leftist Intellectuals*, <https://www.cia.gov/readingroom/docs/CIA-RDP86S00588R000300380001-5.pdf>. Cf. également G. Rockhill. *The CIA reads French Theory*. <http://thephilosophicalsalon.com/the-cia-reads-french-theory-on-the-intellectual-labor-of-dismantling-the-cultural-left/>. Accès le 13/03/2022). Curieusement, les premières lignes du rapport rassemblent de près à celles de l'essai d'Arantes: « Il existe un nouveau climat d'opinion intellectuelle en France... ».

en effet, précisément une telle perte brutale de tension intellectuelle en dit long sur la phase immédiatement antérieure. Il s'agit de reconnaître l'idéologie française à l'instant de sa chute, là où elle révèle quelque chose de sa vérité en se renversant dans la réaction manifeste. C'est sous cet angle rétrospectif qu'Arantes en étudie la genèse et les traits physiologiques, dont il souligne le plus notable: son caractère *artificiel*, c'est-à-dire, à la fois, académique et anachronique. Abstraction collective qui présuppose, à son tour, une conjoncture nationale spécifique d'*abaissement* et de *modernisation*.

L'acte de naissance de l'idéologie française, la polémique structuraliste contre l'expérience vécue, consiste en une double transition. D'une part, avec l'« ère Rive Gauche » s'achève « l'âge d'or de la conscience historique » (selon l'expression de Lévi-Strauss lui-même): un triomphe de *structures* moins incertaines mais plus abstraites sur l'histoire comme « terrain prioritaire de tout ». La deuxième contraction, condition et résultat de la première, est la reprofessionnalisation de la pensée avec son retour à l'université et la fragmentation disciplinaire concomitante, la nouvelle phase renouant ainsi avec la tradition académique officielle d'avant 1930, ce qui est évident pour quelqu'un qui a été formé à la discipline française de la « méthode structurale ». La contre-insurrection structuraliste est donc aussi une victoire tardive de l'académie sur le protagoniste de la phase intermédiaire: le « remplacement de l'écrivain-philosophe, porte-parole de la conscience du monde, par les professeurs, plus exactement par les spécialistes en 'sciences humaines' »<sup>70</sup>. Les deux aspects révèlent clairement l'affinité élective avec les futurs adversaires néo-francfortiens. La lutte de ces derniers (après 1968) contre le prétendu nihilisme aporétique des pères fondateurs, au nom d'un optimisme communicatif fonctionnellement rationné comme dans un bon État-providence, partage avec le structuralisme aussi bien le confort institutionnel d'une division restaurée du travail intellectuel que la satisfaction de nager à nouveau dans le courant: le soulagement de constater que « l'histoire s'est finalement évaporée »<sup>71</sup>. En même temps, le phénomène français renvoie à des conditions locales spécifiques. L'effet global de la nouvelle phase, en fait, est celui d'une certaine rétraction « paroissiale »: après l'internationalisme de Sartre, la « perspective raccourcie » d'un « confinement domestique »<sup>72</sup>, plausible à la lumière des changements sociaux de la Cinquième République et de la reconfiguration des rapports de force internationaux; et, avant de passer au « chapitre central », il convient d'insister sur un aspect qu'Arantes mentionne en passant. Sur le plan des présupposés objectifs, si la rupture décisive est certes l'échec de Mai 1968 (qui ouvre la phase proprement « phraséologique »), il n'en est pas moins vrai qu'une autre secousse notable dans

<sup>70</sup> P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 16.

<sup>71</sup> Ibid. Je souligne.

<sup>72</sup> Ibid.

l'histoire de France l'avait précédée de dix ans – au moment même des débuts de la nouvelle idéologie, qui fut avant tout une réaction à Sartre, et indirectement, dans une mesure considérable, à l'hégémonie culturelle du Parti Communiste Français. Il n'est donc pas impensable que son accélération ait pu être motivée par la catastrophe morale qui découla du positionnement politique le plus abominable de l'histoire de la gauche française – malgré, il est vrai, Sartre lui-même. En pressentant, dans un texte célèbre de 1961, la transformation de la France en « nom d'une névrose », ce dernier se référait à l'effondrement culturel provoqué par la guerre d'Algérie, dont il cherchait encore l'antidote sanglant dans la perspective dévoilée par le futur manifeste de la lutte anticoloniale: *Les damnés de la terre* de Fanon<sup>73</sup>. Avec toute la prudence nécessaire quant aux tentations psychologues, on peut néanmoins spéculer, car la formulation de Sartre n'est pas sans rapport avec le phénomène de la *perte d'objet*, dans lequel on a identifié le mécanisme spécifique de l'idéologie. Après tout, la paralysie de l'expérience n'est-elle pas la définition même du refoulement, et la « phobie du contact », la névrose par excellence? D'ailleurs, le même Sartre parlera plus tard, dans *L'idiot de la famille*, de « névrose objective » à propos de la situation de l'intellectuel européen après 1848: cette fois, donc, à la fin de la période dorée (allemande) de la phraséologie<sup>74</sup>. En tout cas, il semble que l'un des traumatismes inauguraux de l'idéologie française ait pu coïncider avec un chapitre de l'histoire coloniale.

Au fil de la décennie, l'idéologie en question passe également de l'autre côté de l'Atlantique, et le paradoxe se produit: car c'est précisément au moment de sa fermeture provinciale suprême que la pensée française s'internationalise. La France socialement américanisée conquiert la haute culture américaine et, par conséquent, mondiale<sup>75</sup>. En un sens, tout l'essai d'Arantes tourne autour de cette étrangeté. Une fois passée la saison logico-positiviste (et macarthiste), les *campus* sont prêts à absorber les nouvelles idées déconstructionnistes, qu'ils transforment toutefois en quelque chose de différent: *French Theory*, c'est-à-dire ce phénomène essentiellement « textuel », critique-littéraire, qui assumerait plus tard le rôle infâme de « théorie du postmodernisme »<sup>76</sup>. Un déplacement considérable, et pas toujours rappelé, par rapport à l'originale physionomie gauchiste (et philosophique) des protagonistes de cette conquête, physionomie dont l'air de famille indubitable

<sup>73</sup> J.-P. Sartre, « Préface à l'édition de 1961 », dans: F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris: La Découverte & Syros, 2002, p. 17-36: 36.

<sup>74</sup> Cf. J.-P. Sartre, *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, tome 3, Paris: Gallimard, 1972; R. Schwarz, « Complexo, moderno, nacional, e negativo », dans: Id., *Que horas são?*, cit., p. 125.

<sup>75</sup> Une migration reconstruite ensuite, entre autres, par F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris: La Découverte, 2003.

<sup>76</sup> P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 41.

permet à la définition d'« idéologie française » d'aller bien au-delà de la vague analogie<sup>77</sup>. Dans cette phase, on retrouve, avec une clarté peut-être inédite en Europe depuis 1848, les *deux* aspects caractéristiques du précurseur allemand tel qu'identifié par Marx. D'une part, le faux antagonisme. L'« idéologie » n'est pas, ici, une représentation transfigurée ou partielle de la réalité, encore moins une pensée ouvertement conservatrice, mais, au contraire, « le schéma variable d'une pseudo-alternative de subversion globale », dont la fonction apologétique objective consisterait essentiellement, comme suggéré par Castoriadis, en un mouvement complémentaire de *diversion*: « avorter la gestation d'idées pertinentes sur des questions pertinentes »<sup>78</sup>. D'autre part, ce conformisme « divertisseur » s'exprime, une fois de plus, dans l'intransitivité du jargon. La protestation contre la totalité devient idéologique lorsqu'elle migre de l'appréhension conceptuelle de l'histoire vers le Concept et, de là, vers le fétiche nominaliste du mot. La dialectique figée dans le paradoxe convertit la critique matérialiste de la réification en une mise en scène réifiée de la Transgression, où, comme autrefois, « l'*inachevé* du fragment devient le chiffre d'un luddisme en effigie »<sup>79</sup>. Là-bas, « *diapsalmata, parerga, paralipomena, thèses provisoires, dithyrambes* »<sup>80</sup>; ici, « discours », « grammaires », « savoirs », « rhizomes », « différences », « Littérature ». Les deux caractéristiques – phraséologie et pseudo-dissidence – s'impliquent mutuellement. Le même horizon historique abaissé évoque une opposition de principe et la contracte, à la fois, dans l'imitation de la *posture* de la critique, parodiant ainsi son résultat: au lieu du mouvement de la contradiction, l'autophagie de la phrase, véritable réincarnation de la « consommation improductive » de Stirner. Et dans cette gesticulation compulsive, « célébration *pop* » de la défaite<sup>81</sup>, réapparaît également la fixation de la formule rituelle qui dit « *Om, Om, Om* », ou ne dit rien du tout, moquée par Hegel dans la loquacité inconclusive des romantiques et redécouverte par Adorno dans un prédécesseur plus récent du nouveau jargon, « la raideur obsessionnelle de l'invocation de l'être » sonnante, à son oreille notoirement fine, « comme le cliquetis formel du moulin à prières »<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> L'exposé d'Arantes, conçu comme une enquête préliminaire, ne s'attarde pas sur les différences, sans doute essentielles, entre les différents auteurs. La perspective « américaine » de l'analyse donne une importance particulière à Derrida et, surtout, à Foucault, tandis que Bataille et Blanchot sont indiqués comme des « prédécesseurs immédiats » et Lyotard, au contraire, comme le protagoniste de la phase tardive (et plus ouvertement apologétique) de la réimportation de l'idéologie dans son nouvel habit « postmoderne ». Plus rares sont les références à Lacan, Deleuze et Guattari. Ici aussi, nous restons au niveau général; soulignons seulement, comme nous l'avons fait au début, la position quelque peu paradoxale de Foucault, une figure à la fois centrale et exorbitante par rapport au phénomène idéologique au sens strict.

<sup>78</sup> Ibid., p. 12-13.

<sup>79</sup> P. Arantes, « Entre o nome e a frase », cit., p. 399.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> P. Arantes, F. Lyra, « L'autre sens », cit., p. 4.

<sup>82</sup> Th. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, trad. par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie, 2ème éd., Paris: Payot, 2003, p. 41.



C'est par cette voie, en effet, que s'explique aussi l'absurdité suprême de l'idéologie française, « l'aberrante transplantation gauchiste de Heidegger »<sup>83</sup>. Car la trajectoire de la phrase n'est pas sans rebondissements, et les traits variés du lettré révolutionnaire-bourgeois, malmenés par la tradition conservatrice depuis Tocqueville (fanatisme, détachement ironique, marginalité héroïque), finissent par animer, dans la République de Weimar en modernisation accélérée, précisément l'obscurantisme anti-littéraire « jeune-conservateur ». Mais puisque c'est à cette ligne phraséologique que « l'abandon manifeste de l'idée matérialiste de critique »<sup>84</sup> renvoie les ennemis français de la Conscience, les affinités profondes – politiquement étranges à première vue – entre le dernier idéologue allemand et le plus illustre idéologue français, entre « ontologie existentielle » et « esthétique de l'existence » ne sont pas surprenantes: vitalisme, décisionnisme, évocation. « À la limite, deux cas de survie idéologique »<sup>85</sup>, chacun soutenu par sa propre tradition locale – respectivement, le romantisme et le surréalisme. Un indice, ce dernier, qui nous conduit en même temps à l'inversion finale, marquant la différence entre la critique d'Arantes et une indignation rationaliste unilatérale dans le style du dernier Lukács (ou de Habermas). De même qu'Adorno, dans l'« angoisse » heideggérienne devant l'incommensurable, démasquait l'abstraction réflexive du *concept* de l'Être, de même les profanations françaises du Sujet et de tout son cortège d'universaux impliquent la technologie la plus avancée du calcul subjectif – une dialectique involontaire qui surprendra Foucault dans sa phase tardive. C'est à cette contradiction que renvoie l'insistance d'Arantes sur un autre aspect encore, en fait le véritable centre de gravité de l'analyse: la racine esthétique du jargon. L'idéologie française serait, avant tout, une *reprise intempestive* de l'attitude d'avant-gardes artistiques depuis longtemps dépassées; pas « postmoderne » donc, mais la récapitulation posthume, sous forme de discours théorique, d'un modernisme déjà exsangue: « nous sommes encore face à des reliques de l'avant-gardisme moderne, certes mort-nées, comme toute transgression planifiée dans des comités de rédaction »<sup>86</sup>. Une autre affinité – décisive – avec son homologue allemand. Dans une étude de la même époque, écrite avec Otilia Fiori Arantes, un argument analogue est employé à propos de la redécouverte de la Nouvelle Architecture par Habermas, où le « projet moderne » néo-francfortien révélerait son « point aveugle » en ce qu'il ne peut faire abstraction, malgré la distinction entre la modernité « monologique » et la modernité « communicative », de l'impulsion vers la planification totale en fait inséparable de l'intention

---

<sup>83</sup> P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 36.

<sup>84</sup> Ibid., p. 27.

<sup>85</sup> Ibid., p. 38.

<sup>86</sup> Ibid., p. 40.

moderniste originaire<sup>87</sup>. Chez les Français, l'expérience des avant-gardes – artistiques et politiques – du début du vingtième siècle, qui pouvaient encore espérer transformer les armes de la modernité en son propre antidote, perd son ambivalence productive lorsqu'elle est ressuscitée dans une configuration historique qui avait déjà enterré la base matérielle de ce mirage (comme le démontre la large absorption de procédures techniques modernistes par l'industrie culturelle), l'effet apologétique consistant dans le caractère, désormais, *doublement* artificiel de la transgression<sup>88</sup>. C'est là, entre autres raisons, l'incongruité de la représentation, déjà courante à l'époque, d'une proximité entre le poststructuralisme et la première génération francfortienne. En effet, le rapport à l'avant-garde est inverse dans les deux cas, anticipant et fondant chez Adorno et Benjamin, tardif chez les « épigones » français, et le double point de départ commun – le modernisme artistique, l'analyse wébérienne des processus de rationalisation – suscite chez Foucault, outre le refoulement de la centralité des rapports de production, le tournant affirmatif de l'évasion « à froid ». Mais c'est précisément cette *froideur* qui place l'idéologie française à sa juste, et inattendue, place historico-philosophique, ce qui constitue aussi (en apparence) le dernier mot d'Arantes sur le sujet. Les chantres de l'opacité ne sont pas (seulement) « les champions du contre-éclaircissement »; au contraire, depuis ses débuts structuralistes, « l'idéologie française est née, a grandi et a prospéré à l'ombre des Lumières »<sup>89</sup>. Éclairé par excellence est, en fait, le désenchantement « cynique » qui va de l'extermination scientifique du vécu à la production esthétisante de « frissons *in vitro* »<sup>90</sup>. Et cependant, comme on le sait, les Lumières elles-mêmes ne sont rien d'autre que le « mouvement de bascule en leur contraire »<sup>91</sup>. Un mouvement qui s'étend finalement à l'ensemble des forces en jeu. Les pôles du « pendule », français et allemand, se disputant en territoire étranger, se révèlent être les deux côtés d'une même pièce: non pas les Lumières contre les anti-Lumières, mais les extrémités complémentaires d'un nouveau chapitre de la Dialectique de la Raison. En imitant dans les idées la rationalisation progressive des sociétés capitalistes avancées, les adversaires, inconscients de la

<sup>87</sup> O. B. Fiori Arantes, P. E. Arantes, *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas. Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*, São Paulo: editora brasiliense, 1992. De cette façon, pourrait-on ajouter, le *rationalisme* de Habermas se renverse aussi, symétriquement, dans son contraire.

<sup>88</sup> Ce qui renvoie probablement, une fois de plus, à la réflexion de Roberto Schwarz (« Nacional por subtração », cit., p. 37-39) autour de l'équivalent brésilien de ce processus, à savoir le décalage entre la charge utopique – quoique ambiguë – du modernisme du poète Oswald de Andrade dans les années 1920 et sa reprise, en pleine modernisation conservatrice, par le tropicalisme et le post-tropicalisme en musique. Dans le même essai, Schwarz mentionne également la fortune brésilienne de l'abrogation – idéale – de la hiérarchie de l'original et de la copie par la « philosophie française récente », en particulier Foucault et Derrida (p. 35), restant à voir « si la rupture conceptuelle avec le primat de l'origine conduit à clarifier ou à combattre les relations de subordination effective » (p. 36). Cf. aussi « Cultura e política, 1964-1969. Alguns esquemas », dans: Id., *O pai de família e outros estudos*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 86 et suivantes.

<sup>89</sup> P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 59.

<sup>90</sup> Ibid., p. 57.

<sup>91</sup> Ibid., p. 59.

dialectique historique et de la leur, finissent par effacer l'élan critique qui les avait motivés tous les deux au départ, s'épuisant ensemble, vers 1990, dans la grande normalisation du Dernier Homme.

## 6.

Une telle conclusion inscrirait l'analyse dans la meilleure tradition matérialiste, hétérodoxe bien entendu; mais elle ne répondrait toujours pas à la question initiale, qu'Arantes semble, en fait, laisser ouverte. Pour le lecteur d'Antonio Candido et de Roberto Schwarz, il n'est pas étonnant qu'un abaissement national des horizons, comme le fut le recul relatif de la France gaulliste (quoique modernisée), aboutisse à la phraséologie. L'« énigme », cependant, était différent: comment une réédition anachronique de l'avant-garde européenne pouvait-elle fournir, dans la métropole américaine d'après-guerre, « la matière première dont avaient besoin les idéologues d'une nouvelle étape du capitalisme multinational »<sup>92</sup>? Mais c'est justement là le point: le monde dans lequel les paradoxes d'une (semi-)périphérie se transforment dans la figure appropriée du centre *n'est plus le même monde*.

Pour se risquer à une hypothèse, il convient de revenir un instant sur les particularités de l'Allemagne du XIXe siècle telles qu'elles sont décrites dans « Ressentiment de la dialectique ». Nous connaissons déjà les deux faces du problème: l'hypertrophie des idées et la position inconfortable de l'intellectuel. Mais une fois encore, dans les dernières pages du livre, un troisième terme apparaît. Tocqueville avait déjà diagnostiqué l'exubérance politique des intellectuels en France avant et pendant la Révolution comme un symptôme du retard<sup>93</sup>. Une curieuse inversion à la lumière de la projection postérieure de Gramsci, dont le regard périphérique verra, dans le même protagonisme jacobin, le modèle « classique » et réussi d'un projet « national-populaire ». Une oscillation qui, au-delà de l'évidente divergence politique, peut également concerner la position liminale particulière qui caractériserait dorénavant la France, pour ainsi dire entre le centre et la périphérie (de l'Europe). Sans doute, du point de vue du modèle anglo-saxon – auquel aspirent les conservateurs continentaux de Tocqueville à Raymond Aron – l'anomalie française est flagrante. Les deux pays hégémoniques dans l'expansion planétaire du capitalisme moderne représentent, en même temps, le point zéro de l'intellectualité au sens spécifique du « Ressentiment »: chez eux, dès le début, l'intellectuel « négatif » avait cédé la place à l'*expert* intégré, c'est-à-dire organique à la

<sup>92</sup> Ibid., p. 23.

<sup>93</sup> Cf. P. Arantes, « Uma Reforma Intelectual e Moral. Gramsci e as Origens do Idealismo Alemão », dans: Id., *Ressentimento da dialética*, cit., p. 293-345.

classe dominante. Or, pour Tocqueville, la raison de cette déviation française réside dans la construction absolutiste de l'*État moderne*: la réduction de « la vie publique à la vie de l'État »<sup>94</sup>, c'est-à-dire le remplacement du pouvoir diffus de l'Ancien Régime par une machine politique indépendante, opaque et imperméable à la sagesse séculaire des véritables classes dirigeantes, aurait laissé un espace vide à occuper par la « politique abstraite et littéraire » de « ceux qui parlent sans rien savoir », à l'origine de la catastrophe démocratique-bourgeoise. Une structure récurrente est ainsi esquissée, qui prend sa forme paradigmatique en Allemagne, où l'intellectuel bourgeois, suffisamment élevé pour atteindre un point de vue « universel », n'a aucune possibilité de le réaliser comme *socialement* organique à sa propre classe: à mesure que la modernisation capitaliste s'écarte de son modèle « normal » (anglais), l'importance de l'État en tant que corps séparé et, parallèlement, l'auto-consécration d'une classe spécifique augmentent. Le binôme est maintenant un triangle. La faiblesse de la bourgeoisie productive qui marginalise l'*intellectuel*, générant l'illusion compensatoire d'une « intelligence flottant librement » et, avec elle, l'apparence d'autonomie des *idées*, confère aussi à l'*État*, substitut de la révolution absente, le rôle – dans une certaine mesure – plausible d'arbitre entre les classes, et fournit ainsi un terrain matériel pour cette même identification à l'universel: « primat de la Théorie et centralité de l'État vont ensemble »<sup>95</sup>. Cette centralité, cependant, est *réelle*. C'est là le bouleversement: en se moquant, chez les idéologues allemands, de la ténuité des phrases, Marx n'aurait pas vu que leurs velléités de transformation sociale par « l'activité cérébrale » d'un « petit nombre d'individus » n'étaient pas entièrement infondées. Le radicalisme oppositionnel de la théorie allemande, anti-bourgeois à sa manière, est en même temps l'idéologie de la réalisation de la Raison bourgeoise par l'État, et 1848, d'une façon, en ouvrant un espace pour la modernisation conservatrice, est la victoire de la « critique critique » contre son critique. Et pourtant, l'État enfin « rationnel », fondé sur lui-même depuis la contre-révolution, se passe du jargon au moment même où il le confirme, écartant les idéologues qui l'avaient anticipé en fantaisie, et dont il n'a plus besoin: « le parti de l'intelligence nageait dans le courant, et pourtant le 'fiasco de la phraséologie' l'éclipsa. [...] Rien ne pourrait être plus *gauche* »<sup>96</sup>. Ce qui n'arrivera précisément *pas*, un siècle et demi plus tard, aux idéologues français, dont les « discours » continueront à s'imposer dans le monde entier, bien que modifiés, à la mesure qu'il pâlissent dans leur patrie. Dans sa « géopolitique des idées » – et pas seulement des idées – Arantes n'a cessé de souligner, avec Giovanni Arrighi, la centralité de la dimension étatique-spatiale dans la modernité, contre la « fatale ignorance de la territorialité du pouvoir capitaliste par l'argument matérialiste classique », car la libre accumulation continue à présupposer

<sup>94</sup> Ibid., p. 341.

<sup>95</sup> P. Arantes, « O partido da inteligência », dans: Id., *Ressentimento da dialética*, cit., p. 405-413: 406.

<sup>96</sup> Ibid., p. 412.

« une multiplicité hiérarchique de juridictions politiques »<sup>97</sup>. Serait-ce également l'un des secrets de l'idéologie française?

Sans remonter jusqu'à Polanyi, Foucault lui-même et certains de ses meilleurs disciples ont démontré la fausseté de la thèse selon laquelle le libéralisme contournerait l'État<sup>98</sup>. En outre, la centralité de l'État en tant que phénomène hégémonique du système mondial a un âge spécifique: depuis au moins le diagnostic bien connu (quoique controversé) des premiers Francfortiens, elle coïncide avec l'inversion globale notée ci-dessus, dans laquelle l'« exception » interventionniste devient la norme, et la « normalité » de la concurrence libérale, une anomalie éphémère. Et pourtant, avec la crise d'accumulation du nouveau temps, qui est là pour rester, quelque chose change réellement, rendant même possible l'apparence socialement fonctionnelle de l'« État minimal ». En se transformant d'arbitre manifeste de la trêve entre les classes en acteur présumé d'une ré-mercantilisation crépusculaire – pour ainsi dire: de Providence en force démoniaque –, l'État occidental quitte l'avant-scène: moins une réduction qu'un recul, maintenant que l'Esprit du Monde, dont l'État reste le masque universel, avance en ne produisant *que* des décombres. L'acclimatation américaine du jargon français est contemporaine de cette transition, ce qui nous permet peut-être de formuler, avec une bonne dose de spéculation, une conjecture sommaire et simplement préliminaire. L'« apologie indirecte » de l'idéologie française, et surtout de ses héritiers mondialisés, accompagnerait le mouvement de l'État bourgeois dans la phase *où sa fonction n'est plus évidente*. Au terme de son long cycle ascendant, l'État interventionniste convoque à nouveau les idéologues qu'il avait laissés derrière lui au début: seulement maintenant, la « critique critique » n'a plus aucune Raison à réaliser, car il n'y a plus rien à *former*, et le formé commence à se *déconstruire*, comme une toile de Pénélope automatisée. Mais précisément à cause de cela, la « phrase révolutionnaire », liquidée à l'achèvement de la révolution passive, revient, alors, comme le complément incessant d'un monde incessamment révolutionné. La fonction, propédeutique, de libérer le sol des résidus féodaux en vue du « positif-rationnel » cède la place à la fonction, intransitive, de mettre en scène à l'infini une négation *abstraite* déjà fermement établie comme réalité matérielle. L'autophagie de la phrase est la figure et l'instrument de l'autophagie du capital, la légitimation de l'État capitaliste se résumant désormais à la répétition de son *geste*. En effet, comme on l'a vu, le primat des idées – ou du langage – sur le « référent » reproduit par sa seule forme, avec la division sociale du travail, le mouvement impérieux de l'intervention d'en haut, en même temps que la critique imaginaire de l'universel finit par renforcer l'universel réel (la

<sup>97</sup>P. Arantes, « A fratura brasileira do mundo », cit., p. 36. Cf. également Rocha de Oliveira, op. cit., p. 480 et suivantes.

<sup>98</sup> Cf. surtout M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, éd. M. Senellart, Paris: Seuil, 2004; P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris: La Découverte, 2009.

liquéfaction foucauldienne du pouvoir en un tissu de « pratiques » et de « discours », bien que complexe, est paradigmatique: car elle dissimule la différence *qualitative* de l'instance capable de rendre les discours et les pratiques particulièrement persuasifs). Une polémique consolidée voit dans le « postmodernisme » la glorification de l'existence flexible; et sur la base de telles analyses, très sérieuses à l'origine<sup>99</sup>, une certaine vulgarisation ultérieure, consacrée aux vieilles dichotomies, en est venue à accuser les idéologues français de complicité avec le néolibéralisme, pour avoir défendu l'individu contre les vertus progressistes de la Sphère Publique. D'après ce que nous voyons, le même alignement aurait pu avoir lieu pour la raison exactement inverse. L'idéologie française ne serait pas l'idéologie de la destitution de l'État, mais, pour ainsi dire, de l'*État destituant*. D'où l'importance décisive du caractère encore *moderne* de sa phraséologie. Dans l'étude d'Otília et Paulo Arantes sur Habermas et l'architecture, la légende laconique « changement de paradigme » accompagne deux images montrant la démolition de quartiers entiers de style moderniste dans des villes françaises et américaines<sup>100</sup>. C'est ainsi que les paradigmes changent. La profanation souveraine ferait involontairement allusion à la profanation par le pouvoir souverain, et le bombardement indiscriminé du sens apparaît moins inoffensif à la lumière d'autres bombes plus ou moins intelligentes. Libéré des complications maladroites de l'idiosyncrasie rétrograde allemande, il appartient désormais au désenchantement français de jeter « la lumière blanche de l'ultramoderne »<sup>101</sup> sur l'*idéologie objective* de la réalité à venir. Chez Arantes, le point de toute la rétrospective sur le processus de formation, au sens d'Antonio Candido, semble être quelque chose comme ceci: négation déterminée, oui, mais seulement dans la culture, et non dans la sphère politico-matérielle; à l'abri, donc, de toute tentation apologétique, bien que « sans illusions [...] quant au pouvoir résolutif de la simple *Aufklärung* »<sup>102</sup> (les « armes de la critique » de Marx). Dans l'idéologie française, c'est le contraire qui se produit: négation indéterminée des concepts, confirmation de la totalité négative existante. Dans l'interrègne entre les deux ruptures de 1968 et 1989, le jargon atteint son apogée et se consomme peu après, ayant en quelque sorte rempli sa fonction locale; mais seulement pour exploser ensuite, contrairement à 1848, dans le monde du présent universel où « les idées sont désormais déplacées *partout* »<sup>103</sup>, sanctionnant, sans horizon ni

<sup>99</sup> Cf. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell, 1989; F. Jameson, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif* (1991), trad. F. Nevoltry, Paris: Beaux-arts de Paris, 2007. Pour un bilan récent sur Foucault et le néolibéralisme, cf. S. Audier, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Lormont: Le Bord de l'eau, 2015.

<sup>100</sup> O. Fiori Arantes, P. Arantes, *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*, cit., p. 77.

<sup>101</sup> R. Schwarz, « Cultura e política, 1964-1969 », cit., p. 87. L'expression est citée dans P. Arantes, *Sentimento da dialética*, cit., p. 32.

<sup>102</sup> P. Arantes, « Providências de um crítico literário », cit., p. 60. M. Menegat (op. cit., p. 19 et suivantes) semble suggérer quelque chose dans le même sens.

<sup>103</sup> De Caux, Catalani, op. cit., p. 194 n. Souligné dans l'original.

échéance, le nouvel état de déconstruction permanente. Il semble que précisément la domination « sans phrase » continue, plus que jamais, à avoir besoin de phrases.

## 7.

L'histoire idéologique des Années Žižek n'a pas encore été écrite, et il n'y a pas lieu ici de tenter même une schématisation. Arantes, comme on l'a dit au début, a choisi une voie partiellement différente. Dans ses écrits les plus récents, les trois protagonistes de la chorégraphie philosophique d'antan reviennent sporadiquement et dans d'autres configurations: comme une réaction consternée à l'effondrement du rêve pragmatique-démocratique de solidarité face à la désintégration de la communauté nationale américaine<sup>104</sup>; comme un outil conceptuel valable pour réfléchir, sur la base des analyses françaises du biopouvoir (et de ses dérivés italiens), à la politique de gestion de la vie dans l'état d'urgence et à ses sorties possibles<sup>105</sup>; et – ce qui est plus troublant – comme une transfiguration abrupte du tiède réformisme néo-rationaliste allemand en consécration de la nouvelle « guerre cosmopolite »<sup>106</sup>. En effet, l'idée même de s'attarder un peu plus sur les régions sidérales de la phrase éclairée pourrait sembler intempestive, voire compensatoire, face aux monstruosité – sur le plan idéal et matériel – qui se sont produites entre-temps. En tout cas: si ce qui précède a un sens, « critique de l'idéologie » semble signifier, encore et d'abord, la critique de l'idéologie *de gauche*.

La normalisation post-1989 a été, en effet, l'âge d'or des « critical theories ». Ce qui, d'une part, ne fait que prolonger certaines des tendances diagnostiquées par Arantes dans la phase antérieure: acclimatation planétaire de l'idéologie française dans sa version américanisée; culturalisme; académisation; véritable explosion, cette fois, des « petits paradigmes concurrents dans le *campus* global »<sup>107</sup>, chacun ayant sa propre page Wikipédia, à laquelle se résume, de manière toujours plus complète, le contenu même de la théorie respective<sup>108</sup>. D'autre part, la quantité se transforme en qualité, et on a l'impression que la gigantomachie est vraiment terminée, ne restant que, dans de nombreux cas, la routinisation sans restes d'une déconstruction pacifiée et abaissée. Justement:

<sup>104</sup> Cf. P. Arantes, « A fratura brasileira do mundo », cit., p. 33.

<sup>105</sup> Cf. P. Arantes, *O novo tempo do mundo*, cit., notamment p. 101-278, 353-460.

<sup>106</sup> Cf. P. Arantes, *Extinção*, São Paulo: Boitempo, p. 31 et suivantes.

<sup>107</sup> P. Arantes, « Filosofia francesa e tradição literária », cit., p. 119.

<sup>108</sup> Je dois cette idée et plusieurs de celles qui suivent, ainsi que d'autres tout au long de cet essai et, plus généralement, la perspective qui l'anime, à des conversations avec Manfred Posani autour de l'hypothèse de « temps morts » (l'expression est à lui) qui caractériseraient le passé idéologique récent. Selon cette conjecture, tant le double nivellement général, journalistique et universitaire, que le phénomène particulier du refoulement de la dialectique nous rapprocheraient, depuis la fin des années 1980, du paysage intellectuel européen d'*après* 1848.

moins que rien<sup>109</sup>. Si Adorno comparait les théories déductives à des systèmes de crédit, dans lesquels chaque partie doit à l'autre et le compte n'est jamais clos, l'économie financiarisée des années 1990 comprend également une sorte de *debt-driven philosophy*, dont les concepts et les modèles rivaux se réfèrent les uns aux autres de manière largement indépendante de toute référence finale à une valeur d'usage. Sans aucune production nouvelle à accomplir, il ne reste que l'« argent sans valeur » de ces dérivés idéologiques dans le cercle fermé – et conventionnel – d'innombrables variations sur un thème, comme le montre, par exemple, la rétraction de la théorie critique francfortienne de nouvelle génération en une « théorie de la critique » anhistorique<sup>110</sup> – une hypertrophie méthodologique que l'intellectuel périphérique associera facilement à la paralysie familiale où « rien ne mène à rien »<sup>111</sup>. En bref, un « véritable système international qui semble régner partout et qui pourtant est mort »<sup>112</sup>. D'où l'autre effet remarquable, sur ce même plan d'abstraction de la réalité historique: celui d'une confluence progressive d'horizons, notamment entre les deux pôles classiques du « pendule » franco-allemand. Dans la danse immobile des *papers* et des congrès internationaux, l'antagonisme cède la place à la convergence, et les deux parties se rapprochent graduellement jusqu'à se confondre presque en un étrange corps protéiforme, en métamorphose permanente, où intersubjectivité et biopolitique, pulsion de mort et communication, dissémination et reconstruction normative passent constamment l'une dans l'autre, et l'on ne saurait plus qui est qui. Le mouvement est symétrique: à l'indéniable institutionnalisation des Français correspond, avec une force au moins analogue, l'ouverture des Allemands à la différence, car après tout l'accent reste français, bien qu'atténué, et la *Critical theory* unifiée ne fait que répéter à l'infini la même chose que l'idéologie dit depuis des décennies – à savoir, l'importance du Nouveau. D'ailleurs – et c'est le troisième aspect – cette histoire pourrait aussi être racontée comme une série de *formations de compromis* au sens strict, le poids de l'effondrement historique général forçant l'accès à la façade sous la forme de la négativité redécouverte (surtout après 2001), mais avec des limites insurmontables et étroitement surveillées par la censure. Ainsi, sur le plan philosophique, l'un des événements les plus caractéristiques de cette phase est l'apparition simultanée, sur les *trois* versants (néo-francfortien, post-français, nord-américain), du même Hegel faux et ressuscité, *linguistique et post-systématique*<sup>113</sup>. Le capitalisme lui-même revient sur la scène, mais comme une « forme de vie », exhumant une fois de plus la thèse défendue périodiquement comme un aperçu

<sup>109</sup> Comme l'a suggéré Paulo Arantes lui-même.

<sup>110</sup> Cf. L. P. de Caux. *A imanência da crítica*, cit., passim.

<sup>111</sup> P. Arantes, *Sentimento da dialética*, cit., p. 33.

<sup>112</sup> P. Arantes, « Ideologia francesa, opinião brasileira », cit., p. 80.

<sup>113</sup> Sur la perte de force critique liée au processus, historiquement irréversible d'ailleurs, de la dispersion de l'élément systématique, cf. P. Arantes, « Nota sobre a Crítica da Filosofia da História », dans: Id., *Ressentimento da dialética*, cit., p. 371-386.



éblouissant depuis cent cinquante ans, à savoir la centralité de la superstructure – alors que l'un des pères fondateurs auxquels on fait appel avait insisté sur le fait que, bien que le capital pénètre au cœur de la subjectivité, le sel de la théorie critique consiste précisément à reconnaître que le capitalisme et ses dérivés (comme le fascisme) ne sont *pas* des phénomènes essentiellement subjectifs<sup>114</sup>. Sans parler de l'omniprésente « reconnaissance », dont le contenu idéologique se révèle, plus encore que dans son propre concept, dans la contrepartie qu'on lui attribue au préalable, déjà taillée pour s'y intégrer avec plus ou moins de succès – « luttes *redistributives* », c'est-à-dire: à bonne distance de la sphère de la production. Et ainsi de suite.

En bref: une *nouvelle phase*, qui reste à identifier. « Idéologie mondiale »? Certes, toute qualification nationale – y compris celle des États-Unis – aurait aujourd'hui un ton légèrement anachronique (d'où la référence au « musée » dans le sous-titre du livre d'Arantes). D'autre part, une telle formule ne serait pas à l'abri de malentendus en tant que concept polémique, et devrait être maniée avec une certaine prudence, face au barrage « antimondialiste » apparaissant à plusieurs reprises sur la scène politico-idéologique internationale. Mais c'est justement là que réside la nouveauté: la *Critical theory* n'est plus seule. Depuis quelque temps, le monopole de son *trust* récemment constitué sur le marché critique mondial est attaqué sur son flanc (gauche? droit?) par une série de voix dissidentes, pour l'instant marginales, qui, tout en entretenant des relations pas toujours transparentes avec la nouvelle obscurité politique, font appel à un élan au moins partiellement émancipatoire, en déclarant redonner la parole aux « déplorables » d'une « classe moyenne occidentale » prolétarisée (*debout, les damnés de la France!*), au nom de laquelle ils vont jusqu'à « réclamer l'État » comme le lieu le plus propice à la vie démocratique et à la lutte des classes elle-même<sup>115</sup>. Nous serions donc, à nouveau, à la fin d'un cycle. Un effort de périodisation de la phase la plus récente permettrait peut-être d'en distinguer également un premier chapitre, encore préliminaire, et le chapitre central de la fusion monopoliste proprement dite, avec le 11 septembre et, parallèlement, le manifeste européiste commun de Habermas et Derrida comme tournant plausible<sup>116</sup>. Quant au point terminal, il ne manque pas d'impressionner – disons-le avec l'incertitude des contemporains – un épisode dont la signification pourrait aller bien au-delà de la conjoncture: à savoir, la chute soudaine des actions d'un maître cosmopolite comme Agamben dans toutes les bourses du monde, pendant le premier acte de la nouvelle phase pandémique du capitalisme global, pour le crime de convergence objective avec le négationnisme des infâmes

<sup>114</sup> Cf. Th. W. Adorno, *Société: intégration, désintégration*, trad. P. Arnoux et al., Paris: Payot, 2011.

<sup>115</sup> Cf. C. Guilluy, *No society. La fin de la classe moyenne occidentale*, Paris: Flammarion, 2018; Th. Fazi, W. Mitchell, *Reclaiming the State. A Progressive Vision of Sovereignty for a Post-Neoliberal World*, London: Pluto Press, 2017.

<sup>116</sup> J. Habermas, J. Derrida, « February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe », *Constellations*, vol. 10, n. 3, 2003, p. 291-297.

*rossobruni*<sup>117</sup>. C'est pourquoi il serait bon d'anticiper, et de commencer à chercher dès maintenant, dans la nouvelle polarisation qui se prépare, les métamorphoses et les renversements cachés derrière le « pendule », peut-être aussi responsables du court-circuit mentionné: dans l'élégie des communautés blanches malheureuses, l'individualisme propriétaire; dans la négation abstraite du pouvoir souverain, l'étatisme négatif qui absolutise la transcendance politique en la prenant comme une origine perdue à la fin des temps, en dehors de ses présupposés (naturels et sociaux) – en dehors, donc, des conflits dans la sphère productive et, plus en bas et plus crucialement encore, de l'objectivité sociale du capital.

De « nouvelles mauvaises choses » se profilent à l'horizon, et la direction de la transition est incertaine. La destruction transfigurée en idéologie était, jusqu'à présent, une déconstruction *éclairée*, sous les espèces de la gestion rationnelle du cataclysme; elle entre en crise, avec son envers discursif, lorsqu'elle révèle la vérité de son mouvement dans le cynisme fanatique du cataclysme proclamé, qui ne relève exactement de l'idéologie ni de son contraire. L'État peut se transformer désormais en un agent ouvertement révolutionnaire, mais d'une révolution conservatrice sans modernisation, le « pays de l'avenir » redevenant une image de l'avenir du monde, cette fois démoniaque<sup>118</sup>. Comme en 1990, notre regard ne peut être que rétrospectif, tourné vers les ruines du processus qui nous a conduits jusqu'ici, et qui pourrait être proche à sa fin. L'itinéraire d'Arantes comme peu d'autres favorise cette anamnèse: l'identification du grand vide loquace dont les reflets induits nous voilent encore, à tous, la vision du nouveau temps, contribuant peut-être à les désactiver – le voyage, certes inachevé, dans le caractère et le destin de la névrose brésilienne du monde.

---

<sup>117</sup> A savoir, dans le débat italien, l'extrême droite revêtue d'un jargon marxiste, à la manière de la « Nouvelle droite » d'Alain de Benoist (ou, dans un sens plus large, tout étatisme de « gauche » corporatiste et anti-immigration).

<sup>118</sup> Cf. F. Catalani, « La décision fasciste et le mythe de la régression. Le Brésil à la lumière du monde et vice-versa », *Jaggernaut*, n. 2, Paris: Crise et critique, 2020, p. 215-232. Sur l'hypothèse d'une ré-étatisation capitaliste globale, post-néo-libérale et protectionniste, comme réponse à la transition en cours à partir des années 2010, cf. P. Gerbaudo, *The Great Recoil. Politics after Populism and Pandemic*, London-New York: Verso, 2021.

Passages de Paris, nº 21 (2021.1)

## ENTREVISTA: PAULO ARANTES

### O OUTRO SENTIDO.

#### UMA TEORIA CRÍTICA NA PERIFERIA DO CAPITALISMO

A entrevista que segue logo abaixo com o professor aposentado do departamento de filosofia da USP Paulo Arantes foi realizada em janeiro de 2018 – isto é, antes da ascensão bolsonarista – como um pedido da revista francesa de teoria crítica *Variations*, onde foi publicada em 2019 com o título: “L'autre sens. Une Théorie critique à la périphérie du capitalisme”<sup>1</sup>; título que retomamos aqui na tradução brasileira. Nossa intenção original com essa entrevista era a de introduzir e apresentar alguns aspectos da teoria crítica elaborada por Paulo Arantes para os leitores francófonos. De maneira um pouco ingênua, o entrevistador achava que o material estivesse contido nos escritos e demais entrevistas feitas com o filósofo e que a sua publicação imediata em português fosse apenas redundante, ainda mais conhecendo a economia do entrevistado em matéria de publicação. Ledo engano, pois qual não foi a surpresa de vê-la sendo referida no posfácio escrito por Giovani Zanotti para o livro *Formação e Desconstrução. Uma visita ao museu da ideologia francesa*<sup>2</sup> e pelo próprio Paulo Arantes na live conduzida por Silvio Rosa e Silvia Viana por ocasião do lançamento do volume que lhe foi dedicado na revista *Cult* #272<sup>3</sup>. Este volume sobre a teoria crítica feita no Brasil se apresentou como uma boa oportunidade para a sua publicação.

No prefácio que escreveu para *O Novo Tempo do Mundo*, Marildo Menegat nota que muitas vezes os entrevistadores se vêem atônitos diante das respostas e reviravoltas feitas por Paulo Arantes num verdadeiro “*décalage* a que o entrevistado submete o entrevistador”<sup>4</sup>. A entrevista se reduziu a apenas duas questões. Na resposta à primeira questão, além de revisitar a experiência na França da época na qual escrevia sua tese de doutorado que daria origem ao livro *Hegel: A Ordem do Tempo*, Arantes apresenta uma elaboração daquilo que havia chamado ainda nos anos 1990 de ideologia francesa. Um

---

<sup>1</sup> Cf: <https://journals.openedition.org/variations/1115>

<sup>2</sup> Texto traduzido neste volume.

<sup>3</sup> Cf: « Lançamento *Cult* #272 | Paulo Arantes: a teoria crítica em movimento »

<https://www.youtube.com/watch?v=ibRwunn1aFw>

<sup>4</sup>Menegat, Marildo, “Prefácio. Um intelectual diante da barbárie”, *O Novo tempo do mundo*, São Paulo, Boitempo, 2014, p. 22

momento fundamental no seu percurso de produção teórica que só seria reunido em livro depois dessa entrevista. Isto é, embora anteceda à publicação do livro *Formação e Desconstrução*, a exposição da ideologia francesa nessa entrevista lhe é *posterior*. Ela se encontra no meio do caminho entre os ensaios deste livro publicado em 2021 e as diversas lives que ocorreram por ocasião do seu lançamento. A segunda questão trata da maneira com que Paulo Arantes e Roberto Schwarz interpretaram a Teoria Crítica frankfurtiana original, especialmente das dissonâncias do tempo do mundo identificado por Adorno, Horkheimer e Marcuse com o tempo brasileiro do pós-guerra. Vale notar que, na contramão das pesquisas filológicas e arquivistas predominantes na nossa época, mais do que a letra foi o espírito deste grupo de autores alemães o mais determinante para a elaboração teórica dos autores brasileiros. A entrevista se conclui com uma elaboração em torno da ameaça da Bomba Atômica. Embora um dos personagens-chaves da época, Trump, não esteja mais tão presente, a Bomba se tornou ainda mais atual com a escalada da Guerra da Ucrânia. O relógio do tempo do mundo gira em velocidade máxima e toda demanda teórica e política se encontra subsumida à urgência da época. Infelizmente o desenrolar dos acontecimentos tem confirmado os prognósticos de Paulo Arantes. A realidade se encontra cada dia mais próxima das suas elaborações teóricas mais radicais, é o caso do perigo iminente e aniquilador de uma guerra total nuclear que extinguiria a vida no planeta. Aqui entramos nos, diz Arantes.

**Frederico Lyra – O senhor chegou em Paris no imediato pós-1968 para fazer uma tese de doutorado sobre Hegel sob a orientação do professor Jean-Toussaint Desanti. Poderíamos iniciar então por este acontecimento que completa 50 anos neste ano de 2018: Maio de 68. Além disso, poderíamos dizer que houve uma interessante convergência pois além deste acontecimento político da maior importância, o seu orientador era um Resistente e este foi também o período onde o estruturalismo era hegemônico no pensamento francês e aquilo que viria a ser conhecido como o pós-estruturalismo estava se afirmando como a nova onda internacional. Como o senhor revisitaria hoje em dia ter vivido *in loco* os desdobramentos imediatos deste momento singular político e teórico?**

Paulo Arantes - Pensando bem, de fato um memorável entrecruzamento. Como o revisitaria 50 anos depois? Por certo com alguma emoção, afinal não foi uma

experiência qualquer, mas sobretudo com o sentimento de estar visitando um museu pessoal improvisado por um curador que na época pouco ou nada sabia das coisas que mais tarde se veria na contingência de recolher, e numa ordem certamente ditada pelas armadilhas do anacronismo.

Para ser exato, cheguei em Paris em outubro de 1969, sem muita noção das coisas, como disse, salvo as arquiassabidas generalidades sobre os acontecimentos de Maio. Não sabia que estava desembarcando numa conjuntura que logo seria conhecida como o “imediate pós-Maio” e cujo sentido era objeto de disputa por uma miríade de grupúsculos, uma sopa de letrinhas na qual não era fácil se reconhecer, a começar pelo inusitado da nebulosa maoista. No ar algo como o sentimento de um recomeço, atestado pela persistência da retórica insurrecional, alimentada de resto pela campanha repressiva do Ministro do Interior.

Para um brasileiro recém chegado, aquela sensação de reprise a caminho não deixava de fazer sentido, de certa forma respirava-se àquela altura um mesmo ar de família no centro e na periferia. Veja se a analogia não procede. Naquele mesmo mês de outubro de 1969, já instalado em Paris e bem longe da Ditadura, o crítico literário brasileiro Roberto Schwarz principiava a por no papel um primeiro balanço do movimento político-cultural que no Brasil respondera ao Golpe de 1964 com uma floração intelectual oposicionista jamais vista, além de paradoxal, pois o regime era opressivo e tendia para o terror que logo chegaria com toda a força a partir do AI-5. E com ele chegara a hora da conversão intelectual à militância insurrecional, cujo ethos guerreiro e voluntarista que irradiava de Havana também se nutria, e justificava, pela crença de que a sociedade que fora contida pela força continuava igual e agitével como nunca, no ponto de ebulição que a surpreendera o contravapor da Guerra Fria. Uma panela de pressão da qual bastava tirar a tampa. Sabemos que, ao contrário da Itália, onde aliás, naquele mesmo outono quente, a estratégia de tensão ensaiava seus primeiros passos, na França, a fronteira da luta armada não chegou jamais a ser cruzada. Mesmo assim, ou por isso mesmo, naqueles últimos meses de 69, o fantasma de Maio era convocado à esquerda e à direita para anunciar, ou meter medo, algo como uma guerra civil a caminho, fermentando no mesmo caldeirão que já transbordara em 68. Nisso lembrava muito nossos preparativos de revolução na América Latina, as grandes expectativas que se armaram no nosso “sessenta e oito” muito peculiar de desafio à uma Ditadura ainda envergonhada, como se diria mais tarde.

Pois a conjuntura francesa que me tocou observar *in loco*, na condição bem acanhada de doutorando em tempo integral, de 1969 a 1973, conheceu assim uma escalada similar, por exemplo, na hegemonia ideológica dos grupos de extrema esquerda empenhados em converter o ensaio geral de Maio num cartaz permanente. Quando falo de hegemonia, penso em Sartre e Foucault na rua vendendo a *Cause du Peuple*. E na data limite de 1973, porquê justamente na semana de junho daquele ano em que defendi minha tese o Ministro Marcelin dissolveu a Liga Comunista. No mês seguinte estava de volta ao Brasil sem saber ao certo o que afinal tinha vivido.

Vivido aliás é maneira de dizer. Quando muito acompanhei à distância, por imprensa e revistas interpostas. Por incrível que pareça, só pus os pé em Nanterre, marco zero de todo o terremoto vindouro, duas vezes, para me matricular e, anos depois, para a defesa de tese. Nos primeiros tempos só me afastava da mesa de trabalho para algumas consultas na BN. Depois, nem isso mais. Tampouco visitei o parque temático em que Vincennes estava se convertendo. O espetáculo do pensamento 68 resumira-se a algumas aulas de Foucault no Collège de France, e foi tudo. Circulei muito pouco ou quase nada fora da roda de amigos brasileiros mais ou menos nas mesmas condições de temperatura e pressão acadêmicas. À volta porém o tempo fervia. À primeira vista deveria dar a impressão de alheamento, beirando a alienação. Olhando bem, nem mais nem menos do que se estivesse escrevendo minha tese em São Paulo, noventa e nove fora, a cultura da cidade. É que, a rigor, sentia-me inteiramente em casa, pois o Hegel que estava aplicadamente lendo, anotando e explicando, era sem tirar nem por, um personagem francês. A começar pelo gênero historiográfico em questão, a leitura estrutural rente ao texto, segundo os preceitos da mais tradicional escola francesa, atualizados por Gueroult e Goldshmidt. A intenção materialista não alterava grande coisa, e, sendo o marxismo professado na casa do tipo “ocidental”, antes dobrava a aposta na percepção de que o essencial de uma filosofia residia numa certa estrutura, na forma da qual então um certo conteúdo de experiência se sedimentara. E mais, um Hegel em cuja leitura éramos indefectivelmente iniciados pelo comentário de Jean Hyppolite à *Fenomenologia do Espírito*, que por sua vez ainda repercutia os efeitos colaterais da semente plantada no curso inaugural de Kojève nos anos 30 do século passado. Não cabe agora repertoriá-los, basta lembrar que as digitais daquele Hegel memorável, e a bem dizer inventado de *toutes pièces*, podem ser reconhecidas na dialética do reconhecimento do *Ser e o Nada*, ou nas elucubrações de Lacan sobre o

*stade du miroir*. O “meu” Hegel tomava outro rumo, mas o seu quadro de referências, a favor ou contra, era de ponta a ponta francês. Sem falar na esquisitice de estudar Hegel na França. Em boa lógica, para continuar em casa mesmo fora de casa, simples assim.

Ou por outra, não tão simples, pois seria preciso reconstituir a peculiar engenharia cultural que permitiu a construção de um Departamento francês de Filosofia numa remota periferia de ultramar: e mais, que tal transplante não só tenha vingado e tomado um rumo digamos “progressista” e bem na direção de uma importante tradição crítica brasileira, batizada por alguns “modesto radicalismo de classe média”, aliás nada modesto, tendo em vista o sombrio conservadorismo local que afinal desabou sobre o país com força destrutiva total em 1964. Uma transferência de técnicas intelectuais e não enculcação de doutrinas, de resto relativizadas em seu valor de face pelo emprego bem calibrado daquelas mesmas “tecnologias” de estudo e interpretação. Fomos assim nos vendo como profissionais, a ponto de considerarmos, por exemplo, o existencialismo ambiente, então em voga, coisa de amador. Tudo bem pesado, um caso de alienação produtiva, uma combinação mais do que improvável de colonização mental e esclarecimento. Assim, quando no início dos anos 60, o estruturalismo desembarcou com toda a força, foi recebido sobriamente como um velho amigo da casa, no qual se reconhecia uma espécie de revanche da filosofia universitária francesa dos tempos de Brunschvig e consortes contra a onda fenomenológica do imediato pós-guerra e todo seu cortejo de maiúsculas – Consciência, Existência etc. marchando *vers le concret*. Uma adesão ao estruturalismo seria assim redundante, quase um disparate, além de economizar as extravagâncias inerentes a essas reviravoltas espetaculares. Lia-se o manifesto anti-Sartre do último capítulo da *Pensée Sauvage* pelo filtro da lembrança de Lévi-Strauss ensinado em São Paulo no fim dos anos 30. Daí também o enquadramento de Althusser: fomos contra, menos por não embarcar no falso dilema marxismo/estruturalismo do que por considerá-lo um tremendo mal entendido, alimentado pela boa e velha epistemologia francesa do Conceito, girando em torno da distinção tão kantianamente universitária entre objeto real e objeto do conhecimento.

As coisas estavam nesse pé quando Maio chegou. No Brasil também, só que confinado ao mundo cultural-estudantil já mobilizado contra a Ditadura. Observando à distância a cena filosófica francesa, nela víamos antes de tudo desenrolar-se um drama de família. Num primeiro ato a revanche de Sartre, no seguinte um Foucault repaginado, adiante nova reviravolta e Lacan declarava que as estruturas haviam sim *descendues dans la*

*rue*, mas nem por isso a descendência maoista de Althusser deixava de se insurgir contra a lição do mestre, etc. Mas de peripécia em sobressalto o panorama que começava a se descortinar no rescaldo de Maio quando cheguei a Paris era a de uma paradoxal revoada de novos mandarins ideólogos da contestação, o retorno do estruturalismo com a roupa nova do gauchismo, uma nova hegemonia enfim em torno do conceito-rei de Discurso, transgressivo de preferência. Numa palavra, que evidentemente não posso agora trocar em miúdos, tomava corpo algo como uma alternativa imaginária de subversão global que poucos anos depois Castoriadis batizaria de Ideologia Francesa, e seria exportada para o EEUU sob a denominação de *French Theory*.

No meio desse redemoinho, o que esperar de um simples estudioso brasileiro das aventuras francesas da dialética hegeliana? Diante da enormidade da tarefa – reagir ao seu tempo por meio de um doutorado, um gênero por definição inepto –, só lhe restava cumprir o que de fato lhe prescrevia sua certidão de nascença: sob a superfície de um argumento materialista clássico – a centralidade do trabalho na redefinição hegeliana do tempo – um subtexto onde não seria muito difícil reconhecer um acerto de contas com a última reviravolta do pensamento meia oito em torno daquele espantelho que todo mundo adorava desancar. Refiro-me ao livro em que Gérard Lebrun mostrava justamente que a famigerada dialética nada mais era do que uma *façon de parler*, um “discurso”, porém tremendamente eficiente em sua função demolidora, uma impressionante astúcia diversionista, aliás de ambos, o filósofo e seu intérprete.\* Lançado em 1972, *La patience du concept* foi infelizmente ofuscado pela publicação momentosa do Manifesto do imediato pós-68, o *Anti-Édipo*. Eram os *désirants* que entravam em cena convertendo a ruptura que não ocorreu em celebração pop. Mas aí eu já estava na reta final e deixei para a volta a tentativa de identificação daquele novo jargão da autenticidade *soixante-huitarde*, sobre o qual só muito mais tarde escrevi um estudo, *Tentativa de identificação da Ideologia Francesa*, ao qual você se refere, para ser exato, em 1990, sendo aliás inteiramente outra a conjuntura mundial. A luta pela hegemonia nos aparatos culturais se transferira para os campi americanos, nos quais florescia um cartel entrelaçando basicamente três consórcios: a *French Theory*, o ameno cosmopolitismo ético da Teoria da Ação Comunicativa e os mutantes norte-

---

\*\*\* Ironia suplementar: durante boa parte dos anos 60 e de volta nos anos 80 para uma outra temporada no Departamento, cuja formação ajudou a completar, Gerard Lebrun foi nosso último *maître à penser*. Por pouco não fui seu aluno, embora tenha assistido parte de alguns cursos memoráveis.



americanos da virada cultural pós-analítica, em comum a gravitação de conjunto em torno do onipresente paradigma da linguagem, que desbancara o anterior, dito da Produção ou Trabalho, e sua parceira de antigos combates, a Consciência. Ainda estilhaços da explosão de Maio, que ninguém sabia mas havia sido induzida pela reestruturação produtiva que estava virando o capitalismo pelo avesso através do trabalho com a mercadoria informação.

Você mencionou a condição de veterano da Resistência de meu orientador Desanti, muito discreto a respeito. Tinha alguma notícia da lenda, mas só vim a conhecê-la por extenso quando Dominique Desanti, muitos anos depois, publicou suas memórias, *Ce que le siècle m'a dit*. E sugeriu que tal circunstância é parte da cena que você me pediu para evocar. Sei que os historiadores da Ocupação, mas principalmente os historiadores da memória daquele trauma constitutivo da França contemporânea, passaram a enxergar em 68 um *tournant* na visão da Ocupação. Devia estar no ar do tempo uma tal reviravolta, e não sei se os maoistas da Gauche Prolétarienne farejaram algo a respeito, mas o fato é que ao se apresentarem também como os protagonistas de uma Nova Resistência, é bem possível que no fundo falso daquele completo disparate já corresse o novo rio da memória e suas políticas de restauração e verdade, tanto é assim que sem nenhum aviso prévio, em abril de 71, estreou o filme divisor-de-águas de Marcel Ophuls, *Le chagrin et la pitié: chronique d'une ville française sous l'Occupation*, no caso Clermont Ferrand. Foi o choque que se sabe. Só 10 anos depois o filme chegou à televisão. Não sei como consegui entrar numa das primeiras sessões numa sala do Quartier Latin, o Saint-Séverin. Dois anos depois, outro escândalo, *La France de Vichy*, de Robert Paxton, cuja controvérsia acompanhei pela imprensa, mas o livro só vim a ler muito depois. Para ser historicamente honesto, quando se começou a abrir no Brasil a caixa de Pandora dos crimes da Ditadura, mas sobretudo as misérias da “colaboração” local, e, aos poucos, emergia a percepção horrorizada do consenso a favor predominante nos anos de chumbo. Nesse momento, foi de novo decisivo o papel da historiografia francesa do Presente. Justamente aquele tempo que se abre para os contemporâneos com a “última catástrofe”, na fórmula de Henry Rousso – para nós sem dúvida o desastre de 1964, com a diferença de que o Ocupante sempre esteve entre nós. Desde então, e cada vez mais, a história com maiúscula passou a ser vivida como uma coleção de desgraças a serem reparadas e prevenidas. Já que o futuro, à sua imagem e semelhança, não

poderia anunciar nada senão ameaças de repetição. Podemos considerar se essa nova relação entre a política e o tempo não teria surgido da ressaca do imediato pós-68.

**F. L.) O senhor, junto com o crítico literário Roberto Schwarz, foi um dos primeiros leitores brasileiros da chamada Escola de Frankfurt. No entanto, uma certa leitura corrente vê esta escola como sendo demasiadamente eurocêntrica e elitista. Como foi descobrir e de certa forma introduzir esta escola de pensamento em um país de terceiro mundo como o Brasil? No que ela pode ou não ser interessante para a leitura deste objeto que é o Brasil e daquilo que política e culturalmente prolifera neste país? Além disso, em quês autores como Theodor W. Adorno, Hebert Marcuse ou Walter Benjamin continuam ou não nossos contemporâneos? Por exemplo, o que seria pensar o Brasil através do conceito de indústria cultural?**

P.A. – Conheci o crítico literário Roberto Schwarz em 1965. Foi de fato o primeiro leitor brasileiro de Adorno e Benjamin que conheci. Deste segundo nunca ouvira falar e quanto ao Adorno, sabia que existia, sem ter é claro a menor noção do que se tratava, ao vê-lo citado na cena do hospital, logo no início de *A Noite* de Antonioni. Naquela cena da vida arruinada em plena decolagem da modernização italiana, tal menção não era nada acessória, e mostra como estava avançado o debate italiano acerca do escândalo da vida que continua depois de morta. Roberto não era ainda um leitor sistemático da escola de Frankfurt. Aliás pouco se sabia então acerca da real dimensão daquela variante de Marxismo Ocidental, salvo na Itália, como lembrei, e, mesmo na Alemanha, sua redescoberta dava ainda os primeiros passos. Suas preferências eram por assim dizer avulsas. Era um entusiasta do materialismo herético do ensaio sobre a Nova Música e desconfio que àquela altura a *Minima Moralia* já era lida como um manual de *savoir vivre* intelectual, sem falar obviamente nas *Notas de Literatura* que estavam começando a sair. Naquele mesmo ano em que os frankfurtianos me foram apresentados sem que eu soubesse muito o que fazer com eles, Roberto publicara um artigo surpreendente sobre o *8 ½* de Fellini, inteiramente destoante mesmo da boa crítica cinematográfica praticada na época, um artigo em que já era visível, embora discreta, a impregnação inteligente pelo Benjamin da *Reprodução técnica da obra de arte*. Via-se que era algo mais que boa

crítica de cinema, como logo se perceberia que sua crítica já não era mais apenas literária.

Não se trata de mero transplante, longe disso. De início, embora poderosa, era apenas uma referência a mais, um outro modelo de pensamento no âmbito teórico da esquerda. Que de resto não caia em terreno virgem, muito pelo contrário, já bem trabalhado pela cultura organizada na forma de estudos sociais e literários, numa Faculdade razoavelmente esclarecida. E também pela passagem por um mítico grupo de estudos do *Capital*, totalmente discrepante das convenções em vigor nas tendências marxistas clássicas, e no modo pelo qual interpretavam a peculiar condição periférica do Brasil, a marcha ascendente das etapas da evolução econômica e suas respectivas tarefas históricas, como a incontornável revolução democrático-burguesa, na antessala do socialismo etc. O encaixe todavia estava bem longe de ser pacífico. Nosso precursor e cicerone havia lido e bem lido *História e Consciência de classe*, considerada a certidão de nascimento do Marxismo Ocidental, e como continuava fiel ao Lukács ulterior, apesar de todos os pesares, arranjou então um casamento de conveniência entre Lukács e Adorno: o primeiro para as grandes questões do Realismo, o segundo, para as grandes aporias da Vanguarda, para as quais o Lukács da normalização soviética era cego. Acresce que para seu professor e mestre, de quem neste meio tempo tornara-se assistente, para Antonio Candido, cujo nome àquela época já era todo um programa de renovação dos estudos literários – um programa de sondagem em profundidade da experiência brasileira através das formas de sua representação literária, nada mais nada menos do que um Auerbach revisado para acolher as revelações de primeira, propiciadas por uma matéria de segunda – Adorno e Cia. sempre foram um livro fechado, raramente aberto e quase sempre com estranheza. (Uma geração depois, aqueles frankfurtianos da primeira hora ainda seriam rejeitados como críticos a um tempo sentimentais e abstrusos de um capitalismo que ainda não teria dado sua última palavra na recuperação das sociedades periféricas. Obviamente o reino do Antonio Candido nunca foi deste mundo, onde se misturam apologia e não menos arrevesadas questões de método.)

Insisto no ponto, aparentemente lateral, porque estamos muito próximos do coração da matéria. Afinal você quer saber o quanto de reavaliação e estranhamento produzira entre nós aquela primeira versão da Teoria Crítica, nascida da urgência do entre-guerras europeu e aos poucos se dando conta de que a implosão da civilização liberal-burguesa,

não só produzira três formações monstruosas: o nazismo, o stalinismo, e o admirável mundo novo americano a caminho de uma outra explosão (nuclear desta vez). Mas também, o que era ainda mais estarrecedor, foram se dando conta que se tratava igualmente de formações no fundo aparentadas, pois paridas do mesmo ventre de um sistema demencial de transformação de trabalho em dinheiro como um fim em si mesmo. Uma revelação sem dúvida chocante. Pois todo o esforço de guerra, orientado para a derrota militar do nazismo por meio de uma aliança in extremis entre as sociedades de mercado do Atlântico Norte e o socialismo burocrático da União Soviética, fora alimentado pela crença sem dúvida muito verossímil de que se tratava de uma batalha de vida e morte entre os herdeiros do Esclarecimento e os representantes de um impensável retrocesso bárbaro. As Grandes Esperanças de 1945 no renascimento paradoxal de uma civilização que se autodestruíra brotavam justamente dessa transposição das frentes de guerra em uma luminosa vitória da coalizão iluminista entre liberais e comunistas sobre as forças exterministas das trevas. Voltando ao comentário da pergunta anterior: para se medir o grandioso feixe de expectativas que irradiavam do Ano Zero de 1945, basta lembrar, pensando novamente no exemplar drama francês, que todo o período da Resistência fora vivido como a antecâmara da revolução, que com a libertação do jugo nazista na Europa, “*les lendemains qui chantent*” anunciados por Gabriel Péri ao ser fuzilado, finalmente estavam ao alcance da mão, sendo então simplesmente inconcebível que depois de tamanho combate nas trevas a vida continuasse como antes. Mas foi o que aconteceu, em 1947 já não havia mais ilusões a respeito, a Colaboração não só compensara como no fundo vencera, e o “tesouro das Revoluções” (Hannah Arendt) fora novamente enterrado. Adorno e Horkheimer não esperaram a guerra terminar para perceber o tremendo ponto cego naquele triunfo da *Aufklärung*: que o processo do esclarecimento era a rigor uma processo de dominação (a começar pelo da Natureza), comum às três ideologias que disputavam o rumo da modernidade: liberalismo, socialismo e fascismo. Tampouco esperaram a Guerra Fria principiar (novamente dois fronts, um geopolítico e um ideológico) para mostrar que dos dois lados da famigerada cortina de ferro prosperavam sociedades similares e irmanadas na lógica da administração total.

Sem dúvida aquela visão era eurocêntrica, mas aqui também era o caso de um eurocentrismo de um tipo novo e contraintuitivo, pois se é fato que ignoravam e não levavam em conta a dinâmica específica da antiga franja colonial do sistema, depois

Terceiro Mundo (nem mesmo o Marcuse do ativismo anti-guerra do Vietnã), nunca se enganaram a respeito do consenso keynesiano que presidira a reconstrução europeia, a miragem dos “trinta anos gloriosos” de um capitalismo organizado e portanto livre de crises, uma espécie de máquina de crescimento autorregulada. Pois no Brasil de 45, o desenvolvimentismo que então madrugava espelhava-se justamente neste modelo europeu de capitalismo normalizado. E mesmo o horizonte cepalino de superação do subdesenvolvimento, por mais que se contrapusesse ao etapismo das políticas de modernização preconizadas pelo centro hegemônico de turno e comportasse assim alguma dose de negação e crítica, impedia até mesmo a compreensão de que o paradigma que norteava nossa busca de uma saída nacional pudesse estar envenenado. E foi assim até com o marxismo heterodoxo, aquele mesmo do Seminário Marx, que, segundo Robert Schwarz, teria gerado uma “intuição nova” do Brasil, sendo não obstante, quando muito, um marxismo industrializante, na fórmula com que fechou sua recapitulação do percurso intelectual que levava um dos membros daquele grupo à Presidência da República.

Nestas condições imperativas de manobrar o capitalismo a favor de uma construção nacional, como esperar que uma leitura mesmo esclarecida dos ensaios de crítica cultural de Adorno (para não falar nos diagnósticos de época) pudessem falar à imaginação intelectual e política de um Antonio Candido (para ficar no maior de todos), salvo no que concerne as afinidade significativas do método crítico, como bem mais tarde Roberto costumava assinalar? Por isso, o que mais impressiona quando relembro o entusiasmo do nosso crítico com o ensaísmo de Adorno é como aquele horizonte flagrantemente rebaixado podia conviver com as grandes expectativas da hora, cujo tempo era ascendente e apontava para uma ruptura digamos clássica, tão intensas, tais expectativas, que nem mesmo a pancada definitiva de 64 arrefeceu-lhes a fervura – bastava destampar a panela de pressão como lembrado há pouco.

Deixando a exceção Marcuse de lado, posso apenas mencionar de passagem o tremendo desencontro de 68 entre a Teoria Crítica e a explosão de Maio: enquanto a nova esquerda nas ruas e nas ocupações se reconhecia na Grande Recusa, curiosamente ressuscitada num círculo de mandarins, Adorno e Cia. não escondiam sua perplexidade diante de coquetéis Molotov arremessados por conta do modelo de pensamento cuja mola secreta provinha da constatação de que o vir-a-ser mundo da filosofia, na profecia dos clássicos que justamente conceberam o mundo como crise, não se cumprira e saíra

de cena. Antes de voltar ao Brasil, não posso deixar de lembrar – já que você me fez uma pergunta sobre a atualidade da Teoria Crítica original – que a teoria marcusiana da sociedade unidimensional dizia exatamente isto: que o capitalismo dito organizado pelo Estado era precisamente essa tal panela de pressão a explodir, pela desmedida da repressão em todas as esferas de vida, funcionalmente supérflua àquela altura de um descomunal desenvolvimento das forças produtivas que, no entanto, não se podia mais distinguir de seu avesso destrutivo: a simbiose entre afluência e Warfare. Não custa ver que nada disso poderia fazer sentido para uma esquerda nacional, no entanto perplexa com o desenvolvimento do subdesenvolvimento, como Gunder Franck andou dizendo por aqui. Mas não era assim a “margem” antagônica imaginada por um Marcuse descrente da capacidade disruptiva da crítica social imanente no coração do sistema?

Mas com isto já estou de volta ao trilho brasileiro, aliás duplo, beirando a duplicação da personalidade intelectual, no caso do crítico Roberto Schwarz, pelo menos naquela quadra mais agitada dos anos 60: Marxismo Ocidental de um lado – como interpretado certa vez, nada mais nada menos do que uma teoria crítica justamente de uma derrota histórica, a da Revolução, na hora mais alta da crise do século XX –, por outro, no mínimo *compagnon de route* de algo próximo de um socialismo nacional-popular, como nosso tempo exigia e todos nos deixávamos levar pela correnteza. Não perdi o foco: saber se afinal a Teoria Crítica foi decisiva ou não na renovação da percepção do país herdada da melhor tradição crítica brasileira. Outra singularidade nacional: esta tradição, cuja primeira cristalização remonta a uma meditação agoniada de mais de século acerca de nossa anomalia de nascença, a fusão de capitalismo e escravidão. Pois acho que tal fecundação mútua aconteceu, e pode ser reconhecida, no ciclo machadiano de Roberto Schwarz. Acho até, sem muito exagero, que nesse ciclo de ensaios hoje clássicos, quem procurar achará mais do que a semente de todo um programa de estudo e intervenção, não só para a crítica literária brasileira, mas para um eventual renascimento da referida tradição crítica, cuja origem radical Roberto redescobriu justamente no Machado de Assis da maturidade. Relembro que, ainda segundo Roberto, na prosa de ficção do segundo Machado, o narrador é sempre um tipo social cujo gosto refinado, pautado pela norma burguesa do auge liberal, convive, sem maiores *états d'âme*, com o substrato bárbaro local. O efeito satírico é duplo, e recíproca a desmoralização dos dois polos ideológicos em confronto, propiciada pelo surreal escravismo liberal que nos definia.

Pois então acho que Roberto Schwarz deu um passo adiante que não teria sido possível sem a impregnação refletida e produtiva da Teoria Crítica original, algo como um juízo sobre o tempo presente a partir da nota específica da matéria brasileira. Mas não só, até aí foi Antonio Candido. Aqui o passo a frente: esse tempo presente não é um recorte qualquer, mas uma época, a nossa, cuja data inaugural é uma Queda, um desastre sem volta, depois do qual, no entanto, a vida e sua reprodução social prosseguem, mas num modo danificado sem remissão. Como lembrei na resposta anterior, o historiador Henry Rousso escreveu um livro para mostrar que não só esse é o caso – todo Tempo Presente, mais precisamente, toda história dita contemporânea começa com uma catástrofe, a última – mas constatando, além do mais, que o fenômeno por excelência que escande o tempo histórico ocidental moderno, desde a Revolução Francesa, é sempre a saída de uma guerra, e guerra por assim dizer cataclísmica, de sorte que o interesse pelo passado próximo parece inelutavelmente ligado a um momento de violência paroxística. Tampouco uma violência qualquer. E nisso a periferia capitalista é um laboratório privilegiado, na condição de casa das máquinas da acumulação primitiva e da caça ao homem que lhe é correlata. Não é difícil atinar com a nossa última catástrofe, como tampouco é difícil entender porque, para os franceses, junho de 1940 pode ser o início do Presente, de resto confirmado pela brecha histórica que se fechou, paradoxalmente, na saída vitoriosa da guerra. Nossa última catástrofe foram os 20 anos de ditadura, como já disse. Pois foi a revelação de que, a partir do Golpe, a elite brasileira estava disposta para o que desse e viesse na escala do horror, e, a latino-americana, nos 30 anos de Terror Branco que se seguiram, e que forneceu ao nosso crítico a nova ótica pelo prisma da qual reconheceu enfim a atualidade de Machado de Assis. E lhe permitiu tirar daí as consequências que se sabe. Ou melhor, não se sabe tanto assim. Por exemplo, que o tempo morto dos romances machadianos estava de volta com o grande trauma de nascimento do Brasil contemporâneo em 1964. Isso não é tudo. Mais importante e decisivo é o reconhecimento de que com a interdição subsequente da expectativa já um tanto imaginária de superação do subdesenvolvimento, nem por isso a vida deixaria de se reproduzir com as características sociais próprias de um rebaixamento inédito e que tinha, é claro, correspondência no centro orgânico do sistema, o qual começava também a se periferizar com a implosão continuada da sociedade do trabalho em que dera o compromisso do pós-guerra. Ao incorporar o diagnóstico dos teóricos alemães da

Crítica do Valor, logo no início dos anos 90, Roberto passou a reconhecer, em nossa “sociedade derrotada”, uma sociedade pós-catástrofe.\*

Não vou, é claro, enumerar os sintomas, basta olhar à volta, pois acho que, há uma geração, esse estado de emergência se alastra da periferia para o centro. Insisto que o ponto nevrálgico desse esquema encontra-se na redefinição da reprodução social depois da Queda, que uma vez o mesmo Roberto, em pleno capítulo Collor de crapulização da elite brasileira, descreveu como uma absurda disposição de continuar levando a vida em circunstâncias cada vez mais impossíveis. Sem tirar nem por, esse o juízo inapelável de Adorno desde os primeiros tempos de saída da Grande Guerra de 30 anos encerrada em 45, e cuja lógica de desintegração começou a registrar nas *Minima Moralia*. Como quem diz: Vejam que mesmo nos campos de concentração não deixava de haver trabalho, horário, comunicação, moradia, planejamento, quer dizer: naquelas condições absolutamente impossíveis, a vida continuava. Essa uma das metáforas do nosso tempo, depois de uma outra e fundamental Queda, que Roberto formulou, e acabei de citar, ao reler o grande ensaio de Adorno sobre o Beckett de *Fim de partida*, fim que “acontece” numa Europa pós-bomba e campo, muitos anos depois de atinar com a chave da dialética truncada nos romances de Machado. Sem os vasos comunicantes que o ligavam mais ao espírito do que à letra de um Adorno, não saberia tirar proveito da constatação decisiva de que a dialética superadora dos clássicos não funciona no Brasil. Não tão simples assim, mas já fui longe demais, além é claro desta enormidade que foi começar a pensar o Brasil por assim dizer “depois do fim do mundo” (como se pode ler no título de um livro de Marildo Menegat sobre Adorno), mais especificamente, depois

---

\*\*\* A expressão “sociedade derrotada” encontra-se no *Ornitórrinco* de Francisco de Oliveira, ensaio no qual faz um balanço geral das conseqüências do colapso da modernização brasileira, desativada na esteira da Terceira Revolução Industrial e suas condições proibitivas. Façamos as contas. Derrotada primeiro pela violência política do Golpe de 64. Derrotada ao sair da Ditadura como uma sociedade de desindustrialização endividada. E derrotada agora por um segundo golpe farsesco. Tudo somado, três vezes uma “desistência histórica” – sempre por iniciativa de uma classe dirigente hoje decididamente se reproduzindo sob o signo da delinquência – ao longo das quais fomos nos transformando no monstro social de agora. Prefaciando em 2003 o livro do Chico de Oliveira, não sei se pensando em desenvolver mais adiante o argumento, Roberto Schwarz forneceu a regra e o compasso do nosso, a saber: que o anticlímax ligado ao esgotamento do desenvolvimentismo, que se exauriu sem cumprir o que prometia, reverberava um outro e provava assim ser caudatário de um outro Big Bang, a frustração dos momentos de esperança incomum despertada pela vitória de 1945 sobre o nazi-fascismo. Custou, mas enfim chegou em 1964 o recado de que as portas que se abriam em 1945 para uma forma superior de sociedade desde sempre estavam fechadas, pelo menos pelas vias sistêmicas. Até que o derretimento do mundo soviético rifasse a via antisistêmica falsamente alternativa. E atenção: prefaciando certa vez uma edição do *18 Brumário*, e corrigindo Marx, Marcuse alertou para a real tragédia da repetição farsesca da história, que teria aberto desde então o caminho para o fascismo a partir do momento em que a sociedade capitalista não consegue mais se governar sem apelar para a política de terra arrasada do lumpesinato de plantão. E a nossa sempre foi uma lumpen-burguesia, como se houvesse outra, o perene sonho de consumo do progressismo nacional.



da nossa última catástrofe, resta saber qual delas, passando o cursor pela linha do tempo brasileiro agora que o vemos transcorrer no mesmo leito do tempo do mundo que há setenta anos é medido simbolicamente pela maior ou menor proximidade de seu próprio fim.

Me explico: desde 1947, a Sociedade dos Cientistas Atômicos, fundada por dissidentes do projeto Manhattan, publica um Boletim anual no qual figura o diagrama de um relógio, cujos ponteiros ora se aproximam ora se afastam de uma inequívoca hora final, meia noite, na qual se associa a treva mítica derradeira a uma explosão cataclísmica cientificamente manufaturada. Nos últimos anos, no editorial explicativo, acrescentam-se dados sobre o andamento da bomba climática e seus derivados. Essa peculiar figuração do novo estado das coisas – a vida que continua depois do impensável ter ocorrido – certamente vale o que vale qualquer outro emblema de época, mas todo o mundo compreendeu quando adiantaram o Relógio do Juízo Final de 3 para 2 ½ minutos, uma semana depois da posse de Donald Trump. Quando digo todo mundo é todo mundo mesmo, não só os apocalípticos de sempre, com os frankfurtianos no topo da lista, mas agora os integrados, o *establishment* global em choque: só no ano anterior, com eventos extremos como o Brexit e Trump, para não falar na avalanche migratória recente, seguramente o fenômeno disruptivo por excelência desta última década, sem esquecer é claro a ampla e inusitada insurgência eleitoral da direita populista, e o pano de fundo de sempre do terrorismo. São os integrados agora que falam de uma Grande Regressão, que eu só estou mencionando para assinalar o quanto o outro lado, por assim dizer, também passou a raciocinar politicamente em termos de expectativas declinantes, pois afinal foi uma outra saída de guerra que ao se frustrar marcou um outro presente, refiro-me às *Grand Expectations* alimentadas pelo lado vencedor da Guerra Fria. Foram quase 30 anos de recalque. Dito isso, não sei se respondo totalmente à sua pergunta sobre a atualidade da Teoria Crítica original, cuja inatualidade costuma ser apontada por terem atrelado sua fortuna crítica à indefinida sobrevivência do arranjo fordista do imediato pós-guerra, e, como esta ordem deixou de existir com a vitória do contragolpe neoliberal, teria no mínimo ficado sem assunto. Como nunca se deixaram convencer pela fachada pacificada destas sociedades pós-catástrofe... Aqui entramos nós.