

Spinoza contro la dittatura militare brasiliana¹

Homero Santiago

Spinoza against the Brazilian military dictatorship

Abstract: In this paper we intend to study one component of the vast set of works dedicated to Spinoza by Brazilian philosopher Marilena Chaui, namely her doctoral thesis *Introduction to the reading of Spinoza* defended by Chaui in 1971 at the University of São Paulo. Even though it was elaborated during the French rediscovery of Spinoza in the 1960s, the thesis evokes less the libertarian slogans of Paris May 1968 than the dictatorship installed in Brazil beginning in 1964; as the author tells us, the work was written “under the sign of a critique of the dictatorship” and, in it, philosophy is practiced as a “critique of that which has been instituted.” We would like to present the way Chaui’s particular take on Spinoza provides the philosopher with local, Brazilian colors, and mobilizes him against the military dictatorship.

Keywords: Marilena Chaui; Spinoza; Brazilian Dictatorship; Authoritarianism; History.

*À l'épreuve des événements,
nous faisons connaissance avec ce
qui est pour nous inacceptable et
c'est cette expérience interprétée qui
devient thèse et philosophie.
(Maurice Merleau-Ponty)*

1. Marilena Chaui lettrice di Spinoza

L'insieme degli studi che la filosofa brasiliana Marilena Chaui dedicò allo spinozismo costituisce una delle più ricche e solide letture mai prodotte dalla fortuna critica del filosofo olandese. ‘Lettura’, diciamo qui, in senso forte: il tangibile risultato di una lunga meditazione di cinque decenni orientata a una considerazione rigorosa della completezza della filosofia

* Universidade de São Paulo (USP), Brasile (homero@usp.br; ORCID: 0000-0002-0610-9993).

¹ L'autore ringrazia Iago Orlandi Gazola e Marta Libertà De Bastiani, che in fasi diverse hanno contribuito in maniera decisiva alla correzione della versione italiana di questo testo.

di Spinoza, rinnovando la letteratura specialistica in innumerevoli punti e stabilendo nuove prospettive originali. In questo saggio, il nostro scopo è quello di richiamare l'attenzione su una delle componenti di questo vasto insieme di scritti dedicati a Spinoza, proprio quella che, a nostro avviso, ne costituisce la pietra angolare: la tesi di dottorato intitolata *Introduzione alla lettura di Spinoza* che Chaui finì nel 1970 e che fu sostenuta l'anno successivo presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di San Paolo (USP).

È un titolo assai suggestivo, poiché uno dei temi centrali, quello che prepara il senso più profondo dell'opera, è proprio la problematizzazione dell'atto di leggere un filosofo; infatti, al testo del 1970 possiamo porre la domanda che la stessa Chaui si farà qualche anno dopo: "perché qualcuno legge ancora oggi Spinoza?"². I motivi non mancavano; in quel periodo vi era un'intensa ripresa di interesse per il filosofo. Solo nel '68 compaiono in Francia le opere di Martial Gueroult (*Spinoza I, Dieu*), Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*) e Bernard Rousset (*La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*); l'anno successivo, esce lo studio inaugurale sulla politica spinoziana di Alexandre Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza*); accanto a questi, c'erano Louis Althusser e il suo gruppo che rileggevano Marx a partire da una decisa "deviazione" per Spinoza. Sulla scia di questo movimento di idee, Chaui effettivamente ci presenta uno Spinoza "sessantottino", come si suol dire, che viene però letto attraverso il prisma del '68 *brasiliano* e delle sue conseguenze. Si tratta, quindi, di uno Spinoza che evoca meno i sanpiettrini e i motti libertari del maggio parigino che la promulgazione dell'AI-5 e la brutalizzazione della dittatura insediata in Brasile dal 1964³, l'estremo dolore dei torturati, la tragedia della lotta armata, le tribolazioni degli esuli, la necessità di resistere.

Sotto l'AI-5, le lotte rivoluzionarie furono vinte e la dittatura e il terrore di stato entrarono nella loro fase più acuta e oscura. [...] Vivevamo nella paura

² La questione è formulata da Chaui (1977, I, 2) nella sua tesi di libera-docenza.

³ Al termine di un anno di intensa mobilitazione contro la dittatura, il 13 dicembre 1968 il governo dittatoriale proclamò l'"atto istituzionale" n. 5; fra le altre misure, l'atto delegò al presidente (nel caso specifico, a un generale dell'esercito) il potere di chiudere il parlamento e i consigli regionali degli stati, intervenire in stati e comuni, licenziare sommariamente qualsiasi pubblico ufficiale; inoltre sospese l'*habeas corpus* per crimini contro la cosiddetta "sicurezza nazionale", rinforzò la censura e mise al bando qualsiasi riunione politica non autorizzata dalla polizia. Spesso definito come un "colpo all'interno del colpo", l'AI-5 fece pendere l'equilibrio del potere dittatoriale verso la "linea dura" militare, evento che segna l'inizio degli "anni di piombo", in cui la tortura e l'omicidio furono istituzionalizzati come meccanismi della repressione politica statale.

costante, senza mai sapere se il giorno dopo saremmo stati vivi, se i nostri amici e studenti sarebbero scomparsi, arrestati, torturati, uccisi o esiliati. I nostri professori erano stati sospesi e noi eravamo sorvegliati e censurati dentro e fuori l'università. Bisognava praticare la filosofia come critica di ciò che era istituito, ma farlo prendendo come simbolo il motto di Spinoza "Cautela!". Fu sotto il segno della critica alla dittatura, all'autoritarismo e all'ideologia della sicurezza nazionale che, durante gli anni '70, scrissi le mie tesi di dottorato e di libera-docenza su Spinoza, trovando nel suo lavoro un pensiero che interroga il suo contrario, che arriva fino al fondamento più profondo dell'origine della paura e dei suoi effetti: superstizione, tirannia e servitù, le cui contraddizioni richiedono il lavoro di interrogazione che si apre alla verità e alla libertà perché nasce dal desiderio di verità e libertà⁴.

Nelle pagine seguenti cercheremo di evidenziare l'originalità e la forza di questa operazione di rigorosa "brasilianizzazione", per così dire, di Spinoza attraverso un'articolazione tra "indagine" e "acquisizione" che consente, sul piano storiografico e filosofico, l'uso dello spinozismo come strumento di resistenza al presente dittatoriale e di interrogazione sulle possibilità di trasformazione di quel tenebroso quadro. In sintesi, vorremmo spiegare, partendo dalla considerazione di alcuni suoi passaggi chiave, come la tesi di dottorato di Marilena Chaui promuova un peculiare nesso tra concetto ed esperienza che le permette, nel 1970, di mobilitare lo spinozismo *contro la dittatura brasiliana*.

2. Perché leggere un classico?

Nel 1966, Chaui difese una tesi di master su *Merleau-Ponty e la critica dell'umanesimo* e, l'anno successivo, diventò professoressa presso il Dipartimento di Filosofia dell'USP. Per il suo dottorato, orientandosi allo studio di un "classico", si rivolse a Spinoza e progettò una tesi che, sulla scia dei suoi interessi per Hegel e per Merleau-Ponty, affrontava i temi del negativo e della contingenza, o meglio, della critica e del rifiuto spinoziano di queste nozioni. In seguito, partì verso la Francia e lì visse un periodo prodigioso. Oltre la prevedibile scoperta delle biblioteche europee, la giovane dottoranda ebbe la fortuna di seguire il maggio '68 in diretta a Parigi, frequentò i corsi di Deleuze e Foucault, seguì i primi passi della mitica Università di Vincennes, conobbe Claude Lefort, che diventerà un suo grande amico.

Tutto questo finì quando Chaui scelse di accorciare il suo soggiorno europeo e tornare in Brasile nel 1969: "Pensavo di avere l'obbligo di ri-

⁴ Chaui 2003b, 10-11.

tornare!”⁵. La terribile situazione locale spiega l’imperativo. La Facoltà di Filosofia di São Paulo era stata pesantemente colpita dall’arresto, dall’allontanamento, dall’esilio di professori e studenti, oltre che dalla distruzione delle sue strutture da parte del CCC (Comando di caccia ai comunisti) con il consenso e l’aiuto della polizia e il conseguente trasferimento forzato della facoltà dal centro in periferia⁶; il Dipartimento di Filosofia, in particolare, rischiava l’intervento da parte del rettorato dell’università, poiché non osservava i requisiti istituzionali che fissavano il numero di professori ordinari, associati, ecc. Quindi, la studentessa di dottorato Chaui tornò per unirsi alle forze della resistenza. Contro la minaccia più immediata, l’espedito adottato dai professori rimasti è quello di affrettare le tesi in corso e, così, i titoli chiesti dalla *governance* universitaria. Chaui prese la serie di appunti di lavoro che aveva e compose, in brevissimo tempo, un testo che rilasciò al dipartimento per la discussione. “Ecco perché si chiama *Introduzione alla lettura di Spinoza* e fu fatto per ragioni eminentemente politiche, per garantire l’esistenza del dipartimento di filosofia dell’USP”⁷. L’ambiente, sia nell’università che del paese, si riflette direttamente nel lavoro, generato lungo l’oscura notte dittatoriale:

Una volta qui, nelle terribili circostanze in cui si trovava la sinistra, sentii di avere l’obbligo politico e morale di fare un lavoro che avesse un significato per coloro che vivevano in Brasile. Continuai a preparare il mio dottorato, ma abbandonai il tema del negativo e della contingenza (o meglio, l’affermazione della *causa sui* e della necessità assoluta) e cominciai a studiare i testi politici di Spinoza e, in essi, la superstizione e la violenza, lavorando su un’opera di Spinoza sulla quale, all’epoca, nessuno stava lavorando – il *Trattato teologico-politico*. [...] All’inizio degli anni ‘70, dovevamo non solo garantire l’esistenza del dipartimento, ma anche vivere sotto il terrore di Stato e la ridotta speranza che i gruppi rivoluzionari clandestini potessero, almeno, sopravvivere fisicamente, una volta che la loro sopravvivenza politica aveva i giorni contati. Uscivamo da casa, verso l’università, senza la minima certezza che saremmo tornati la sera. Non sapevamo se il giorno dopo ci sarebbero stati gli studenti, se ci sarebbero stati i colleghi. C’era il DOPS [Dipartimento di ordine sociale e politico] dentro le aule, apparecchi di ascolto in sala insegnanti. Ogni tanto un collega scompariva e nessuno sapeva se era andato in esilio, se era in prigione sotto tortura o se era stato ucciso. Era il tempo della pura paura⁸.

⁵ Chaui 2006, 57.

⁶ I fatti sono narrati in “Un posto chiamato Maria Antonia” (Chaui 2017, 135-153).

⁷ Chaui 2006, 57.

⁸ Chaui 2000, 305-306.

È essenziale evidenziare questo nuovo orientamento tematico se vogliamo capire la motivazione più intima del lavoro *in quel momento*. I temi iniziali della negatività e della contingenza ancora appaiono qua e là, ma risignificati, cioè collocati in una nuova configurazione di senso data dal concerto tra lo studio dello spinozismo e un'intenzione politica che risponde immediatamente alle pressioni del tempo, alle esperienze dolorose e alle domande urgenti, producendo infine un notevole esempio di esercizio di storia della filosofia orientato al presente.

Mettiamo in chiaro il carattere di questa elaborazione svolta sotto il segno del *caute* spinoziano. Non troviamo nella tesi di Chaui un discorso criptico che, nato dall'ansia di confrontarsi con il presente e dalla contemporanea consapevolezza dei rischi insiti nell'atto, si avvalga dell'artificio allegorico di parlare di una cosa con l'intenzione di significare un'altra, consegnando al lettore un enigma da decifrare tramite l'avvicinarsi tra lo spirito e la lettera. Il testo del 1970 è una tesi di dottorato su Spinoza e corrisponde a quanto ci si aspetta da esso, cioè uno studio sulla filosofia di Spinoza. La chiave per conciliare il genere tesi e l'uso dello spinozismo si trova nella *motivazione* dell'opera, che alla fine spiega perché leggere Spinoza in quel momento. Per evocare una formula di Merleau-Ponty molto cara a Chaui, la chiave è nel *motivo centrale* che ne dà il significato, l'origine “non come una ‘causa’ passata, ma come un'inquietudine che motiva l'opera sostenendo il suo farsi presente”⁹. Avvolto da una paura opprimente (“allo stato puro”, “permanente”! riporta Chaui), il pensiero è inquieto e ha bisogno di resistere, cerca di trovare il modo di farlo *come pensiero*: un cauto sforzo per comprendere il presente e i suoi fondamenti, per interrogare l'altro che ci fa soffrire; un pensiero tale, cioè, da poter superare il lamento paralizzante, attraverso l'elaborazione dell'esperienza di violenza e di orrore, sia sfuggire alla tentazione delle alternative pericolose del confronto frontale; un movimento che arriva al punto in cui il lavoro dell'inquietudine acquista piena espressione concettuale, innescando un atto di senso e rinvigorendo le possibilità dell'azione. Il testo di Chaui, secondo noi, non deve essere letto dal punto di vista del biografismo o della contestuale determinazione opprimente. Il transito tra esperienza e concetto, e quindi la dissoluzione dell'illusione di un puro interno o un puro esterno della filosofia, è ampiamente tematizzato nella tesi. La rilevanza dell'opera nasce da un intreccio che è lo stesso che verrà esplicitamente segnalato più tardi da Chaui nella sua tesi di libera-docenza, quando giustificherà la rilevanza della biografia come “riferimento” – mai come causa – “per la lettu-

⁹ Chaui 2002, 22.

ra dell'opera": essa fornisce dei punti di riferimento che ci permettono di contemplare "l'opera della riflessione filosofica, come metamorfosi operata sulla materia dell'esperienza, conducendola alla dimensione del concetto, trasfigurando immagini che paralizzano il pensiero e l'azione in un discorso capace di pensarli e di inaugurare una nuova possibilità di agire"¹⁰.

Non diremo altro sulla tesi di dottorato di Marilena Chaui e sul modo in cui intendiamo leggerla. Essa si inserisce in una situazione specifica e propone uno studio e un uso specifici dello spinozismo. Nonostante il titolo ambiguo, è meno un'introduzione allo spinozismo che *una* lettura di Spinoza; scopo che pone immediatamente il problema della lettura e la lettura come problema. Perciò, tutta la prima parte dell'opera — un lungo discorso storiografico guidato dalla domanda "come datare un filosofo?" — culmina in una riflessione sulla possibilità stessa dell'impresa voluta. Detto più correttamente, il problema della datazione riporta a quello dei rapporti del filosofo e della sua filosofia con il tempo, in due sensi: da una parte, come esso si situa di fronte al *suo* presente e qual è il suo rapporto con il passato; dall'altra, come si situa riguardo il presente degli altri, compreso il *nostro*, che è il suo futuro. L'operazione serve a sostenere l'utilizzo di Spinoza per capire e affrontare la situazione brasiliana. La via privilegiata per questo radicamento dello spinozismo, per così dire, *trans-temporale* e la conseguente pratica di un'adeguata lettura di questa condizione, senza cedere all'illusione di una filosofia perenne o alla presunta monumentalità del passato, è quella dell'approfondimento, soprattutto attraverso Merleau-Ponty, della nozione di *classico*. Il classico, o meglio, l'opera di pensiero intesa come classica, annienta la rigidità della datazione in virtù della sua essenziale ambiguità: "è e non è datato"¹¹. Proprio perché è indissolubilmente legato al suo tempo, il classico può parlare al nostro. "Sono questi i *classici*", ci dice Merleau-Ponty con celebri parole citate da Chaui nella sua tesi, "i quali sono riconoscibili dal fatto che nessuno li prende alla lettera e che, tuttavia, quanto c'è di nuovo non è mai assolutamente fuori della loro competenza, poiché essi ne traggono nuovi echi, vi rivelano nuovi rilievi"¹².

È davvero su un classico che si concentrò Chaui — "nessuno più classico di Spinoza"¹³ — e attraverso l'atto della lettura si sforzò di pensare, imparare a pensare, imparare a resistere per mezzo del pensiero, cioè "praticare la filosofia come critica delle istituzioni". Per questo, invece di soffermarsi

¹⁰ Chaui 1977, I, 125.

¹¹ Chaui 1979, 111, n.

¹² Merleau-Ponty, "Préface", *Signes*, cit. Chaui 1970, 104.

¹³ Chaui 1970, 193.

sul problema della sistematicità o sulle ‘incongruenze’ tradizionalmente attribuite allo spinozismo, e soprattutto ricusando la verità monumentale e intoccabile delle filosofie del passato postulata dalla lettura strutturale di Gueroult, che negli anni '60 era alzata a paradigma storiografico nel ateneo in cui si era formata Chaui¹⁴, si tratterà, lo ribadiamo, di trasfigurare “le immagini che paralizzano il pensiero e l’azione in un discorso capace di pensarle e inaugurare una nuova possibilità di agire”. Quindi lo spinozismo non sarà pensato, riguardo alle sue articolazioni, in termini di sistema; non sarà venerato come un pezzo da museo. Al contrario, spiegò l’autrice,

cercheremo una costellazione – una traccia invisibile che raggruppa le stelle, un tema che conduce perché è assente-presente. [...] La costellazione è una trama. Non cercheremo il sistema spinoziano, ma una certa trama. Perderemo di vista l’intento sistematizzante del *more geometrico*? Forse. Recupereremo su un altro piano l’intenzione polemica di Spinoza, senza la quale una filosofia è solo un osso¹⁵.

Si tratta di cogliere lo spinozismo in quel punto “assente-presente” disprezzato dagli interpreti e che, dal basso del sistema, anima ciascuna delle sue parti, dando loro un senso o un motivo che si esprime in tutti i confronti del filosofo. “Pensiamo di aver trovato questo centro”, concluse Chaui, “nel tema della superstizione – da lì il discorso di Spinoza sviluppa la ricerca e rende possibile l’acquisizione”¹⁶.

Perché la superstizione merita una tale centralità, e come avvia il miracolo espressivo di un classico che può parlarci di noi stessi e offrire modi di pensare ai nostri problemi?

Nello spinozismo il tema della superstizione viene legato alla problematica generale dell’inadeguatezza, e quindi all’immaginazione, al finalismo, alla menzogna; inoltre, l’approccio innovativo del filosofo, radicando il fenomeno superstizioso nella nostra stessa natura, allontana le facili immagini della tradizione: grossolana ignoranza, credenza, residuo da superare con la scienza. Attraversando tutta questa complessità, l’analisi di Chaui stabilisce un significato *politico* fondamentale per la superstizione. È una forma di potere che si esercita attraverso la *paura*, è l’uso della *violenza* nel campo politico; è, insomma, *autoritarismo*. “La teoria della superstizione è la teoria della violenza”; essa ha un “carattere autoritario”; “è necessario estirpare la superstizione e l’autoritarismo che essa genera”¹⁷. Diversi pas-

¹⁴ Cfr. Arantes 1994.

¹⁵ Chaui 1970, 129-130.

¹⁶ Ivi, p. 130.

¹⁷ Ivi, rispettivamente, 132, 175, 187.

saggi della tesi di dottorato rafforzano questa associazione e ci convincono pienamente che, quando si indaga il tema della superstizione, la posta in gioco è capire come un'autorità politica arriva a erigere il sociale che ne emerge come nemico, e a servirsi della violenza politica al punto da rendere impossibile la politica stessa¹⁸. Intendiamoci: il problema non è l'autorità o la violenza, entrambe senz'altro presenti nella vita sociale e quindi da considerare obbligatoriamente dalla scienza politica¹⁹; il disastro – ed è proprio questo che caratterizza l'espressione politica del fenomeno superstizioso – è la sua *esacerbazione*. L'autoritarismo è l'“esacerbazione”²⁰ della violenza e dell'autorità, è la tirannia; una certa strutturazione della vita sociale che assume la forma di un sistema della paura e distrugge il campo della politica. Insomma, tutto quello che la dottoranda viveva sulla propria pelle. *Pensare la superstizione è pensare alla dittatura*. Ecco l'equazione che rivela l'intenzione polemica della lettrice Marilena Chaui; quella che fa del suo lavoro più di un “osso”, nella misura in cui – riprendiamo i suoi termini – esso abbia “un senso per chi vive in Brasile”.

3. Superstizione e storia

Coloro che vivono sotto l'oppressione e la paura si sforzano al massimo di resistere e trasformare questa condizione. Come farlo? Il problema cade inesorabilmente sul campo della sinistra brasiliana dopo l'AI-5 e il blocco del movimento di contestazione che si era intensificato nel corso del 1968. La storiografia discute ancora quanto la rigidità del regime abbia influenzato il passaggio alla clandestinità di un'importante parte della militanza politica e la precipitazione alla lotta armata; altrettanto controversa è la misura in cui questa lotta esprimeva la volontà di resistere alla dittatura e in cui era espressione di un progetto rivoluzionario ispirato all'esempio cinese e soprattutto a quello cubano²¹; il fatto è che l'AI-5 toglie dall'orizzonte i

¹⁸ Cfr. “A tortura como impossibilidade da política”, testo del 1987 presente in Chaui 2017, 135: “Il riconoscimento reciproco di sé e dell'altro come umano, ecco il luogo in cui si svolge la politica, con le sue lotte, i suoi conflitti, la sua temporalità aperta e creativa. È ciò che la tortura distrugge, per mettere al suo posto la crudele farsa della dittatura vestita con le vesti della repubblica”.

¹⁹ “Il *Trattato politico* e il *Trattato teologico-politico* furono scritti per delimitare il campo possibile della violenza, non per negarla. Né satira né utopia. Politica” (Chaui 1970, 190).

²⁰ Il termine è usato almeno due volte nella tesi di Chaui (1970, 154, 175).

²¹ Per la lotta armata e il suo contesto, il nostro principale sostegno è Ridenti 2010; per quanto riguarda le discussioni sulle rivoluzioni cinesi e cubane, cfr. Reis 2007, Barão 2007.

mezzi termini. Quando la politica diventa impossibile e la ritirata verso l'impassibilità sembra insopportabile, sembra restare solo la via della militarizzazione. Era impossibile che questo straziante dilemma, che afflisse tanti giovani di sinistra brasiliani tra il 1968 e il 1970, non sfidasse anche un pensiero come quello di Chaui, che brancolava nei recessi del muro dittatoriale in cerca di possibilità di azione. Le alternative proposte sono efficaci? Le domande si moltiplicano e Chaui cercò di affrontarle nel suo dottorato tramite l'approfondimento del concetto spinoziano di superstizione, cioè l'autoritarismo e la violenza di stato, il sistema della paura, la dittatura stessa. Il resistere e il trasformare la situazione data costituiscono l'orizzonte della determinazione della superstizione come senso e trama concettuale dello spinozismo perché, al di là di chiarire il contenuto dell'autoritarismo, il tema permette anche una riflessione sulla storia e sul problema delle permanenze e dei cambiamenti, il nucleo stesso della storicità.

Il tema della superstizione chiarisce cos'è la storia. La concezione spinoziana della storia non è evolutiva ma, se si permette la brutta parola, strutturale. Ogni forma di Stato è generata dal rapporto *determinato* tra le istituzioni politiche e i costumi socio-ideologici. La successione di equilibri e squilibri ha un significato *determinato all'interno della forma stessa* e non obbedisce ad un principio totalizzante che darebbe la legge del passaggio dalla forma X alla forma Y. È perché Spinoza non pensa evolutivamente che la superstizione non appare come un residuo del passato nel presente, ma come un fatto strutturalmente determinato che può fare la sua comparsa in qualsiasi momento in qualsiasi forma politica²².

Si potrebbe pensare che la formula "storia strutturale" renda omaggio alla moda intellettuale del tempo, quando tutto era analizzato strutturalmente. Non è così, tanto meno se si intende avvicinare questa espressione alle elaborazioni di Louis Althusser²³. In verità, il padre della nozione di "storia strutturale" è Merleau-Ponty²⁴, e viene coinvolta in un'acuta

²² Chaui 1970, 224-225.

²³ L'althusserismo, di vertiginosa influenza negli anni '60, è criticato da Chaui sia nel suo lavoro di master (Chaui 1966) che in quello di dottorato, e continuerà ad esserlo occasionalmente in testi successivi. La sua valutazione generale del movimento strutturalista non è per nulla condiscendente: "il contributo della nozione di struttura [...] è venuto meno. Quel fallimento si chiamava: strutturalismo" Chaui 2002, 51.

²⁴ Proprio il saggio "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", Merleau-Ponty 1960, 154-155: "Quale nome dare, se non quello di storia, a questo ambiente in cui una forma gravida di contingenza apre, a un tratto, un ciclo di avvenire, e lo comanda con l'autorità dell'istituto? Non si tratta certo della storia che vorrebbe comporre tutto il campo umano di eventi situati e datati nel tempo seriale e di decisioni istantanee, ma di quella storia che è consapevole che il mito, il tempo leggendario, incombono sempre, assumendo altre forme, sulle imprese umane, che conduce la propria indagine al di

valutazione, da parte di Chaui, del concetto di struttura e specificamente dell'opposizione (a suo avviso, sbagliata) tra struttura ed evento che impegnava alcuni settori della sinistra; per lei si tratta, prima di tutto, di disfare questa cattiva opposizione attraverso una storicizzazione della struttura ("la struttura è un evento"), in modo tale che si possa pensare proprio a ciò che lo strutturalismo degli anni Sessanta lascia in sospeso, vale a dire il problema dell'emergere del nuovo²⁵.

Nell'ambito della tesi di dottorato, questo tentativo di storicizzazione della struttura agisce su due piani. In primo luogo, nel corso della lunga discussione storiografica sulla datazione dello spinozismo, quando a Michel Foucault e soprattutto a Gueroult si rimprovera di non essere in grado di pensare all'irruzione del nuovo, proprio quello che Chaui cerca di concepire al di là della sbagliata alternativa tra destino ineludibile e contingenza assoluta, sulle orme di Merleau-Ponty, come efficace "ristrutturazione dei residui" di un antico sistema in rovina, "efficace risposta ai problemi che agitano il presente"²⁶. Su un altro piano, già all'interno dello spinozismo, lo stesso problema riappare nella tensione tra i cosiddetti "due centri" della teoria politica di Spinoza: la "costituzione di una tipologia" delle forme di Stato e il "passaggio esplicito da una forma di Stato a un'altra"²⁷; cioè la tensione tra permanenza e trasformazione che conduce al cuore del tema della storia.

Il percorso fino a questo punto richiede una lunga analisi delle implicazioni della tesi secondo la quale lo Stato è un individuo. In generale, l'individuo è un composto, una "struttura" (*fabrica*) che, lungi dal rimanere inerte, ha la consistenza di un "rapporto di composizione", "un determinato rapporto di movimenti e di riposo, derivante dai suoi rapporti con i

qua o al di là degli eventi parziali e che si chiama appunto storia strutturale". Il brano è analizzato in Chaui 2002, 254-256.

²⁵ Cfr. Chaui 1973 e "A noção de estrutura em Merleau-Ponty", la cui prima versione risale al 1976 e si trova ora in Chaui 2002, pp. 255-256: "Come sappiamo, durante gli anni Sessanta e Settanta, la sinistra discusse appassionatamente il rapporto tra struttura ed evento e, in quest'ultimo, la parte che apparteneva alla necessità e quella che apparteneva alla contingenza. È interessante notare che pochissimi ricordarono gli scritti di Merleau-Ponty e proseguirono sulla strada da essi aperta, cioè la comprensione che la struttura è un evento e che in essa la necessità (la totalità auto-organizzata e auto-regolata da principi immanenti) viene ripresa dalla contingenza (l'azione dei soggetti storici) perché il mondo umano è simbolico, quindi indeterminato, aperto al possibile, e l'azione umana, quando è libera, diventa il potere di trascendere di fatto una situazione data attraverso un'altra che le dà nuovo significato".

²⁶ Chaui 1970, 8.

²⁷ Ivi, 205.

corpi esterni”²⁸. La teoria del *conatus* può essere pienamente applicata allo Stato²⁹, e questo, nello spinozismo, comporta

due conseguenze teoriche: la storia deve essere l'apprensione e la deduzione delle passioni dell'individuo sociale; la scienza politica può costituire una tipologia, fondata su nozioni comuni, così come l'etica può presentare un modello della natura umana – la scientificità è la stessa³⁰.

Faremo qui solo alcuni accenni a questi sviluppi, poiché ciò che ci interessa è individuare come, all'interno di queste pagine dedicate a Spinoza, risalti in modo percettibile una scottante questione politica della congiuntura brasiliana nell'immediato post AI-5: la comprensione del carattere di una forma autoritaria di Stato e la determinazione di una possibile modalità di confronto – questioni strettamente collegate, giacché solo la corretta considerazione della prima è in grado di produrre una risposta adeguata alla seconda.

Stando così le cose, la difficoltà che presto si pone è l'apparente immutabilità di una forma di Stato, in primo luogo quella autoritaria che si vuole combattere. Ora, secondo il *Trattato politico*, lo Stato (*imperium*)³¹ non è che la necessaria conseguenza della sua causa, cioè della sua fondazione, e questa può essere mutata soltanto con la distruzione proveniente dall'esterno.

Essendo lo Stato un individuo, la legge del *conatus* deve governarlo senza eccezioni: indistruttibilità intrinseca, indefinita perseveranza nell'esistenza, distruttibilità originata da cause esterne che modificano i rapporti compositivi delle parti generando conflitti interni³².

La superstizione, che, “vivendo la trascendenza degli eventi, fabbrica la Divina Provvidenza”³³, non fa che acuire questa immutabilità coprendola di un'aura di ineludibile necessità. Seguendo questo ragionamento, lo Stato dittatoriale brasiliano sarebbe un destino determinato dalla storia del

²⁸ Ivi, 142.

²⁹ Ivi, 215.

³⁰ Ivi, 204.

³¹ Nella sua tesi di dottorato, Chaui traduce sempre *imperium* con “Stato”, opzione che rispetteremo. Inoltre, vale la pena notare che, sia a livello lessicale che concettuale, vari elementi della tesi del 1970 saranno rivisti da Chaui nel corso degli anni dedicati allo studio di Spinoza. Non ci interessa qui segnalare questi passaggi perché il nostro argomento primario, come indicato nel titolo dell'articolo, è comprendere un uso *ad hoc*, circostanziato e politico, dello spinozismo.

³² Ivi, 215.

³³ Ivi, 136.

paese e dalla sua costituzione socio-politico-culturale autoritaria³⁴. Ecco un punto che Chaui cerca di disarmare nel corso della sua tesi, attraverso l'analisi spinoziana delle astuzie del finalismo e la conseguente costruzione di una storia provvidenziale ma, soprattutto, in un secondo momento, attraverso la consapevolezza che la struttura dello Stato non è mai del tutto immune da squilibri interni che, dal suo interno, possono portarlo alla trasformazione. Si rivela così l'estrema importanza di storicizzare il concetto di struttura come alternativa al dilemma dell'apparente indistruttibilità. Lo Stato ha una causa, e questa non ha nulla a che fare con Dio o con i suoi presunti strumenti provvidenziali; la fondazione non è un momento fissato all'inizio e che tutto determinerebbe, così come la caduta adamica che riguarda l'umanità intera. Ora, la causa dello Stato sono i *cittadini*; questi "sono la causa immanente dello Stato, dettando alla sovranità il contenuto della sua volontà. Lo Stato esiste solo nella misura in cui i cittadini conservano il contratto, cioè nella misura in cui il contenuto della Volontà sovrana viene dai cittadini"³⁵.

Fondamentalmente, questa rideterminazione della causa dello Stato, e quindi della causa della forma politica, dà un contenuto particolare alla storia a cui si mira. Al posto di storia dello Stato, ossia uno sguardo dall'alto vedrebbe la società come massa da assoggettare e plasmare dal potere, la storia è intesa come "la teoria delle passioni *del corpo sociale* le cui componenti sono le istituzioni politiche e i costumi"³⁶. Lo spostamento dell'interrogazione dallo Stato al sociale ripropone il tema della trasformazione in termini nuovi: non più solo distruzione proveniente dall'esterno (ciò che presupporrebbe una tipologia immobile delle forme dello Stato), ma cambiamento ("passaggio da una forma di Stato all'altra") che può verificarsi proprio dall'interno della forma stessa dello Stato a causa di uno squilibrio tale che una composizione e una struttura (*fabrica*) cedano il posto ad altre. La chiave di volta dell'argomento che Chaui sta costruendo si scopre attraverso l'analisi di un preciso brano del *Trattato politico*. Seguiamola.

Una prima causa di distruzione di una forma di Stato, segnalata dal §1 del cap. X del *Trattato politico*, è l'assorbimento, da parte di una data società civile, di nuovi ele-

³⁴ La superstizione produce, attraverso la storia provvidenziale, una concezione dello Stato che è quella che Chaui chiamerà, qualche anno dopo, la "figurazione hegeliana dello Stato" presente in molti interpreti del Brasile: l'autoritarismo sarebbe un destino imposto dalla storia nazionale; cfr. "Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira", in Chaui 2013b, 11-116.

³⁵ Chaui 1970, 215.

³⁶ Ivi, 219; corsivo nostro.

menti (le istituzioni o i costumi) incompatibili con il suo funzionamento. L'esistenza è un composto estensivo. La sua conservazione presuppone la *convenientia* tra le sue parti: non è qualcosa che può essere giustapposta a qualsiasi altra. La deduzione delle forme di Stato ha appunto la funzione di dimostrare quali sono *logicamente* gli organi che ciascuna di esse deve avere per esistere e conservarsi. Riappaiono per lo Stato le nozioni di mescolanza pura e impura che avevamo già indicato nell'individuo, da cui la metafora della medicina impiegata da Spinoza, seguendo Machiavelli: "In uno Stato, ogni giorno, come nel corpo umano, ci sono alcuni elementi che si aggiungono agli altri e la cui presenza richiede di volta in volta un trattamento medico [...] se non si somministra rimedio contro il male, lo Stato non potrà più mantenersi *per virtù propria*, ma solo per felice *fortuna*. Se invece si applica il rimedio conveniente, la caduta dello Stato non può essere l'effetto di un vizio interiore, ma di un destino ineluttabile". "Destino ineluttabile": qui compaiono due serie di cause che non vengono come addizione allo Stato esistente, ma come squilibrio interno tra le componenti attuali della società civile³⁷.

Di queste due serie causali in grado di promuovere lo squilibrio dello Stato e la sua trasformazione, una "è data dai costumi" come "fattore di coesione sociale", l'altra "è data dall'irruzione dello stato naturale nello stato civile"³⁸. Tale stipulazione ci porta al cuore del nostro argomento.

4. Come affrontare la tirannia?

Sofferamoci sulla seconda serie, quella dell'irruzione del diritto naturale a causa di uno squilibrio "dell'immanenza e trascendenza delle volontà individuali e della volontà sovrana". È ciò che Spinoza chiama "sedizione": un processo in tre fasi. Dapprima, perché "il regime è mal istituito", i cittadini "violano le leggi e le clausole contrattuali"; poi, "per correggere il disprezzo delle leggi", cresce la trascendenza del potere e "un capo provvidenziale [...] diventa tiranno"; infine, "i cittadini vivono la tirannia come insopportabile, il loro diritto naturale è sempre più ridotto, le clausole contrattuali sono sempre meno rispettate. Aumenta l'indignazione mentre diminuisce l'utilità del patto. Ha luogo la sedizione che distrugge lo Stato"³⁹.

Tenendo presente il contesto in cui furono scritte queste righe, riteniamo impossibile non scorgere in esse una pietra di paragone per soppesare la lotta armata contro la dittatura che impegnava non solo combattenti diretti, ma anche un numero considerevole di sostenitori. Accade che già

³⁷ Ivi, 216.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, 218.

in quel momento Chaui non riponeva speranza in un simile percorso che, dal suo punto di vista, per riprendere le parole già citate, “aveva i giorni contati”. Sebbene la ricostruzione sia molto posteriore e si possa accusarla di indebita retrospezione storica che toglie agli agenti del passato le indeterminatezze del *loro* presente, la tesi dottorale dimostra che il rifiuto della lotta armata, nel 1970, si basava su una critica teorica calibrata soprattutto dal *Trattato politico* spinoziano. Prendiamo un brano dal quarto capitolo di quell’opera, molto presente nel lavoro di Chaui:

Se infatti dico, per esempio, che io posso di diritto fare ciò che voglio di questo tavolo, non intendo certo che ho il diritto di far sì che questo tavolo mangi l’erba. Parimenti, sebbene diciamo che gli uomini sono soggetti non al proprio ma al diritto dello Città, non intendiamo che gli uomini perdano con ciò la loro natura di uomini e ne assumano un’altra, e quindi che la Città abbia il diritto di far sì che gli uomini volino oppure (cosa altrettanto impossibile) che onorino cose ridicole o nauseabonde. Intendiamo piuttosto che, date queste condizioni, la Città ispira il rispetto e il timore dei cittadini, e tolte queste stesse condizioni, vengono meno il timore, il rispetto e con essi la Città Stato stessa; [...] simili azioni trasformano il timore in indignazione e quindi lo stato civile in uno stato di guerra.⁴⁰

Allo stesso tempo, il filosofo olandese affranca l’uso della violenza e ne esige moderazione, o meglio, senso critico. Alla violenza del re si ha il diritto di rispondere con la violenza, dichiarandogli guerra; tuttavia, la clausola che condiziona questo diritto (che, in quanto riferito al diritto naturale, equivale alla potenza) è tassativa: *date alcune condizioni*. Né il sovrano, né i cittadini fanno quello che vogliono in qualunque momento e in qualunque circostanza, senza tener conto del potere dell’avversario. In nessun punto della tesi troviamo una condanna *tout court* della violenza. E sarebbe davvero inopportuno, perché, come già osservato, la violenza fa parte della normale vita sociale. Il problema è nella sua esacerbazione. Da parte del sovrano, questo porta all’autoritarismo; dalla parte di una frangia del sociale, la stessa esacerbazione si chiama *volontarismo*. Perciò, in tutta l’analisi della sedizione di Chaui, risuonano fortemente alcune affermazioni: “la sedizione è legale solo nella misura in cui è necessaria, cioè quando la distribuzione delle forze è squilibrata – in questa circostanza la rivolta nasce dalla natura stessa della situazione”; altrimenti, ciò che abbiamo è smoderatezza, disprezzo per le condizioni date e le correlazioni di potere motivati dalla convinzione che la volontà individuale possa tutto; ora, “Spinoza condanna l’individualismo volontarista in politica”; l’appli-

⁴⁰ *Trattato politico*, IV, §4, cit. Chaui 1970, 218-219.

cazione rigorosa della teoria del *conatus* al campo della politica insegna che “l’accumulazione di potere”, in particolare quella sufficiente per affrontare il tiranno, “si spiega non a partire dalla volontà, ma dalla logica delle passioni”⁴¹.

Infatti, se c’era un punto di convergenza tra pressoché tutti i gruppi impegnati nella lotta armata in Brasile tra il 1968 e il 1970, era il ritenere che, talvolta per ragioni diverse, le condizioni oggettive per la rivoluzione erano date, e mancavano solo le condizioni soggettive, cioè l’azione ferma ed esemplare di un’avanguardia⁴². A un certo punto si impose l’opzione “militarista”, che comportò l’abbandono completo del già ridotto “lavoro di massa”, concentrando gli sforzi sulla preparazione di focolai di guerriglia e, nel frattempo, su azioni per “scuotere” il Paese e indicare alla popolazione la retta via⁴³. Nel corso del tempo, il crescente isolamento ha dato origine a quello che Chaui chiamerà, un decennio dopo, “proliferazione dello spirito dell’apparato”⁴⁴, vale a dire, la produzione di una realtà separata che, proprio per questo, è stata distrutta con relativa facilità dalla repressione statale. Ancora peggio, le ragioni teoriche della sinistra armata rivelano un disprezzo per la società e per la politica che, in un certo senso, non sarebbe stato così diverso da quello apertamente esibito dal nemico

⁴¹ Chaui 1970, 204-205. Per un’analisi dettagliata di questo argomento, cfr. Santiago 2021.

⁴² Cfr. Ridenti 2010, p. 56: “C’erano, anzitutto, una serie di presupposti teorici generali condivisi dalla sinistra. Sotto un certo punto di vista, l’economia brasiliana stava attraversando un processo irreversibile di stagnazione, sotto la dittatura militare. Non ci sarebbero alternative di sviluppo finché il paese fosse soggetto all’imperialismo, il cui marchio sarebbe garantito dalla forza bruta del regime militare, unico modo per mantenere il sistema capitalista (o imperialista) in decomposizione. Il compito centrale era allora quello di abbattere la dittatura ed espellere gli imperialisti che, alleati con settori delle classi dirigenti locali, avrebbero ostacolato lo sviluppo delle forze produttive. In tal senso si darebbero le condizioni oggettive per la rivoluzione brasiliana, a cui mancherebbero solo quelle soggettive. [...] Ci vorrebbe l’emergere di un’avanguardia di un nuovo tipo per guidare la rivoluzione”.

⁴³ Nelle sue memorie, l’ex guerrigliero Alfredo Sirkis (2008, 389) ricorda “l’ingrandimento” di azioni spettacolari motivate dalla “tesi che le masse dovevano essere scosse dall’avanguardia per poi seguire il nostro esempio”.

⁴⁴ “Prendendo come linea guida gli avvenimenti del ‘68/69, quando la pratica politica prese la forma predominante di apparato”, così inizia Chaui (1980) a descrivere “quello che a poco a poco accade agli apparati”: “man mano che perdevano il legame con la realtà sociale e la politica, diventavano ‘il reale’ per i suoi militanti. Funzionavano come una sorta di ‘sostanza primordiale’ in cui vivevano immersi i militanti nutriti dal loro legame ombelicale con questa sostanza”. Ricordiamo che “apparato” (*aparelho* in portoghese) designava i rifugi clandestini (case, appartamenti, ecc.) dei gruppi d’opposizione; lì si svolgeva la vita clandestina, e una persona poteva vivere per settimane, mesi, isolata all’interno di un apparato.

militare. I militari sono visti come usurpatori, come coloro che, nel corso di un processo che oggettivamente porterebbe alla rivoluzione, avrebbero agito con tenacia e imposto con la forza la tirannia, che appare quindi alla sinistra come un “resto”, un degrado imposto al corso oggettivo delle cose; si tratterebbe, dunque, di fare qualcosa di simile, ma a segni invertiti. In definitiva, la sedizione volontarista sembrava ignorare uno dei moniti più famosi e sconcertanti di Spinoza: è inutile sopprimere il tiranno “senza sopprimere le cause che fanno diventare tiranno un principe”⁴⁵.

Allora, nell’ambito di una ricerca impegnata in esplorare le possibilità di lotta contro la tirannia o dittatura, l’alternativa è passare alla seconda delle due serie di squilibri interni sopra individuate. Traendo tutte le conseguenze dalla tesi che “i cittadini sono la causa immanente dello Stato”, diventa subito impossibile considerare la dittatura un prodotto estemporaneo o il mero risultato dell’azione puntuale di un solo gruppo, siano le forze armate, la borghesia o l’imperialismo. In senso stretto, la conservazione del “contratto” che guida la società, nonostante la presunta trascendenza del potere sovrano nei confronti del corpo sociale, è condizionata dal fatto che “il contenuto della Volontà sovrana viene dai cittadini”⁴⁶; in caso contrario, lo Stato si indebolisce fino a crollare. La necessaria conclusione di questa logica: se la tirannia persiste, è perché si radica nella vita sociale, emergendo da essa come un effetto che risale da una causa (altrimenti bisognerebbe ventilarne un’origine *ex nihilo*) e coinvolge *il corpo sociale*. Il fenomeno superstizioso è ciò che ci insegna a comprendere i meandri di questo processo tortuoso e *necessario*, non perché costituisce un destino, ma perché è determinato. Allo stesso modo di un sistema di paura, anche la superstizione è un sistema di lusinghe, di ricompense per i collaboratori e di punizioni per i recalcitranti⁴⁷; essa stabilisce un circuito tra il governante e le classi che lo sostengono, in modo che si rafforzino a vicenda⁴⁸. Ora, l’autoritarismo è tutt’altro che un fatto isolato. Proprio per questo la dittatura non può essere definita semplicemente come “militare”, anzi è, per usare una formulazione ormai consacrata nella storiografia brasiliana, una dittatura *civile-militare* che impegna l’intero corpo sociale, aggrappandosi a un “determinato rapporto di istituzioni politiche e costumi socio-ideologici”⁴⁹ che, in fondo, rimanda alla sua intima costituzione e funge da principio esplicativo della forma dello Stato. “Ogni forma specifica di Stato è [...]

⁴⁵ *Trattato politico*, V, §7, cit. Chauvi 1970, 218.

⁴⁶ Chauvi 1970, 215.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

⁴⁸ “Feedback” definisce Chauvi (ivi, 220).

⁴⁹ Ivi, 224.

il risultato di un rapporto compatibile tra l'istanza giuridico-politica che lo definisce e l'importanza dei costumi. A ogni società civile conviene un apparato ideologico distinto"⁵⁰.

Stando così le cose, la seconda serie lascia intravedere un'altra possibilità di intervento trasformativo, purché si scenda nella scala delle cause. Riassumiamo: la forma dello Stato è determinata dal sociale; questa ha una costituzione intima legata a un certo rapporto tra le istituzioni e i costumi; se la distruzione non può venire dalla sedizione, che attacca lo Stato e le sue istituzioni, è ancora possibile agire nel campo delle istituzioni sociali e dei costumi, producendovi squilibri attraverso l'introduzione di elementi incompatibili con la strutturazione della vita sociale: ad esempio, l'introduzione di pratiche non autoritarie all'interno di una società autoritaria, o lo svelamento metodico delle cause della tirannia in una società tirannica sono espedienti di squilibrio nella struttura dello Stato dovuto all'incompatibilità tra essa e tali elementi. Tutta l'importanza di una buona comprensione della storia, che non oppone la struttura all'evento, sta nel fare spazio a un lavoro di questo tipo. La storia non è provvidenziale, l'evento non è miracoloso: si intrecciano. L'idea di Merleau-Ponty del nuovo come "ristrutturazione dei residui" di un sistema guasto può essere realizzata solo dalla graduale rovina dell'attuale struttura o forma politica e, quindi, dall'apertura dello spazio per una nuova forma. Questa rovina però, lungi dal derivare da un atto di volontà, deve provenire dall'assiduo lavoro di indebolimento della forma determinata dello Stato tramite degli squilibri prodotti nell'"apparato ideologico distinto" che determina la forma stessa dello Stato.

A differenza della sediziosa strada militaristica che produce la propria realtà, sembra possibile un *lavoro critico* che, a partire da una data realtà socio-politico-culturale, elabori un discorso che, desiderando la verità e la libertà, ne interroghi il contrario, cioè i fondamenti determinati di quella stessa realtà che ne impedisce la realizzazione. Se si vuole, un cauto percorso di confronto lungo il quale l'esercizio critico prende la forma di un *lavoro politico di base* sulla strutturazione autoritaria della società brasiliana, proprio quella che riproduce incessantemente le determinazioni strutturali della stessa dittatura oppure, secondo il vocabolario spinoziano, le condizioni determinate per le quali un principe diventa un tiranno.

⁵⁰ Ivi, 217. Troviamo qui la matrice di un problema che occuperà Chaui (cfr. 2013a) per tutti gli anni '70 e determinerà, in particolare, un crescente interesse per Étienne de la Boétie: a conti fatti, la dittatura è vantaggiosa per tanti; il problema, quindi, riguarda meno l'Uno che i Molti, meno il tiranno che i tirannetti.

5. Dallo spinozismo alla ‘ideologia brasiliana’

Marilena Chaui non ha mai pubblicato la sua tesi di dottorato, né la considera il momento decisivo dei suoi studi su Spinoza⁵¹. Ciò è ampiamente motivato dall’interruzione del progetto originario e dalla scrittura frettolosa, che il lettore effettivamente avverte nella disarmonia tra gli aspetti formali e contenutistici del testo. Tuttavia, oseremmo dire che vi è anche una ragione concettuale dietro l’incisiva valutazione dell’autrice, e cioè le ambiguità nelle quali necessariamente si incorre quando si cerca di precisare chi sia l’agente di questo confronto nel campo delle istituzioni e dei costumi sopra delineato e quale sia la sua forza trasformatrice. Il problema dello squilibrio tra immanenza e trascendenza, la gara tra tirannia e sedizione mediata dalla violenza esacerbata e l’indebolimento dello Stato sono temi che si intrecciano lungo tutto il corso e che non a caso compaiono nell’ultima pagina della tesi di Chaui:

La salvezza del *conatus* dello Stato attraverso l’accrescimento della sua potenza d’agire dipende dall’intervento di una causa esterna più forte delle cause permanenti dello squilibrio tra immanenza politica e trascendenza. Questa causa esterna è la Teoria: la scienza politica. [...] Solo la scienza politica, partendo dalla conoscenza della natura umana e dei *dictamina rationis*, può indicare le forme equilibrate per la costituzione dello Stato⁵².

L’alternativa apportata dalla seconda serie causale di squilibrio interno del potere sovrano è una scoperta teorica e pratica fondamentale, in quanto consente di uscire dal volontarismo e delimitare un nuovo campo di lotta. Però, quale sarà la guida di questo lavoro politico di base dell’intelletto sull’“apparato ideologico distinto” della “società civile” brasiliana? Può essere soltanto, secondo il brano appena citato, la Teoria o scienza politica attivata da Spinoza soprattutto nel *Trattato politico*. Esattamente per questo motivo qui viene messa a nudo la maggiore complicazione della tesi che stiamo leggendo. L’agente teorico o lo scienziato politico, da una parte, deve essere un membro *interno* alla città stessa (infatti si tratta di una distruzione dall’interno del corpo sociale); dall’altra, la Teoria è *esterna* — una “causa esterna”, dice Chaui — allo stesso corpo sociale autoritario, che permette lo squilibrio del rapporto di immanenza e trascendenza producendo la tirannia. Ora, per quale miracolo è possibile il conformarsi di una Teoria che, dal cuore di una società autoritaria, se ne distacca e può indicare una via non autoritaria? Come è possibile collocarsi in questa po-

⁵¹ Cfr. Chaui 2006, 57.

⁵² Chaui 1970, 225.

sizione di interno ed esterno, di appartenenza e non appartenenza al corpo sociale? Ecco perché l'efficacia dell'alternativa trovata è così dubbia. La scienza politica può, ad esempio, concludere teoricamente (giacché è teoria) che la democrazia è il miglior regime, nella misura in cui mantiene un sano equilibrio tra immanenza e trascendenza; potrebbe, tuttavia, resistere praticamente alla superstizione e trasformarla? Questa Teoria sembra ancora concepita secondo schemi del tutto tradizionali come capace di opporsi e superare la superstizione, così come si crede che il vero superi il falso e la luce dissolva le tenebre. Insomma, la scienza politica o Teoria invocata si configura come entità *a sé* stante (la maiuscola regolarmente usata da Chaui per la parola "Teoria" è sintomatica), dotata di poteri speciali, forse in grado, pur con mezzi diversi dalle armi, di "scuotere" le masse. Forse ne esageriamo un po' la caratterizzazione, ma la verità è che questa entità enigmatica, anche se in modi più tortuosi, non è immune a una certa inclinazione avanguardista, ancorché dell'intelletto; o peggio, essa dà luogo a una sorta di astruso volontarismo dell'intelletto. Diciamolo chiaramente: la conclusione non corrisponde allo sviluppo della questione, molto più rigoroso e ricco, che era stato svolto. Forse in questo si fece sentire la fretta di porre fine al lavoro (atteggiamento peraltro del tutto giustificato, come abbiamo visto).

La nozione di "Teoria" doveva essere approfondita, e Chaui molto probabilmente lo intuiva già nel 1970, nel momento in cui consegnò la sua tesi per discussione. È quanto suggerisce la lettura di un suo articolo pubblicato nel 1971 sotto il titolo "Il linguaggio nella filosofia di Spinoza". Lì, pur riprendendo alcune analisi della tesi di dottorato, comprese quelle qui discusse, l'autrice tace sul ruolo della Teoria come ancora di salvezza. O meglio, la Teoria è silenziata perché il contenuto del confronto di Spinoza con la superstizione e, per estensione, con la tirannia, viene portato sul campo del linguaggio e acquista un'altra consistenza. Il punto di riferimento dell'innovazione di Spinoza nella lotta alla superstizione, secondo l'articolo, risiede nell'instaurazione di un nuovo rapporto con il linguaggio. Così, al posto della tipologia del *Trattato politico*, acquista rilievo il metodo critico del *Trattato teologico-politico*, che analizza come il linguaggio si radica nella storia e si intreccia con la violenza. Questo era già indubbiamente uno degli argomenti della tesi, ma nel 1971 acquisisce una posizione di primo piano. La violenza religiosa, esacerbata dalla superstizione, deriva dall'interpretazione della parola divina; la violenza politica nasce dalla censura della parola, e quindi del pensiero. "La religione e lo Stato operano attraverso il linguaggio, la cui funzione è quella di coprire il luogo della violenza"; per questo al filosofo olandese, secondo Chaui, ap-

pare chiaramente che “il problema della prassi politica è [...] un problema di linguaggio”; di conseguenza, “solo intervenendo nel e con il linguaggio il gesto filosofico può essere efficace”. Una conclusione assente dalla tesi di dottorato: “i gesti politici di Spinoza sono gesti linguistici”⁵³.

È un passo inaugurale. Il passaggio al campo del linguaggio si rivelerà estremamente fruttuoso, fornendo al lavoro di “critica delle istituzioni” un contenuto preciso che non scivola né nell’intellettualismo, né nel volontarismo. D’ora in poi, l’azione politica di resistenza e trasformazione assumerà la forma di un lavoro del discorso sui discorsi, e innanzitutto su quelli che servono all’esacerbazione della violenza e dell’autorità. La teoria abbandona il sogno di una verità in grado di dissipare le tenebre e assume il posto, più modesto ma più efficace, di metodo critico, uno sforzo metodico per svelare le fondamenta e le ragioni della tirannia. È qui che si delimita il campo d’azione di quasi tutta l’opera di Chaui negli anni ‘70 e ‘80, campo in cui si lancerà subito dopo la sua tesi di dottorato, all’incirca nel 1972, concentrandosi sui testi di una delle correnti più influenti del pensiero autoritario brasiliano nel Novecento, l’*Integralismo*⁵⁴. Come Spinoza fece a suo tempo con il testo biblico, così Chaui si sforzerà di fare con ciò che lei definì in termini generici come “ideologia della sicurezza nazionale”, cioè quel discorso che, aggregando tutto un insieme di elementi costitutivi della formazione ideologica determinata della società brasiliana (l’uomo cordiale, la nonviolenza, la democrazia razziale, l’ignoranza del popolo, l’assenza di classi sociali mature, l’indispensabilità di uno Stato forte, e così via), cerca di legittimare il potere dittatoriale⁵⁵. Grazie alla scoperta di un particolare tipo di discorso spinoziano che, operando dall’interno del discorso immaginario, è in grado di smantellarlo (quello che Chaui chiamerà in seguito “contro-discorso”⁵⁶) e una comprensione originale del fenomeno ideologico che unisce l’analisi spinoziana della superstizione e Marx (e riconosce l’originalità dell’ideologia come fenomeno immaginario, senza

⁵³ Chaui 1971, 116-117.

⁵⁴ I risultati furono pubblicati, nel 1978, in “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira” (cfr. Chaui 2013b, 11-116).

⁵⁵ Per i confini ideologici della dittatura e la sua integrazione nella Dottrina della Sicurezza Nazionale che guidò politicamente, socialmente e culturalmente i governi militari, cfr. Urán 1987 e Alves 2005.

⁵⁶ Cfr. Chaui 1983, 97: “il discorso vero e libero non può che nascere e dispiegarsi secondo un’esigenza interna che svela il generare delle cose e delle pratiche umane, e di cui si offre come riflessione e critica. Il discorso libero è capace di enunciare dal proprio interno ciò che lo rende possibile e ciò che lo renderebbe impossibile: è, allo stesso tempo, discorso e contro-discorso. [...] L’opera di Spinoza non è solo un luogo in cui si parla di potere e autorità, ma un luogo in cui parlare è già un atto di libertà”.

mai ridurla alla condizione di un mero riflesso rovesciato del reale⁵⁷), le ricerche e i lavori della filosofa convergeranno infine nell'elaborazione di una sorta di "ideologia brasiliana", nello stesso senso in cui Marx ed Engels intendevano una "ideologia tedesca". Si tratterà di svelare, in modo contro-discorsivo, i meandri di una determinata formazione ideologica che si distingue per elaborazioni come la cordialità, il discorso competente, un particolare mito fondativo, e si costituisce come una *società autoritaria determinata*, perché sebbene possano esistere diverse ideologie autoritarie, è anche possibile distinguere un'ideologia autoritaria particolarmente brasiliana, poiché, come suggeriva, con un linguaggio ancora impreciso, ma estremamente fecondo, un passaggio della tesi di dottorato che citammo poc'anzi, "a ogni società civile conviene un apparato ideologico distinto"⁵⁸.

Una volta Chaui dichiarò che era grazie a Spinoza che era riuscita a capire il Brasile⁵⁹. È una pura verità, ma non tutta la verità, o almeno, non dalla prospettiva che abbiamo cercato di presentare e giustificare qui sulla base del suo lavoro di dottorato del 1970, in cui, nonostante le vicissitudini dell'elaborazione, si consuma *per la prima volta e sotto il prisma spinoziano* la trattazione teorica dell'autoritarismo che ormai impegnerà gran parte del suo lavoro. Vogliamo credere che lo spinozismo non potesse insegnarle a capire il Brasile, se non a condizione che prima il Brasile, in modo drammatico e imperioso, l'avesse portata a leggere Spinoza in modo determinato *contro la dittatura insediata nel paese*. Nulla di sorprendente, se si tiene presente la concezione dell'atto della lettura espressa nella stessa tesi di Chaui. L'uno si rivelò effettivamente un classico, l'altra svolse efficacemente il suo ruolo di lettrice di un classico. Da questo incontro, grazie all'unione di ricerca e acquisizione, poteva emergere un nuovo discorso che, animato dal "desiderio di verità e di libertà", rinnovava in quel momento le possibilità di pensare e di agire.

⁵⁷ Una sintesi dell'interpretazione di Chaui riguardo la questione della critica marxiana dell'ideologia si trova in Chaui 1978.

⁵⁸ Per un'analisi del metodo forgiato da Chaui, rimandiamo a Santiago 2017. Quanto ai vari testi che compongono questa "ideologia brasiliana", si vedano le recenti raccolte di scritti: Chaui 2013a, 2013b, 2014a, 2014b, 2017.

⁵⁹ Cfr. Chaui 2003a.

Bibliografia

- Alves M.H.M. (2005), *Estado e oposição no Brasil, 1964-1984*, Bauru: Edusc.
- Arantes P.E. (1994), *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. Uma experiência dos anos 60*, São Paulo: Paz e Terra.
- Barão C.A. (2007), *A influência da revolução cubana sobre a esquerda brasileira nos anos 60*, in Moraes J.Q., Reis D.A. (a cura di), *História do marxismo no Brasil*, vol. I, Campinas: Ed. Unicamp, 229-278.
- Chaui M. (1966), *Maurice Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo*, tesi di master, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo.
- (1970), *Introdução à leitura de Espinosa*, tesi di dottorato, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- (1971), *A linguagem na filosofia de Espinosa. À guisa de Introdução*, in “Discurso”, 2: 69-118, <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37721> [consultato il 16 maggio 2023].
- (1973), *A noção de estrutura e alguns de seus problemas*, dattiloscritto inedito.
- (1977), *A nervura do real. Espinosa e a questão da liberdade*, tesi di libera-docenza, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2 voll.
- (1978), *Apresentação*, in Carvalho e Franco M.S., Chaui M., *Ideologia e mobilização popular*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 9-16.
- (1979), *Política e profecia*, in “Discurso”, 10: 111-160, <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37864> [consultato il 16 maggio 2023].
- (1980), *Há um projeto para a Faculdade de Filosofia hoje? Há um projeto da Faculdade de Filosofia hoje?*, testo presentato nel “I Congresso da USP,” novembre 1980, dattiloscritto inedito.
- (1983), *Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa*, in Chaui M., *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*, São Paulo: Brasiliense, 9-119.
- (2000), *Entrevista*, in Nobre M., Rego J.M. (a cura di), *Conversas com filósofos brasileiros*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 299-336.
- (2002), *Experiência do pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, São Paulo: Martins Fontes.

- (2003a), “C’est grâce à Spinoza que j’ai pu comprendre le Brésil” [intervista], *Le Monde*, Paris, 04 luglio.
- (2003b), *A filosofia como vocação para a liberdade*, in “Estudos avançados”, 49: 7-15, <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9942> [consultato il 16 maggio 2023].
- (2006), *A descoberta de Espinosa no século 20* [intervista], in “Discutindo Filosofia”, 8: 54-59.
- (2013a), *Contra a servidão voluntária*, a cura di Homero Santiago, Belo Horizonte: Autêntica.
- (2013b), *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*, a cura di André Menezes Rocha, Belo Horizonte: Autêntica.
- (2014a), *A ideologia da competência*, a cura di André Menezes Rocha, Belo Horizonte: Autêntica.
- (2014b), *Conformismo e resistência*, a cura di Homero Santiago, Belo Horizonte: Autêntica.
- (2017), *Sobre a violência*, a cura di Éricka Marie Itokazu e Luciana Chaui-Berlinck, Belo Horizonte: Autêntica.
- Merleau-Ponty M. (1960), *Signes*, Paris: Gallimard.
- Reis D.A. (2007), “O maoísmo e a trajetória dos marxistas brasileiros”, in Moraes J.Q., Reis D.A. (a cura di), *História do marxismo no Brasil*, vol. 1, Campinas: Ed. Unicamp, 161-197.
- Ridenti M. (2010), *O fantasma da revolução brasileira*, São Paulo: Ed. Unesp.
- Santiago H. (2017), *O pensamento político de Marilena Chaui: a invenção do método*, in “Cadernos espinosanos”, 36: 57-87, <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/132653> [consultato il 16 maggio 2023].
- (2021), *Da superstição ao autoritarismo segundo a lógica das paixões: o exemplo de Alexandre no prefácio do Tratado teológico-político*, in “Cadernos espinosanos”, 44: 15-38, <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/180601> [consultato il 16 maggio 2023].
- Sirkis, A. (2008), *Os carbonários*, Rio de Janeiro: BestBolso.
- Urán A.M.B. (1987), *Nacionalismo, militarismo e dominação na América Latina*, Petrópolis: Vozes.

