

## EN EL CALOR DEL AHORA. ENTREVISTA A VLADIMIR SAFATLE

*In the Heat of Now. Interview with Vladimir Safatle*

FABIO AKCELRUD DURÃO\*

[fabioadurao@gmail.com](mailto:fabioadurao@gmail.com)

Vladimir Pinheiro Safatle es un filósofo, escritor y músico brasileño nacido en Chile. Se doctoró por la Universidad Paris VIII, bajo la tutoría de Alain Badiou. Es profesor titular de Teoría de las Ciencias Humanas en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo (FFLCH-USP). Su producción intelectual se centra en las áreas de epistemología del psicoanálisis y psicología, filosofía política, tradición dialéctica y filosofía de la música. Ha sido profesor visitante de las Universidades de Paris VII, Paris VIII, Toulouse y Louvain, además de responsable de Seminario en el Collège International de Philosophie (Paris). Es uno de los coordinadores de la International Society of Psychoanalysis and Philosophy. En sus obras propone una reinterpretación de la tradición dialéctica (especialmente Hegel, Marx y Adorno) a través de la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan, además de la reformulación de categorías clásicas del pensamiento marxista, como el fetichismo, la crítica y el reconocimiento. Su proyecto filosófico se basa en el intento de construir una ontología sustractiva del sujeto a partir de la elaboración de las críticas realizadas a su carácter fundacional por el postestructuralismo. Tal ontología sustractiva sería el horizonte para la reformulación de las teorías del reconocimiento, así como para el redimensionamiento de las dinámicas productivas en los campos de la política y la estética. Vladimir Safatle es uno de los responsables de la edición brasileña de *Obras completas* de Theodor Adorno (Editora Unesp) y publicó, en 2019, *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, en la que busca interpretar la dialéctica negativa adorniana como una forma de dialéctica emergente animada por una procesualidad continua. También organizó, junto con Edson Telles, un importante estudio sobre la dictadura militar y sus ramificaciones en el presente, titulado *O que resta da ditadura: a exceção*

---

\* Universidade Estadual de Campinas (Brasil).

*brasileira* (2010). Sus últimos libros llevan los títulos: *El circuito de los afectos: cuerpos políticos, desamparo y fin del individuo* (2019), *Maneiras de transformar mundo: Lacan, política e emancipação* (2020) *O neoliberalismo como gestor do sofrimento psíquico* (2021). Más allá del ámbito académico, posee una destacada presencia pública a través de diferentes medios, especialmente como columnista del diario *Folha de S. Paulo* y como colaborador de *El País*.

Fabio Akcelrud Durão [FAD]. Estamos haciendo esta entrevista el 5 de abril de 2021. Brasil tiene ahora 328 mil muertes por covid más, con un promedio de más de 3.000 muertes por día. Estos números son el resultado de una estrategia deliberada del gobierno de Bolsonaro para propagar el virus, ya que tiene como objetivo infectar (y matar) a la mayor cantidad de personas posible lo más rápido posible, para que se logre la inmunidad colectiva y la economía vuelva a funcionar<sup>1</sup>. El colapso del sistema hospitalario ya se ha producido y se teme que, si le sucede algo similar al sistema funerario, se puedan sumar otras epidemias al nuevo coronavirus<sup>2</sup>. Mi primera pregunta sería: ¿qué significa pensar la teoría y la política desde dentro una situación tan catastrófica? ¿Cuál es la diferencia en la reflexión que tiene lugar en estas condiciones frente a los “tiempos normales”? ¿La urgencia del sufrimiento reduce el horizonte de lo pensable o, por el contrario, la inestabilidad provocada por la catástrofe abre más el futuro? O, en otra clave, ¿puede la excepcionalidad del presente servir como crítica al *business as usual* del pasado reciente? ¿La emergencia conduce a una mayor interacción entre la teoría y la praxis, o las aleja más?

Vladimir Safatle [VS]: Yo diría que la excepcionalidad redimensiona brutalmente nuestro sistema de posibilidades. Pues siempre se trata inicialmente de preguntarse: ¿cómo no pudimos ver lo que está sucediendo hoy? ¿Cómo no pudimos siquiera imaginarlo como una posibilidad? No me refiero a la pandemia, sino al sistema de indiferencia ante la muerte, la violencia y la brutalización que vemos actualmente en Brasil. ¿Cuánta ilusión nos hemos visto obligados a aceptar para no ver cómo nuestra historia es una historia de masacres y encubrimiento, de sangre y silencio, que nunca se detuvo, que a lo sumo entró en un proceso de tensionamiento con discursos ineficaces en materia de derechos humanos?

<sup>1</sup> <https://www.conectas.org/publicacoes/download/boletim-direitos-na-pandemia-no-10>

<sup>2</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=IUuulebNT7w>

Por supuesto, éramos conscientes de la desigualdad y la injusticia social, pero todo esto es abstracto en vista de la comprensión de fenómenos como una democracia organizada geográficamente, que solo ha existido en los territorios habitados por las clases más privilegiadas, un estado cuya principal función es gestionar una guerra civil a la que no se da ese nombre, un proceso de acumulación primitiva que no se detiene ni siquiera ante el aumento exponencial de la muerte violenta de toda la población. En otras palabras, nuestras teorías eran falsas no porque sus proposiciones fueran incorrectas, sino porque la geografía de los problemas no estaba organizada de la forma como definimos prioridades y urgencias. Esta geografía no se organizó en base al reconocimiento de la centralidad de la violencia naturalizada por el proceso de acumulación primitiva del Capital. Y en ese sentido, creo que Brasil es un país privilegiado, porque aquí la violencia se dirige a las personas (como condición para la profundización del saqueo) y a las cosas (a través de una colonización de la naturaleza bajo la lógica de la propiedad). Brasil es una de las últimas grandes fronteras mundiales de acaparamiento de tierras y colonización interna. Si sumamos Unidades de Conservación Ambiental y Territorios Indígenas, tendremos 30,2% del país definido como área protegida (Fuente: Embrapa, datos de 2017). Por cierto, es un área protegida de propiedad privada, ya que los pueblos originarios no se ven a sí mismos como “dueños”. Pero si sumamos vegetación nativa en Unidades de Conservación, en tierras indígenas, en terrenos baldíos y no registrados, además de vegetación preservada en propiedades rurales, tendremos 66.3% de vegetación nativa (según cálculos de Gite / Embrapa 2017).

Es probable que no haya nada igual en el mundo. Por tanto, no es de extrañar que aquí se perpetúe la ilusión de que la tierra y el trabajo son dos fuentes inagotables de riqueza que se pueden explotar hasta el infinito. Así, la reflexión sobre Brasil requiere una comprensión de horizontes privilegiados de la acumulación primitiva que pueden, en cualquier momento, coquetear con los niveles más abiertos de violencia, con discursos que recuperan tópicos clásicos del fascismo. Dicho esto, también recordaría que el sistema de producción global está constituido de tal manera que los procesos que se inician en los países periféricos tienden a transplantarse a los países centrales en momentos de máxima tensión social. Y creo que la situación de la pospandémica, con la radicalización de los patrones de concentración del ingreso y la precariedad, podría conducir a un altísimo nivel de lucha de clases. No otra es la razón por la que Estados Unidos ha descubierto sus pactos rooseveltianos. La luz roja ya se ha encendido.

FAD. Por otro lado, en medio de la pandemia brasileña se está produciendo un extraño *business as usual*. Los que pueden, se quedan en casa y se protegen, los que no pueden, se enfrentan a diario al riesgo de contaminarse. Sostener esta división social diaria es un esfuerzo por mantener la rutina; por mucho que los medios transmitan información terrible, nunca cristaliza en una visión de acción colectiva; incluso en un momento de crisis extrema, de tanto dolor, no hay una representación de un sujeto colectivo que pueda actuar para aplacarla. Esta acefalia ni siquiera favorece al capital, ya que su reproducción se ve perjudicada por la continuidad de bajos niveles de producción. ¿No revela eso la estructura de nuestra sociedad? ¿Cuáles son las consecuencias de esto para la supervivencia de la sociedad?

VS. De hecho, sabemos que la curva de la pandemia es completamente diferente para las clases media/alta y para la clase baja brasileña. Según los últimos datos, la diferencia es de uno a tres. Pues nos encontramos en una situación en la que el Estado deja de operar con la clásica lógica necropolítica, que consiste en someter a grandes sectores de la población a la desaparición y al exterminio, conservando la porción que se encuentra en la cúspide de la pirámide social. Lo que tenemos actualmente es un traspaso de la decisión necropolítica al mercado. Es el acceso al mercado, a hospitales y planes de salud privados lo que decide el tipo de relación y exposición a la muerte.

En tal contexto, sería razonable que sectores privilegiados pero comprometidos con la transformación social utilizaran sus privilegios, ocupado las calles y forzado la caída del gobierno, pero nada de esto sucedió. Durante todo el año pasado no deje de insistir en que Brasil no podía soportar dos crisis, la pandemia y el fascismo de Bolsonaro, y que era necesario ocupar las calles, especialmente con quienes tienen un mayor nivel de seguridad. Hicimos manifestaciones todo el año, pero, como nosotros, solo otros grupos aislados siguieron este camino. El resultado está ahí para que todos lo vean.

Creo que situaciones como esta muestran el nivel real de solidaridad genérica que sostiene la vida social brasileña. Un nivel bajo, resultado de una sociedad cuya matriz constitutiva es el latifundio primario exportador de carácter esclavista. Aunque ya no es la célula económica brasileña, sigue siendo su célula social. Por ello, se ha tornado natural una distinción ontológica que da forma al latifundio esclavista.

vista, a saber, esta división que distingue dos destinos para los sujetos: ser reconocidos como personas o ser degradados como cosas. La gente tiene derecho al duelo y al engaño, las cosas no. Así, se naturaliza un país que confunde la gestión social con masacres periódicas de sectores de su propia población.

**FAD.** Y para llevar a delante el catastrofismo (que debe verse aquí como un concepto, no como una maldición), lo que estamos presenciando con el covid en Brasil ahora puede ser insignificante comparado con el cataclismo climático aparentemente inexorable. Tal tipo de ruptura social plantea inmensos desafíos para el pensamiento, especialmente en relación con su capacidad imaginativa y forma de expresión. Solo cuando enfrentamos este problema de frente con toda su urgencia nos damos cuenta de que es muy similar a lo que la Teoría Crítica enfrentó en los años 30 y 40 con el nazismo, y en los 50 y 60 con la amenaza de la hecatombe nuclear. ¿Estás de acuerdo con este diagnóstico? ¿Cuáles serían las diferencias entre el contexto actual y el de hace 60 años?

**VS.** El trasfondo general es la comprensión de que el proceso de acumulación capitalista se realiza mediante la movilización de varias guerras al mismo tiempo. Este es un tema interesante de un libro de Alliez y Lazzarato, *Guerras e Capital*, que tradujo al portugués. La acumulación capitalista es inseparable de la generalización del paradigma de la guerra a las relaciones entre blancos y negros, hombres y mujeres, la élite rentista y el proletariado, norte y sur y, sobre todo, lo humano y naturaleza. La reducción de la naturaleza a la condición de recurso, estocaje y propiedad potencial es solo una forma de llevarla a una destrucción segura. La historia del capitalismo en el siglo pasado no nos permite mentir.

Lo que está sucediendo hoy en Brasil, en este sentido, es solo la continuación de una lógica de toma de posesión, de desarrollo a través de la explotación de los “recursos” que constituyeron el país desde su invasión colonial. Cuando las chilenas y los chilenos conquistaron, en el último mes, el derecho a reescribir su constitución, una de las frases más escuchadas fue la defensa de un “Estado ambiental, igualitario y participativo”. Esta noción es fuerte, ya que indica la conciencia de que la única forma de construir una sociedad igualitaria es romper con la degradación del medio ambiente como espacio de utilidad y mercantilización. Un estado ambiental es un estado que entiende el medio ambiente como un sujeto y no simplemente como un objeto. Por tanto, no es algo que esté destinado a ser poseído,

sino que nuestras sociedades deben entenderse atravesadas por circuitos de existencia inapropiables.

**FAD.** Y una pregunta más sobre Brasil. Hablas de una “contrarrevolución preventiva” para referirte tanto a los golpes militares como a los golpes autoritarios del presente, pero, por otro lado, las respuestas autoritarias son el resultado de “revoluciones fracasadas” o que no llegan a cuajar en situaciones de profunda crisis sistémica. En fin, ¿se adelantan a una respuesta revolucionaria o capitalizan del descontento, el miedo y el desánimo tras su fracaso o su incomparecencia? Este descontento responde a situaciones objetivas o situaciones de agravamiento de expectativas: narcisismo herido. Este último tiene un peso en tu interpretación del giro de los estratos de clase media-baja hacia el autoritarismo en Brasil.

**VS.** Florestan Fernandes dijo que Brasil es la tierra de las contrarrevoluciones preventivas. Lo que significa que el principal dispositivo del poder es la movilización del Estado en la parálisis de una dinámica de insurrección permanente que recorre nuestra historia de insubordinaciones populares. Esta contrarrevolución opera en tres niveles. El primero es el de la violencia estatal directa que utiliza el aparato policial para realizar una gestión de desaparición forzada, masacre y exterminio de poblaciones vulnerables. El segundo es mediante la eliminación simbólica de insubordinaciones y revueltas. Esto se alimenta de la lógica colonial de no mirar nunca a atrás, de no conmemorar nunca a los que cayeron o fueron destruidos, una rememoración hecha para posibilitar este proceso benjaminiano de borrado de la derrota y de contracción del tiempo. El tercero es mediante el sometimiento a través de la melancolía, del largo trabajo social y psíquico de colonizar a través la melancolía, mediante la internalización psíquica de la creencia en el destino inexorable de la derrota, lo que explica por qué Brasil es el país de la “revolución imposible”, donde incluso la foto más conocida del principal líder guerrillero (Carlos Marighella) es la de una mirada melancólica. Por tanto, muerte física, muerte simbólica, muerte psíquica.

**FAD.** Eres uno de los pocos filósofos que pueden pensar juntos la teoría crítica y la filosofía francesa contemporánea (que a los estadounidenses les gusta llamar postestructuralismo). Me gustaría preguntarte sobre las zonas de fricción, los

puntos de tensión que encuentre al trabajar con Lacan y Adorno. Sé que esta es una pregunta muy amplia, pero ¿podrías señalar algunos aspectos? Está, por ejemplo, el problema del horizonte de la reconciliación, sin el cual la Teoría Crítica no funciona correctamente (cf. el último fragmento de *Minima Moralia*), y que me parece incompatible con el psicoanálisis ... Estas incompatibilidades apuntan a algo, ¿o no son tan importantes para la movilización concreta de estas tradiciones de pensamiento?

VS. Adorno solía decir que la anticipación filosófica de la sociedad reconciliada es un atentado contra la reconciliación. Esta posición es válida para la reflexión psicoanalítica y su manera de insistir en que lo que podría ser diferente aún no existe. Por eso alguien como Lacan insiste tanto en la operatividad, en la dinámica propia de la movilización de la noción de imposible o inexistente. Por eso no creo que las zonas de tensión estén en el horizonte de la reconciliación. No sería posible que el psicoanálisis operara sin un posible horizonte de emancipación cuya realización no se da solo en una situación analítica, sino que sirve como horizonte regulador para tensar otras esferas de la vida social e incluso pensar en experiencias grupales (ver los textos de Lacan como *La psiquiatría inglesa y la guerra*).

Tratando de responder directamente a su pregunta, diría que, para el pensamiento dialéctico, los cambios particulares deben estar guiados por una contradicción global. Esta contradicción global, que a su vez presupone nociones como falsa totalidad y totalidad verdadera, insistirá en que las figuras de la diferencia no pueden actualizarse actualmente, a riesgo de ser un calco de la situación actual. De ahí el recurso necesario a la negatividad como categoría crítica. Bueno, lo mínimo que se puede decir es que este no fue el camino del pensamiento francés, en su mayor parte. Creo que habría un interesante punto de tensión: diferentes formas de filosofías de la diferencia, diferentes formas de filosofías de transformación estructural. Dicho esto, cada autor es único en esta constelación que se ha llamado convencionalmente “pensamiento francés contemporáneo”. Lo que separa, por ejemplo, la univocidad del ser deleuzeano de la trascendentalidad de la *différance* de Derrida, es algo filosóficamente enorme. Lo que separa la perspectiva revolucionaria molecular de Guattari y el institucionalismo combativo de Foucault también es enorme.

Pero yo diría que el problema viene del hecho de que la filosofía francesa es a menudo objeto de caricatura por parte de aquellos que están marcados por la teo-

ría crítica. Las elaboraciones de Habermas sobre la filosofía francesa contemporánea como expresión de un cierto irracionalismo antimoderno animado por una estetización de la ruptura ha hecho escuela. Sin embargo, esta filosofía francesa contribuyó, de forma concreta, a redimensionar las luchas sociales en los últimos treinta años, en un momento en el que surgen nuevos procesos de tensión de las estructuras de violencia del poder. Es imposible pensar en la fuerza de la lucha en torno a cuestiones relacionados con el colonialismo, las estructuras normativas y disciplinarias que intentan presentarse como universalidad concreta, la crítica de estructuras e instituciones como los hospitales, la familia, la escuela o la empresa, sin pasar por el pensamiento francés contemporáneo.

**FAD.** Pensando ahora más específicamente en Adorno, le ocurre algo interesante en la teoría literaria. Se puede decir que en ella hay dos Adornos. El primero es objeto de innumerables explicaciones y comentarios, material para *readers*, revistas, etc. En contraste con él, hay un segundo Adorno, que es una especie de fantasma, porque cuando nos enfrentamos a cuestiones concretas de interpretación literaria, todo el debate sobre qué significa leer, qué es literatura o una obra, etc., en fin, cuando nos ocupamos del debate vivo, se desarrolla en un campo conceptual completamente incompatible con el pensamiento de Adorno (yo diría en un horizonte de posibilidad mucho más estrecho). ¿Sucede algo similar en la filosofía? O, para verlo desde otro ángulo, la filosofía alemana dominante nos ha estado diciendo que olvidemos a Adorno durante décadas, pero de hecho no parece poder hacerlo.

**VS.** Diría que la filosofía alemana hizo una operación muy impresionante al domesticar su propio pensamiento. Los dos filósofos más claramente radicales e innegociables en sus aspiraciones críticas, Adorno por un lado y Heidegger por otro, ocupan actualmente una posición secundaria en la consolidación del debate universitario. Para un observador externo, la impresión que da es que la filosofía alemana parece ser un territorio ocupado por tropas estadounidenses, en un impulso que a veces es difícil de entender para reorganizar toda su discusión a partir de un programa de investigación neopragmático o analítico. Quizás la experiencia de mayo del 68 en Alemania, con el paso de sectores expresivos de la revuelta estudiantil al apoyo de la acción directa, contribuyó a tal vaciamiento de un pensa-

miento políticamente radical de sectores hegemónicos del debate académico alemán.

Esto ha provocado, entre otras cosas, que la radicalidad de la experiencia intelectual de alguien como Adorno se pierda en medio de acusaciones como el “uso *ad hoc* de la negación determinada” o en la comprensión de la dialéctica negativa como una especie de aporía, de una dialéctica desprovista del momento positivo de la síntesis, incapaz de abrir espacio a alguna forma de verdadera totalidad. Un autor profundamente crítico de las ilusiones conciliadoras de los pactos sociales y la gestión social de los conflictos, que rechaza la creencia en la estabilización forzada que produce el tópico del capitalismo de Estado, para defender la irreductibilidad de la contradicción, que nunca abandonó la defensa de la articulación entre emancipación social y proceso revolucionario, pero que simplemente hizo más complejo su análisis debido a las dificultades concretas derivadas de la integración de la clase obrera alemana en la economía social de mercado, aparece en gran medida como alguien que tendría muy poco que decir sobre las demandas contemporáneas de transformación estructural.

FAD. En el último número de *Constelaciones* (11-12), Alfonso Figueiredo Francisco hace un extenso y denso repaso por *El circuito de los afectos* (2016) y *Dar cuerpo a lo imposible* (2019). El tono es predominantemente crítico; según Francisco, tu aproximación al circuito de los afectos sería “algo totalmente ahistórico a la hora de definir lo social y lo político” (p. 641), tu concepción de acontecimiento quedaría “cosificada” (p. 645), la contingencia “queda[ría] limitada a un plano de negación abstracta” (p. 645) o, incluso, cometerías “el error flagrante de la mala abstracción, no solo por postular una antropología negativa psicoanalítica como postulado normativo de la crítica, que corre el riesgo de oponer potencia antropológica ahistórica al sistema social (como exterioridad), sino por intentar recuperar el concepto de proletariado fuera de su índice histórico y convirtiéndolo en un operador ontológico indeterminado del sistema social” (p. 646). En resumen, en lugar de una dialéctica real, tendríamos un enfoque sobre el trasfondo formal-ontologizante: “El proceso intelectual de la emergencia categorial en Safatle es el opuesto a de la primacía del objeto, puesto que su objetivo es dar ‘otra’ lectura de la dialéctica que pueda contraponerse a través de lo Real (latencia-emergencia) a la realidad efectiva (las coordenadas reificadas de la efectividad histórica actual), una fundamentación normativa y relativamente inmóvil

de la crítica, que lleva a no ver a la misma como un proceso de toma de partida por la experiencia práctica que plantea la linealidad causal entre concepto y realidad mutilada como una síntesis quebrada, no como un proceso exposición contrapuesta que reduce la contradicción a la sustracción de la potencia” (p. 658). ¿Cómo responderías a eso?

VS. Leí las críticas con interés y creo que apuntan a cuestiones importantes. Por tanto, quisiera comenzar agradeciendo a Alfonso Francisco su atenta lectura y su esmero en la formulación de sus desacuerdos. Son motivo de reflexión para mí. Sin embargo, creo que una buena parte de ellos está marcada por ciertos errores y lecturas de la dialéctica negativa que son difíciles de defender. En primer lugar, ignorar la existencia de una determinada antropología psicoanalítica en la base de la crítica adorniana sólo es posible a condición de quemar simplemente los dos primeros capítulos de la *Dialéctica de la Ilustración*, de olvidar todo lo que desarrolló Adorno sobre la génesis social del yo a partir del marco freudiano, cuyas consecuencias están por todas partes, como en el capítulo sobre *Dialéctica Negativa* dedicado a Kant. El materialismo adorniano depende profundamente de las discusiones sobre la génesis material de las estructuras psíquicas que, a su vez, recurren continuamente a una teoría de las pulsiones cuyo estatus moviliza reflexiones antropogénicas. La teoría freudiana es una teoría de las formas de sujeción psíquica y de las formas en que los procesos de sujeción inmanentes a la dinámica de socialización e individuación producen escisiones psíquicas. Pero también es una teoría de la sexualidad como energía fragmentaria, polimórfica y continuamente errante, que Adorno no ignoró ni descuidó. La presencia de esta teoría en sus textos es tan constante que no veo la necesidad de reiterarlo nuevamente.

Por otro lado, no seré el primero en recordar que hay muchos momentos en los que la crítica de la economía política es sometida, por Adorno, a una crítica de la racionalidad instrumental de más amplio alcance. Quien diga: “De Parménides a Russel, el lema de la razón es uno: Unidad” tiene, como mínimo, un concepto único de historia. Eliminar el peso de tales elaboraciones me parece sólo válido como estrategia para eliminar las complejas dimensiones de la experiencia adorniana frente a una visión inadecuada del materialismo.

Esta crítica del supuesto carácter ahistórico de mi pensamiento y de mis interpretaciones busca, en mi opinión, borrar los supuestos ontológicos (y no tengo ningún problema en asumirlos) de la tradición dialéctica, incluido Marx. Por ejem-

plo, cuando critica a Hegel, Marx no puede dejar de reconocer que conserva de la dialéctica hegeliana las “formas generales de movimiento”. Esto tiene profundas consecuencias porque tales formas de movimiento son nada menos que los principios generales de conceptualización del proceso histórico, además de ser la base de la ontología hegeliana, que es una ontología crítica de la categoría del ser y cuyo concepto central es el de esencia, con su dinámica de conflicto inmanente. Es irónico, si no dogmático, acusar a alguien de recurrir a la ontología y seguir entendiendo el proceso histórico a partir de categorías como contradicción objetiva, negación determinada e intervención, entre muchas otras. Visto de esta forma, la acusación de “mala abstracción” no es un análisis, sino solo una injuria. Yo tendería a decir: “siempre si es el ‘pensamiento abstracto’ de alguien”. Adorno fue más coherente cuando recordó que su materialismo no descartaba una experiencia metafísica. Tendría que recordar una carta de Adorno a Scholem, en la que dice: “lo que yo llamo la primacía del objeto, en este debate en toda inmanencia gnoseológica (...) me parece ser, una vez que nos libramos de idealismo, resultado de hacer justicia al materialismo. Los argumentos pertinentes que creo haber elaborado contra el idealismo se presentan (...) como materialistas. Pero en el corazón de este materialismo no hay nada acabado, ninguna visión del mundo, nada fijo. Es este camino, totalmente diferente al dogma, hacia el materialismo el que parece garantizar esta afinidad con la metafísica, casi habría dicho: con la teología (...) La intención de salvar la metafísica es efectivamente central en la *Dialéctica negativa*”.

Creo que deberíamos empezar por intentar responder a esa pregunta: ¿por qué el intento de salvar la metafísica es fundamental para la *Dialéctica negativa*? ¿Qué significa eso? ¿Existe alguna relación entre una recuperación de la metafísica y una fundamentación del pensamiento crítico? No creo que sea suficiente hacer un llamamiento general a la historia, como si esta no fuera un campo dentro del cual operan los conceptos ontológicos en la estructuración de los procesos de determinación del significado. Creo que cuestiones de esta naturaleza son importantes tanto para la interpretación de Adorno como para la reflexión filosófica contemporánea. Nos abre a un concepto de metafísica más allá de una ontología dependiente de la categoría de ser lo que, insisto de nuevo, ya era una operación en circulación en el pensamiento hegeliano.

Finalmente, diría que muchos de los problemas de la lectura de Alfonso Francisco, en mi opinión, se derivan de un rechazo no dialéctico de la categoría de naturaleza. Un rechazo que depende de una cierta ontología dualista que no existe

ni en Hegel, ni en Marx ni en Adorno. Hay una cierta tendencia a ver la naturaleza como un mero discurso reificado, como si imaginar que la naturaleza produce problemas con los que la normatividad social debe lidiar fuera una mistificación. De hecho, esta no es mi posición, ni creo que sea una posición mínimamente sostenible desde un punto de vista crítico.

**FAD. Finalmente, una pregunta personal, que implica la autorreflexión. Juegas un papel único en la cultura brasileña porque eres un intelectual público en el sentido más estricto del término, alguien que al mismo tiempo mantiene una vida académica muy activa y una presencia constante en los medios. Me gustaría preguntar si estos dos tipos de práctica tienen puntos de tensión. Por ejemplo, la demanda de los medios de comunicación es siempre analizar la situación en el calor del momento, mientras que la reflexión académica obviamente consume más tiempo y apunta a un nivel más estructural. ¿Cómo medias entre estos dos requisitos? ¿O no sientes una fricción entre la estructura y la situación?**

VS. Una vez, en una entrevista, me preguntaron si hablaba el idioma de la gente y dije que no. Luego hice un añadido que no haría hoy sobre el proceso de circulación de ideas. De hecho, si tuviera que responder a esa pregunta nuevamente, partiría de la extrañeza con la suposición de que existe algo así como el “lenguaje de la gente”. Me pregunto si esa no sería la ilusión académica por excelencia, a saber, la creencia de que hay algo así como un idioma de la gente, un idioma en el que la gente se comunica y que nos excluye. Es casi una versión de esa patología fáustica de los resultados grises de la teoría y el colorido explosivo de la vida. Algo que no es más que una melancolía de académicos que no comparto.

Para mí, siempre ha sido sugerente que ese pretendido lenguaje del pueblo fuera exactamente aquel lenguaje que circula sin fricciones en el universo de la comunicación de masas. Como si lo que llamamos “pueblo” fuera precisamente el sujeto de lo que hay de más monetizado y adaptable a la dinámica de la industria cultural. El pueblo, en esta perspectiva, es aquello que no produce fricción en la industria cultural, sino que se expresa inmediatamente dentro de los patrones culturales del capitalismo tardío. Entonces, la única respuesta honesta a esa pregunta sería: el lenguaje del pueblo no existe, o existe solo como una movilización contra ciertos grupos y como una impostura.

Así, si no existe el lenguaje del pueblo, cualquier intervención en el espacio público basada en la necesaria fidelidad al contenido real de su experiencia será tensa, ya provenga de la academia, del mundo del trabajo, de las experiencias de opresión de género, de las clases sociales despojadas, de los artistas, en fin, dondequiera que venga. No es solo el mundo académico el que encuentra esta tensión al utilizar los medios de comunicación. Cualquier otro que hable en una perspectiva fiel al contenido real de su experiencia tendrá que enfrentarse a tal tensión ligada al hecho, como decía Adorno, de que lo que podría ser diferente todavía no existe. Dicho esto, nunca hablé ni escribí de manera diferente a la forma en que enseño, que es una forma escrita, porque escribo todas mis clases. Los niveles de elaboración son los mismos. Soy consciente de las tensiones, pero existirían en cualquier lugar, especialmente en un congreso académico.

Solo terminaría recordando las elecciones a la presidencia en Chile a principios de los setenta, cuando Pablo Neruda era candidato a la presidencia. En un momento dado de sus discursos, el pueblo siempre le pedía que recitara sus poemas. Lo que me parece un bello ejemplo del tipo real de lenguaje que demanda el pueblo, qué nivel de complejidad posee, cuando efectivamente habla sin mediadores institucionalizados, sin la mediación de procesos económicos que dicen hablar el lenguaje del pueblo.

*Traducción del portugués: José A. Zamora*