

Vladimir SAFATLE: *O Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo*, São Paulo, Autêntica Editora, 2016, 358 págs.

Vladimir SAFATLE: *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, São Paulo, Autêntica Editora, 2019, 317 págs.

La recepción de la teoría crítica frankfurtiana en ambientes intelectuales ajenos al contexto alemán se ha manifestado en formas totalmente divergentes; ya sea por la hegemonía pregnante de las interpretaciones ligadas a los *cambios de paradigma* (auto-entendidos como *superación*) de la segunda y tercera generaciones que arraigan de maneras diversas en diferentes tradiciones teóricas (con un fuertes determinantes geográfico-institucionales), los diversos contextos sociopolíticos que en ocasiones convierten la recepción en una especie de prótesis extraña, como fue el caso de las lecturas de Krahl por parte de *post-operaistas* como el relativamente joven Antonio Negri, o el conjunto de amalgamas que siguiendo el tono de la moda académica (objetivamente impuesta y recibida ocasionalmente de forma acrítica) buscan, a través de la exposición analógica, relacionar la filosofía social crítica con el pensamiento *post-metafísico* en sentido amplio (cf. Peter Dews o Deborah Cook¹), las recepciones siempre corren un riesgo de reapropiación de los autores que des-historice su pensamiento e impida ver los quiebres histórico-sociales que necesitan ser elevados a consciencia crítica de un legado teórico-práctico que se nos presenta, al mismo tiempo, profundamente actual y sumamente distante.

Este es un buen punto de partida para el complejo caso de Vladimir Safatle (Universidade de São Paulo). Para el autor brasileño, formado a medio camino entre la estela de autores como Roberto Schwarz, Paulo Arantes, Bento Prado Jr. y otros como Alain Badiou, la necesidad de pensar críticamente el presente pasa por una redefinición de la dialéctica, en la estela de Hegel, Marx y Adorno, que no puede rechazar la confrontación y el diálogo con el pensamiento pos-estructuralista, principalmente “anti-dialéctico”, *exceptuando* el caso de Jacques Lacan (autor clave del pensamiento *dialéctico* para la obra de Safatle).

Nos ocupan *O Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo* (2016) y *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno* (2019): por un lado, un ensayo sobre la posibilidad de reformulación de una teoría política emancipatoria, que tome en serio el estatuto de la subjetividad en su proceso de

¹ Si bien ambos autores plantean claras diferencias con el movimiento post-estructuralista, y pretenden hacer una apropiación, las comparaciones tienden a buscar cierta afinidad de base que en ocasiones destituyen las fricciones histórico-sociales que se manifiestan en la historia institucional universitaria y en los marcos de luchas sociales que condicionan los desarrollos de cada autor.

transformación histórica, vehiculada por el pensamiento psicoanalítico, la “biopolítica” de Canguilhem y la teoría crítica, y por otra parte, una atípica monografía (más de apropiación que doxográfica) sobre el concepto de dialéctica negativa en Adorno. Pese a la relativa distancia temporal entre las publicaciones y un formato ligeramente diferente, Safatle despliega en ambos libros una serie de problemáticas presentes a lo largo de toda su obra que, en los casos que nos incumben, se ven reflejadas casi en espejo en distintas partes de ambos textos, por ello, es pertinente esta doble reseña que gira en torno a su forma de repensar la cuestión *onto-anropológica* (la cuestión del sujeto [en tanto cuerpo] y la cuestión del no-ser o de la *indeterminación* para la transformación de órdenes dados) a través de una noción de dialéctica donde la reflexión psicoanalítica es central.

Safatle comienza *O circuito dos afetos* con una curiosa lectura de *El proceso* de Kafka para definir el estatuto del poder y de la crítica. Partiendo de la reflexión kafkiana sobre la ausencia de fundamento de la *Ley* como norma social coactiva, lo que el brasileño ve como substrato de la normatividad es un proceso de incorporación social a partir de la afección de los sujetos, la constitución ineludible de un cuerpo político. “[C]omprender el poder es una cuestión de comprender sus modos de construcción de cuerpos políticos, sus circuitos de afectos con regímenes extensivos de implicación, [...] comprender el modelo de individualización que tales cuerpos producen, la forma en que este nos implica.” Y la transformación empieza por ver “cómo podemos ser afectados de otro modo, [...] estar dispuesto a ser individualizado de otra manera, a forzar la producción de otros circuitos.” (Safatle, 2016: 15)

En base a esto, “criticar sería indisociable de la acción de comparar norma y acto” (id.), de localizar los bloqueos de las promesas intersubjetivamente compartidas en la productividad de la norma. Safatle tiene un diagnóstico peculiar de los modos de incorporación y gestión política relacionados con las matrices del poder soberano y su estatuto teológico-político. La reflexión antropológica está en el centro de este diagnóstico. La crítica al carácter reificador de la predicación o atribución como forma de definición de lo humano, en su contexto histórico social, postula la circulación de afectos y la transfiguración del *régimen sensible* (socialmente producido) de la vida psíquica como la piedra de toque sobre el estatuto de la norma política en la modernidad; siendo que Safatle plantea la cuestión de la afección y la incorporación como algo totalmente ahistórico a la hora de definir lo social y lo político.

El poder soberano moderno, hobbesiano o schmittiano, es un poder individualizador que sustrae al sujeto su capacidad de *extrañamiento* (*Unheimlichkeit*), diferenciado de la enajenación/alienación (*Entfremdung*), de la posibilidad de ser desposeído y afectado en un régimen de interdependencia no atributivo, que no naturalice las definiciones de lo humano, o mejor dicho de la *persona* (como categoría mistificadora) a través de predicaciones que están relacionadas con un tipo individualizador centrado en la *autonomía* y la *propiedad/posesión* isomorfo con el orden social liberal en auge.² El desamparo (*Hilflosigkeit*), como afecto que nos abre a los vínculos políticos (en sentido genuino), es postulado en una transposición de la ontogénesis freudiana hacia los modos de relación generales con la exterioridad social. Lo que el poder soberano moderno produce es un bloqueo de la indeterminación productiva que pone en juego este modo de afección, de dependencia (de los otros y del Otro, como orden socio-simbólico) y de desposesión *de sí*; los modelos de gestión social moderno, leídos desde Hobbes, consisten en la incorporación social a partir de la circulación del miedo como modelo de obediencia, relacionados con un diagnóstico referencial sobre la probabilidad de colapso de un orden progresivamente más conflictivo y violento por la mediación de la competencia. Por tanto, las “formas de desposesión ligadas a la inseguridad social y civil son modos de sujeción. Aquellas vinculadas a la inseguridad ontológica [el desamparo, A.F.] son modos de liberación.” (Safatle, 2016: 56)

La audacia de Freud no estaría en su *atomística psicológica* (Adorno) como modo de aproximación a una realidad social atomizada y opresiva, sino en una forma de comprensión de las figuras de autoridad y liderazgo como “*punto oscuro* de la reflexión política moderna” (Safatle, 2016: 40), donde el proceso de auto-certificación y legitimidad de la modernidad se vería truncado por un proceso de secularización donde lo que está en juego en los modelos de excepcionalidad contemporáneos es un sustrato fantasmático referenciado en la autoridad paterna, como forma compensatoria de la inseguridad, y que es ilustrada de forma clara por la imagen del padre de la horda primitiva como lugar de la excepcionalidad absoluta. El impacto traumático del extrañamiento ante la violencia de la naturaleza lleva a una forma analógica de proyección (relacionada con el animismo) que demanda continuamente la transformación de la angustia por desamparo en un modo de gestión del

² Son citados los clásicos estudios de C.B. Mcpherson sobre la antropología política hobbesiana y lockeana, del individuo como *propietario de sí* a través del modelo reflejo de la apropiación de los productos de *su* trabajo.

miedo y su suplemento de esperanza, producidos por una estructura “lineal del tiempo sometido a una estructura de expectativas” (Safatle, 2016: 99). Es aquí donde se manifiesta la pervivencia de la economía libidinal del *poder pastoral*, del gobierno de las almas como el que se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento, que aparece como un poder de amparo y es capaz de individualizar a su rebaño.

El momento de lucidez de esta interpretación de Safatle, pese a la omisión de un despliegue histórico concretizado sobre las estructuras de reproducción social celular, pasa por una comprensión dinámica del *familiarismo* freudiano, por no entenderlo como una cuestión de sanción moral para la aplicación clínica, sino como un proceso de desestructuración efectiva de vínculos que operan con normas anacrónicas a su propia efectividad. La exposición de Safatle, sin embargo, tiene un reverso normativo claro, cuando este tipo de antropología histórico-político-afectiva redundante continuamente sobre una cuestión de fenomenología psíquica determinada en términos valorativos; el poder que pastorea, productor de culpa y, en última instancia de melancolía, transmuta el amor como base del proceso de “formación de la identidad subjetiva a partir de la transformación de investiduras libidinales en identificaciones” (Safatle, 2016: 61) cuando la instancia moral de auto-observación lleva a una continua cadena de reprimendas en el sujeto que son resultado de su incorporación política. El giro normativo está en la valoración de una inseguridad que produce cierta desintegración del orden por su carácter *desidentificadorio* frente a una afección auto-destructiva (culpable y melancólica) que conserva una faceta funcional de integración en el mismo. Tomarse en serio la reflexión sobre la política pasa entonces por una lucha contra los tipos de incorporación organicista que pretenden reducir la relación social a una cuestión de adecuación de la masa al líder, tal y como operan en la figura del *pequeño gran hombre* fascista (en palabras de Adorno), y contra las formas “racionalistas”, que al conceptualizar reductivamente la pluralidad de la constitución de lo social pretenden plantear la acción política como una *purificación* de los afectos; Safatle comprende que la segunda, como la forma *normal* de las democracias liberales, produce en su intención de desincorporación un suplemento fantasmático, que opera en la primera de las citadas. El brasileño propone un *tercer* cuerpo, auténticamente político, que operará con un tipo de temporalidad espectral y una forma de incorporación no identitaria.

Para formular esto se acude a una atípica lectura de la temporalidad en Hegel, que enfatiza la “plasticidad fundamental del tiempo” como “una procesualidad for-

malmente cambiante” (Safatle, 2016: 109). Safatle hace hincapié en el carácter transitorio de la temporalidad pensada por Hegel; la introducción de la historia y el progreso en la reflexión sobre el tiempo pone en el centro un tipo de concepción de la eternidad y la infinitud separado de la permanencia y vehiculado por el *desaparecer* de las formas de existencia socio-históricas, *desaparecer* como realización, producción de ruinas (continuamente transfiguradas por la insuficiencia estructural de toda forma histórica) como índice del *telos* histórico. Existiría una pluralidad de tiempos concretos en Hegel, opuestos a la temporalidad abstracta y homogénea del Capital, “*las formas temporales son empíricamente engendradas y modificadas* a través de la interpenetración continua y de la integración retroactiva de temporalidades discontinuas que fueron, a su vez, producidas por el “proceso de las cosas efectivas”. El tiempo no aparece entonces como una normatividad trascendental”, sino como “un campo de relaciones plásticamente reconfigurado [...] a partir del impacto de acontecimientos inicialmente contingentes.” (Safatle, 2016: 117)

La contradicción como movimiento generador “es la determinación del ser a partir del primado de la diferencia” (Safatle, 2016: 119-120). En la idea de rememoración de la narrativa histórica hegeliana, como trabajo del concepto, vuelven las analogías entre práctica psicoanalítica y filosofía de la historia como forma de pensar la *emergencia* de nuevos cuerpos políticos. Esta rememoración, siguiendo a Arantes, es un trabajo del *duelo*, y por tanto una *formación de compromiso* y no un olvido, es aquí donde operaría una especie de asunción de la transfiguración de la contingencia en la inmanencia de la procesualidad histórica, el duelo no sería el olvido del objeto (proceso/acontecimiento histórico), sino más bien la asunción de un plano de espectralidad temporal, de unidad de continuidad y discontinuidad de lo histórico-temporal como espacio plural de indeterminación productiva, la aparición de momentos de latencia histórica no susceptibles de integrar por predicación. Este horizonte de temporalidad concreta es la condición de aparición de un cuerpo político espectral, no fantasmático, que hará posible la circulación del desamparo como afecto, de una capacidad de reapropiación de la heteronomía de lo histórico. El error garrafal de Safatle se ubica en la contraposición de esta temporalidad a la temporalidad homogénea del capital; la figura subjetiva de la no-identidad es producida por el propio régimen de constitución, y la concreción del despliegue histórico no es óbice para la operatividad del principio de abstracción *in actu* (Marx) del modo de producción dominante. Son mezclados planos de apropiación cognitiva del tiempo histórico con la producción de una forma de socialización

diferente y trascendente al orden dado. El acontecimiento puede ser *ruptura* en la manifestación de la pluralidad histórico-concreta, pero queda reificado al postular su potencial de trascendencia simplemente como una consecuencia de la una agregación sintomática entre el proceso de individualización y la objetividad (in)consciente autónoma que producen los propios sujetos. El límite de lo inconsciente no pasa de barrera antropológica y los analogismos con el orden heterónimo impiden su apropiación al hipostasiar la *latencia* de lo histórico (su efectividad) como modo de operación de lo diferente. Una diferencia que se presenta sin mediación por no ser pensada en una forma de constitución social específicamente determinada donde prima la lógica de la identidad. La contingencia queda por tanto limitada a un plano de negación abstracta.

El otro plano de argumentación de Safatle opera en la conceptualización de la corporalidad y sus mutaciones históricas, y su contraparte en la determinación de un concepto de vida ajeno/contrapuesto al orden de lo existente como obcecación (Adorno). Los modos de subjetivación neoliberal operarían con un tipo de *flexibilización normativa, como gestión de la anomia* (Safatle, 2016: 144), ligada por un lado a las formas hegemónicas de *ethos* empresarial y por otro a la industria cultural globalizada como forma de redirección y apropiación de los afectos inútiles, impredecibles por su carácter no contable. Esto produce una necesidad de reconfiguración de la entidad del cuerpo en el capitalismo tardío que disciplina a través de la plasticidad del mismo, ligado a la necesidad social. Son muy lúcidos los apuntes de Safatle sobre la mercantilización del cuerpo que se da en los procesos de hegemonización del discurso publicitario de los últimos treinta años: 1) “el cuerpo enfermo y mortificado como objeto de deseo” (Safatle, 2016: 150) [*glamour* y autodestrucción se aproximan en las corporalidades tóxicas de la industria de la moda]; 2) “el cuerpo como interfaz y superficie de reconfiguración que coloca al sujeto delante de la inestabilidad de personalidades múltiples y de la des-identidad subjetiva” (Safatle, 2016: 151) [la posibilidad de identificación virtual con distintos avatares en los videojuegos o la presentación de los cuerpos protésicos en el arte visual de los noventa]; 3) un “cuerpo sexualmente ambivalente [...] que aparentemente cuestiona las imágenes de sexualidad falocéntrica que siempre dominaron en la publicidad” (Safatle, 2016: 152) [fagocitando el flirteo con la androginia para integrar mercantilmente cierta figura de la subalternidad sexual].

La presupuesta no-identidad del sujeto consigo mismo es vehiculizada en un discurso de no identificación con la norma (como fantasma anacrónico). La diferen-

cia aparece aquí como giro especular de la identidad flexible, como proceso de adaptación a la subsunción de la vida a un consumo prediseñado de lo múltiple como pura apariencia. Safatle pretende contra esto repensar la noción de trabajo a partir del joven Marx, sin embargo, su reflexión está atrapada en un atavismo semántico-histórico. Se establece una diferencia entre el proceso disciplinario de la dominación a través del trabajo con la noción de trabajo como *esencia genérica* del ser humano, como el tópico marxo-feuerbachiano del trabajo como practicidad abierta que se objetiva en el propio desarrollo histórico de construcción material de *formas de vida*. Así el trabajo es de nuevo, una forma de metabolismo que pone en juego la producción de lo impropio, experiencia de extrañamiento. La esencia es por tanto negativa en la medida que manifiesta el carácter múltiple y no-utilitario, al no permitir una lógica de atribución de la persona como trabajador ligado a un proceso de intercambiabilidad absoluto. La producción de sufrimiento por flexibilización de los procesos disciplinarios del trabajo que expropian al sujeto de su capacidad de extrañamiento está en el centro de su crítica a Honneth, por un déficit de negatividad en su teoría del reconocimiento³.

Safatle comete 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. En línea con autores como Rancière, el brasileño pretende defender el carácter no-idéntico y no reducido a cierta *sociografía* que operaría por atribución (la posición en las relaciones de producción) de la noción de proletariado en Marx contra la lógica de la identidad cultural definida por la pluralidad de luchas contemporáneas y resultado de la caída de las organizaciones del movimiento obrero como agentes sociales amplios. Hay claramente un suelo textual marxiano para hacer esta apropiación, pero esta confusión *semántica* es resultado de una necesidad de hacer estático el carácter contradictorio de todo proceso social; el carácter anti-institucional de la lucha política, como forma de atrofia del derecho, que simplemente incluye a los individuos por atribución identitaria en una lógica funcional opera bajo una presuposición de *autenticidad* anti-histórica, de una forma de comprender lo político como sustracción de la realidad como efectividad.

³ Para ver un desarrollo desplegado de su noción de reconocimiento anti-predicativo y sus críticas a Honneth en un número anterior de esta revista, cf. Dunker 2016.

El trabajo, como figura histórico-concreta no puede ser resignificado, o no puede serlo en estos términos, y su operación semántica es finalmente un resquicio de cripto-dualismo rígido entre antropología y sociedad.

El interés fundamental de Safatle es el de producir un modo de afección que se sustraiga al tipo de economía psíquica que produce la socialización capitalista. Su interés en redefinir la forma de vida, que implicará esa mutación de los contenidos de la psique, pasa por formular un nuevo *vitalismo* a partir de las reflexiones sobre normatividad y biología en Canguilhem. La biopolítica ha de ser sustraída de su marco negativo, como gestión y mensurabilidad de los cuerpos. La “vida no proporciona determinaciones ontológicas de fuerte tenor prescriptivo: proporciona la posibilidad siempre abierta de lo que podríamos llamar una “movilidad normativa” de lo existente” (Safatle, 2016: 289). La doble faceta que determina el porqué de acudir a Canguilhem se encuentra, por un lado, en la entidad de la patología (social) y, por otro, en el fundamento normativo de la vida para la crítica. Contra una noción de la patología como disfunción, la consideración meramente cuantitativa de la enfermedad como “un subvalor derivado de lo normal” (Safatle, 2016: 293), Safatle apela a una forma de comprensión de lo vital como errancia, donde la patología es más bien un enclaustramiento de la capacidad del potencial de actualización normativa de lo viviente, de transformación de su capacidad normativo-constructiva en un proceso de normalización, de impotencia, de repetición de coerciones experimentadas como sufrimiento. En este sentido hay un riesgo, asumido como virtud por el autor, de plantear el estatuto de la vida en términos emergentistas; se hace flagrante cuando se plantea la necesidad de dar un nuevo suelo biológico fuerte a la *pulsión de muerte* freudiana: “Para que haya una errancia que no sea simplemente un movimiento de expresión del desarrollo biológico en dirección al progreso continuo, debemos aceptar la existencia de una tendencia a la “dilapidación de sí” interna a los organismos” (Safatle, 2016: 306). Por tanto la biopolítica propuesta será una “biopolítica de la movilidad normativa”, y al mismo tiempo una “[t]anatopolítica”, no como mera “gestión calculadora de la muerte y sus figuras” por la hipostasis de la auto-conservación mediada por la competencia y el conflicto, sino por “tratarse de una política que quiere, con la fuerza pulsional de los movimientos que disuelven nuestras fijaciones y configuraciones normativas determinadas, librarse de las barreras antropológicas impuestas por la fijación compulsiva a la configuración actual del hombre, con su tiempo, su espacio y sus normas.” (Safatle, 2016: 307)

Existen dos problemas básicos en este tipo de aproximación. Por un lado, una negligencia supina para con las escalas y planos de lo real, donde, en última instancia, es necesario un substrato de comprensión omniabarcante para definir el carácter procesual de la realidad, donde la figura de la contingencia o el acontecimiento no necesita de una metáfora biológica, sino más bien que opera con el pensamiento puramente analógico entre escalas. La consecuencia evidente de esto, que se presenta como el segundo problema, es que, aun siendo que el estatuto de lo viviente como procesualidad constructiva donde anomalía o anormalidad no se identifican con la patología, el espacio de la contingencia se convierte en estático y el orden social no es ‘deshumanizador’ o ‘inhumano’ (por el colapso de la categoría universal de lo humano por la exclusión o por la mutilación de capacidades que el propio orden presupone o promete), sino anti-humano o anti-vida en un sentido abstracto.

Por otro lado, es sintomático que el propio Safatle tenga que enfatizar la diferencia ‘clara’ entre la lógica del capital y la lógica vital. Su definición de la dominación social vigente como la de un régimen de intercambiabilidad y reversibilidad perpetuo reduce la comprensión de constitución social a la *ideología de la circulación* (Kurz) y no comprende de hecho el carácter abstracto del trabajo, indisociable de su marco de *validación* mercantil (su mensurabilidad en la equivalencia formal entre signo del valor y tiempo de trabajo); la valorización del valor a través de la absorción de *plustrabajo* opera (pese a su tendencial descomposición) aunque de forma nominal tenga éxito en la realización de valor (compra-venta) o no. Aunque esto quede relativamente disociado en su despliegue conceptual diferencial de vida y trabajo, el carácter indeterminado, impropio, no adecuado de ambos procesos concretos en relación a su medio, al postular cierta trascendencia negativa del sujeto (o incluso del medio, al aplanar distintas escalas de la vida), termina por impedir una comprensión dialéctica del proceso social, y a esta [la dialéctica], “[l]a fuerza para la evasión le viene del contexto de inmanencia” (Adorno, (2018): 371); la crítica no puede postularse a partir de un *afuera*. Es curioso, por otra parte, el énfasis en la reversibilidad del capital, cuando uno podría apuntar a la ausencia en esta obra de una reflexión sobre el impacto socio-ecológico catastrófico del despliegue progresivo del modo de producción dominante (un punto de agarre clave para la formulación de la contradicción *capital-vida* [Pérez Orozco], o *forma-materia* [Ortlieb]). Si algo se hace patente en la actualidad es el carácter *no reversible* de los límites de la acumulación del capital, tanto internos como externos.

Dar corpo ao impossível comienza con una sugerente reflexión sobre el estatuto de la dialéctica como ese discurso “de aquellos que no necesitan un mundo, [...] que no necesitan aquello que nos permite orientar el pensamiento a partir de una totalidad metaestable y ordenada que, si no está actualmente realizada, se colocaría como horizonte regulador de la crítica.” (Safatle, 2019: 20) Así, “la esencia de su experiencia intelectual [la de Adorno, A.F.]” está “en esa tentativa de pensar una procesualidad continua de forma inmanente.” (id.) El foco principal de Safatle está en la necesidad de pensar la “‘determinación inestable’, [...] determinación que no se define a través de una diferenciación ontológicamente asegurada, sino que siempre se desplaza debido a un movimiento interno en el cual su abertura nunca se agota por completo.” (Safatle, 2019: 21) Esta reflexión ontológica sobre la procesualidad y la determinación está ligada esencialmente a la crítica del capitalismo asentado en presupuestos metafísicos⁴: “[L]a dialéctica negativa será indisoluble de la tarea de pensar las condiciones para experiencias que se asuman como modos de colapso del horizonte metafísico en el cual el capitalismo se asienta y reconstruye.” (Safatle, 2019: 20)

Safatle denomina el pensamiento adorniano una “*ontología en situación*” (Safatle, 2019: 22), como una forma de mantener el pensamiento próximo a lo no realizado. La forma de comprensión truncada de esta *ontología en situación*, que más allá del prejuicio semántico de la teoría crítica a la palabra ontología por sus reminiscencias heideggerianas, se ubica en la forma de comprender el primado conceptual del pensamiento sobre el acontecimiento o la contingencia que está ya explícitamente influido por el pensamiento estructuralista y sus epígonos, con referencias a Lacan y a Badiou. Partir de un pensamiento como enunciación situada, como forma de *dar cuerpo a lo imposible*, de pensar la emergencia de lo nuevo (la transformación del orden dado, en última instancia), termina resonado en una aproximación formalista sobre cómo lo Real, como núcleo latente y no presente (aparecido), es lo que puede suspender una estructura y sus modos de estructuración.

⁴ La comprensión de Safatle de cómo el capitalismo se asienta en una metafísica donde “identidad, propiedad, posesión, abstracción son los únicos regímenes generales de relación posible” (Safatle, 2019: 20) recuerda a un tipo de aportación como la de Robert Kurz, sobre la metafísica real del Capital, sin embargo, la reflexión de Kurz está más relacionada con la realidad (efectiva) de las categorías de la economía política y el carácter diferencial de la religiosidad en el sistema productor de mercancías. Quizá la diferencia esté en la forma de tematizar la emergencia de las categorías en operación, siendo que en el caso de Safatle parece consistir más bien en una modalidad de ideología como economía de la justificación; cf. Kurz, 2014.

Con la intención de pensar una *dialéctica emergente*, una forma de tematizar la infinitud que no se reduzca a la mala infinitud del retorno de lo siempre igual de la forma-mercancía, Safatle acude de nuevo a analogías científicistas a través de autores como Henri Atlan o David Chalmers. “Los fenómenos de emergencia tendrían algo normalmente descrito como causalidad descendiente (*top-down*), es decir, un régimen de causalidad en el cual niveles superiores de realidad (por ejemplo, el nivel mental, vital o social) actúan en condiciones causales de base (por ejemplo, el nivel físico-químico), como si el efecto se tornase causa de su causa. [...] [M]ostrando como el propio vocabulario de la causalidad es inadecuado, pues estaríamos [...] frente a relaciones cuya comprensión más precisa exige la movilización de nociones como ‘comunidad’ o ‘acción recíproca’” (Safatle, 2019: 35). Safatle presenta esta lectura de la dialéctica como modo de emergencia, frente las exposiciones de la misma como nihilismo resignado o teología negativa, sin embargo, el formalismo del que parte esta comprensión de la dialéctica, analogable con concepciones de la ontología general de carácter reduccionista, difumina el énfasis del propio autor en la experiencia del sufrimiento como practicidad de partida para la crítica.⁵

Curiosamente la *ontología en situación* se presenta, a la Hegel-Marx, como exposición y crítica simultáneas. Uno no entiende, por tanto, la necesidad de usar esta serie de préstamos categoriales para reapropiarse del pensamiento adorniano, pues el autor opera con un doble discurso, oscilando entre la crítica de la sociedad y fundamentación ontológica. Es aquí donde vemos la relación con obras anteriores, donde Safatle trata de contraponer un modelo de *primera naturaleza* inestable, tendente al sabotaje de sí misma, de “la vida en su soberanía insumisa” (Safatle, 2016: 313), contra el modelo reificado, autorrepresentado como atemporal, de la *segunda naturaleza* capitalista. Pese a la analogía con el límite somático a la cosificación que plantea Adorno, la trans-categorización (el aplanamiento por derivación de distintas escalas de la vida) es clara y la aprehensión de lo social se asemeja más a la teoría de sistemas que al ‘marxismo’ autorreflexivo de la teoría crítica. Sin embargo, es realmente inquietante que, en el plano expositivo, Safatle nunca rechaza la teoría crítica como comprensión historizada de la realidad social, cuando su ontología del sujeto lo obligaría a pensar desde otras coordenadas.

Sin embargo, *Dar corpo ao impossível* presenta una exposición más matizada de la obra adorniana, que la relaciona íntimamente con una relectura de Hegel, con la

⁵ Por otro lado, el foco en la retroactividad como modo de actualización de lo diferente se relaciona de forma clara (no explicitada) con la teoría lacaniana de la significación y el acto.

intención de dar una nueva fuerza al pensamiento sobre la diferencia y de relacionar directamente la dialéctica con la filosofía del infinito, contra la gramática de la finitud isomorfa con el modo de producción dominante. Aun así, la intención de dar una lectura ontológica de la dialéctica negativa, oscila de nuevo entre la crítica de la razón como crítica de la sociedad, es decir, lo que podríamos decir una exposición crítica de la *ontología histórica* de lo social, y la necesidad de pensar lo real en sentido genérico. Por ello Safatle enfatiza la cuestión de la realidad de la contradicción (su no reducción a mero logicismo), y los constreñimientos efectivos de la presentación de la diferencia. “[S]i la diferencia aparece como no-identidad es, principalmente, como contradicción, es porque, en el interior de la sociedad capitalista, *la única forma de hacerse sentir de la diferencia es como radical imposibilidad lógica*” (Safatle, 2019: 51). La contradicción no es la única forma posible de la diferencia, sino que esta “tiende a establecerse como contradicción en nuestro horizonte de experiencia”, “necesita establecerse de esta forma para no integrarse”, “colocarse en la forma de lo imposible para no reducirse a una posibilidad inmanente de la actualidad” (Safatle, 2019: 52).

En cuanto la faceta que ilustra el proceso social, las “contradicciones pasan a ser el movimiento inmanente de la vida social cuando ella es objeto de una implicación de sujetos que, en ese movimiento, pueden emerger en configuraciones hasta entonces inexistentes” (Safatle, 2019: 59). Y de nuevo esto, siguiendo a Hegel (y recordamos aquí su apropiación anterior de Canguilhem), se aplica al mundo viviente y la estructura generalizada de lo real: “*el movimiento dialéctico no es mera modificación, sino destrucción de las identidades inicialmente establecidas*” (Safatle, 2019: 60). La contradicción objetiva, desde una concepción no privativa del no-ser (herencia del spinozismo), desvela en otro plano la estaticidad de las determinaciones finitas en Kant al distinguir de forma rígida oposición real y contradicción lógica (como ilusión o delirio de la razón), la misma operación que llevan a cabo los marxistas anti-dialécticos como Della Volpe, Colletti o Giannotti.

Safatle enfatiza la forma de apropiación que Adorno hace de esta cuestión a través del lenguaje musical. Al no haber un concepto de mediación que no envuelva un momento de inmediatez (Adorno), con y contra Leibniz, el infinito (en sentido no mensurable, cualitativo) solo se puede actualizar en un contexto de ‘desarmonía preestablecida’. A través de Schoenberg, y su técnica de *polarización del lenguaje musical* con el *Sprechgesang* (voz/canto hablado), Adorno encuentra “la clave para [...] pensar una *procesualidad de lo heterogéneo* que, [...] será la condición para la

constitución de una totalidad, un sistema continuo de síntesis, que no aparecerá como la mera hipóstasis de expectativas de dominación proyectiva del sujeto sobre el material musical y su multiplicidad de capas históricas.” (Safatle, 2019: 70) En esta concepción de la obra de arte verdadera como “historia de un fracaso y expresión de una fractura” (Safatle, 2019: 71), aceptación del estado ruinoso del lenguaje y como liberación de la estética trascendental representacional, lo que se encuentra en Schoenberg es “la capacidad de constituir síntesis funcionales sin síntesis formales” (Safatle, 2019: 72), al darse la procesualidad de la forma musical como un rechazo a la unicidad orgánica de los elementos expresivos. Otro ejemplo es el uso berguiano extensivo de los intervalos de segunda disminuida, que “proporciona a la obra la forma de una fuerza plástica liberada en su potencia procesual de producción, [...] que Adorno interpreta como figura de un proceso de formación que se realiza negándose. La obra en su integralidad está, de cierta manera, contenida en su detalle” como un ‘caos organizado’. (Safatle, 2019: 78)

Esto está relacionado con el concepto que Safatle considera clave para entender las críticas de Adorno a Hegel: la “*latencia de lo existente*” como “la posibilidad que la crítica presupone como el suelo de orientación para el rechazo de lo existente no es ‘mera posibilidad’” (Safatle, 2019: 85). Adorno afirmaría la invalidez histórica de las tres figuras de la reconciliación hegeliana: el *Estado*, el *Espíritu del mundo* y la *identidad de sujeto y objeto*. Safatle enfatiza aquí la pervivencia de visillo del concepto de totalidad en el proyecto de una humanidad liberada de Adorno, precisamente por permanecer de fondo un tipo de idea de relación genérica, aunque está planteada según el brasileño como “constitución de un común ilimitado” (Safatle, 2019: 86). La apropiación del concepto de totalidad en Hegel por parte de Adorno remarca el no comprender a la misma como una “estructura previa a la experiencia de la consciencia” (Safatle, 2019: 87), sino como una “*fuerza de descentramiento de la identidad autárquica de los particulares*” (Safatle, 2019: 90).

La “totalidad no puede ser definida [...] como lo que permite la *comprensión semántica* de todos los elementos que ella subsume”, sino “como la perspectiva que permite la *comprensión sintáctica del movimiento* de reabsorción continua de lo que inicialmente aparece como indeterminado y contingente.” (Safatle, 2019: 90) Esta “procesualidad continua es implicación retroactiva principalmente con aquello que obliga a la recomposición de los movimientos, a la reconfiguración de las velocidades, la suspensión.” (Safatle, 2019: 91) La entidad conceptual de esta procesualidad es ilustrada a través de la dialéctica sujeto-objeto y la mimesis, siendo esta un “régimen

men de mediación por medio de los extremos y en los propios extremos” y convirtiéndose, por tanto, a la dialéctica en “un *realismo sin principio de correspondencia*.” (Safatle, 2019: 93) “Si el Yo es al mismo tiempo la forma y el contenido de la relación es porque algo de la opacidad del contenido a la forma ya es interno al propio Yo.” (Safatle, 2019: 94) La lectura de Safatle, con cierto regusto lacaniano, plantea que habría tanto en Hegel como en Adorno una forma de pensar el reconocimiento que, en última instancia, partiría de afinidades lógico-estructurales a una teoría del sujeto descentrado común.

Pese a estas afinidades de base, la lectura adorniana de las falsas reconciliaciones jurídico-políticas en la filosofía hegeliana está orientada por un diagnóstico sobre la ‘funcionalidad’ de la intervención estatal en el antagonismo de base de la sociedad capitalista. Safatle se apropia del “antijuridicismo” de bases ontológicas (Safatle, 2019: 98) del frankfurtiano para defender una política de la *emergencia* de nuevos sujetos políticos donde tanto Adorno como Marx verían en la figura del populacho (*Pöbel*) hegeliano, como un punto de desagregación de lo civil solo solventado por la síntesis Estatal, una forma de ‘neutralización’. Por otro lado, la conciencia crítica sobre el concepto de *Espíritu del mundo/Historia Universal* como catástrofe permanente, introduce un giro dialéctico donde este se volcaría hacia lo que todavía “no tiene” historia (Safatle, 2019: 100-103). Safatle plantea adecuadamente la conciencia adorniana sobre la discontinuidad y los efectos brutales del proceso progresivo de racionalización social, que desmienten las críticas a un supuesto eurocentrismo en su obra.

En última instancia, pese a la afinidad de base, de la asunción de un carácter no totalmente cerrado de la totalidad hegeliana, Adorno se separaría de Hegel en la cuestión del lenguaje de la filosofía, de la pérdida de sustancialidad del mismo, el tomar la fuerza reflexiva del mismo del momento de su crisis. Adorno pudo llegar a este diagnóstico por el reconocimiento del impacto que las vanguardias estéticas de la Nueva Música causan en las formas de expresión de su época, es por ello que Safatle enfatiza en las formas de apropiación del concepto de totalidad y mediación hegelianos en los escritos sobre Beethoven de Adorno. Hegel, sin embargo, estaría preso de una noción ‘comunicacionista’ del lenguaje que no le permitió llevar a término su radicalidad especulativa.

Para pensar el estatuto de la síntesis en la dialéctica negativa, Safatle plantea una interpretación que aúne a Marx y Adorno en el punto central de relación entre sujeto y objeto y naturaleza e historia. Marx operaría con cierta dialéctica

negativa, “pues sus formas de síntesis no implican la suspensión de la fuerza desestabilizadora de la negatividad en favor de la asunción de un horizonte teleológico.” (Safatle, 2019: 118) Tanto Marx como Adorno entenderían que “la negatividad hegeliana [es] simplemente [...] fuerza de abstracción cuya función estaría ligada a una dinámica compensatoria de las parálisis sociales” (Safatle, 2019: 125), una negación del derecho propio de existencia o intelección a lo pasado o mutilado por el proceso, a lo no integrado. Safatle considera que la clave para entender la postura de Adorno es una forma de transfiguración de la idea del retorno de lo reprimido en Freud. El marco que comparten los dos autores es una forma radical de pensar la “inducción material de la sensibilidad” (Safatle, 2019: 130), ambos plantearían la co-implicación de una forma diferente de afección con los cambios de la reproducción material de la vida, lo cual se constituye como una forma teorizar la emergencia de nuevos sujetos. Ambos siguen una línea de crítica radical al trabajo (y a la sociedad del trabajo) como modo de relación con los objetos y bajo una forma específica de determinación por propiedad que no se reduce a la forma jurídico-política de apropiación de los enseres, sino que constituye una forma de experiencia específica que destituye el carácter extraño de la coseidad. Safatle insiste en la afinidad de ambos con múltiples referencias (el carácter autónomo y disruptivo de cierta producción estética como forma de emergencia de otras figuras del sujeto, la temática de la emancipación de lo sensible marxo-feuerbachiana, o las referencias a Schiller, etc.) que visan recuperar una figura crítica como la de historia natural, sin embargo, vuelve a plantear de nuevo un plano de imanencia extensiva que destituye todo análisis material de la vida social; el proletariado vuelve a ser alargado (sustraído de su atribución en la descripción de una relación histórica, o incluso de su pujanza como agente social en determinada época) en una figura ontológica de la emergencia en la procesualidad social, como un resquicio de posible desidentificación. Si bien es cierto que tanto en Marx y Engels como en Adorno hay una crítica al carácter reificador de la figura estática de la clase (de la identificación con el promedio ‘atributivo’ de un estrato social), en última instancia, un esbozo de crítica a lo que posteriormente se ha llamado *ontología del trabajo*, la jugada de Safatle difiere en cuando la exposición de las condiciones de posibilidad de la llamada emergencia. Pues plantear que la “desposesión y la desidentificación pueden aparecer como la condición fundamental de recuperación política del proletariado” (Safatle, 2019: 141), no implica de por sí un tipo de aprehensión materialista de los regímenes de constitución de las figuras históricas del sujeto y sus posibles puntos

de quiebre, sino manejar una lectura ampliada de la exclusión social que corre el riesgo de volver a buscar un sujeto que corporeice la misión histórica de la emancipación, siendo en este caso una potencial humanidad superflua no tematizada.

Safatle plantea por otro lado el enfrentamiento entre Heidegger y Adorno, a los que acerca al entender la obra de ambos como una crítica histórica ampliada, como cierta crítica de la metafísica operante en los modos de regulación social y que tiende a una filosofía de la historia de largo alcance. Repitiendo la cantinela de la *doxa* frankfurtiana post-habermasiana, sustrae a obras como *Dialéctica de la ilustración* de su referencialidad histórica para buscar simples analogías con el famoso rector de Friburgo. Sin embargo, el propio Safatle, tras afirmar estas afinidades que responderían a cierto *Zeitgeist* nebuloso, enfatiza las diferencias entre ambos. Son expuestas las críticas a la fenomenología de Husserl, donde la *Metacrítica* adorniana es comparada con los escritos del joven Derrida en cuanto a la cuestión de la hipóstasis lógica y el problema de la génesis categorial; pese a apuntarlo superficialmente, Safatle no da la entidad adecuada a la ausencia en el filósofo francés del “horizonte materialista” (Safatle, 2019: 152) adorniano. En cuanto a Heidegger, por otro lado, este crearía un “enfermo imaginario” (Safatle, 2019: 160) que es el sujeto moderno preso de la representación para contraponer al mismo el retorno al ser. Adorno acertaría al ver que “la incompreensión de la naturaleza relacional e implicativa del concepto de sujeto lleva [...] a la incapacidad de comprender, de forma dialéctica, la naturaleza de las mediaciones entre ser y ente.” (Safatle, 2019: 161). El sujeto como *locus* de la no-identidad unificaría la separación entre ser y ente, pero orientado por un tipo de antropología sustractiva psicoanalítica, es decir, una definición de lo humano enfocada a la polimorfia de la constitución subjetiva desde la teoría de las pulsiones. Safatle en esta cuestión prima, más que las apropiaciones para la teoría social de la obra freudiana, una forma de comprensión de la agencia moral, basada en el reconocimiento de lo extraño interior al sujeto (la constitución objetual y *extensa* (Freud) de la psique) y se acerca a las formas contemporáneas de comprender la pulsión (v.g. Žižek vía Lacan) como ruptura (y propio motor) de la cadena causal de significaciones (los marcos normativos de reproducción social) que puede permitir una agencia orientada a una vida correcta (Safatle, 2019: 202).

A lo largo de la obra no se deja de insistir entre cierta línea de continuidad entre Marx y Adorno a partir del carácter indisociable de la relación de imbricación entre dialéctica y revolución. Safatle pretende por tanto demoler la lectura de

un Adorno atrapado en un pesimismo inoperante para la praxis, pero su forma de leerlo más allá de las anotaciones textuales y biográficas que desmienten relativamente este falso diagnóstico, pretende pensar a Adorno como un teórico de la emergencia política, corriendo el riesgo de transmutar la noción de no-identidad en una figura de la *potencia*.

La última sección, formada por diferentes excursos que sacan a Adorno de su contexto para enfrentarlo a figuras como Deleuze o reactivarlo a través de debates sobre la dialéctica en Brasil, es realmente ilustrativa para ver el tipo de intereses que mueven la escritura de Safatle. La colisión entre Deleuze y cierta relectura de la dialéctica hegeliana está orientada fundamentalmente por un tipo de lectura ontológico-procesual de la contradicción, que busca refutar tanto la lectura deleuzeana que reduce la misma a una forma radicalizada de la contrariedad como lecturas posteriores (Brandom) que la homologan a la *incompatibilidad material* (Safatle, 2019: 227). Safatle pretende destacar de nuevo una afinidad no de partida, pero sí de llegada, donde el problema del movimiento y la construcción conceptual se entrecruzan pese a un marco gramatical diferente y un tipo de preocupaciones netamente diferentes. Sin embargo, quizá lo interesante sea ver que la lectura de Hegel de Deleuze es una no-lectura y que este tipo de convergencias, primero, están marcadas por cierta lectura en retrospectiva de Hegel, que corre el riesgo de ampliar de nuevo demasiado el sentido de la dialéctica, pudiendo caer en “un intento de categorialización sin resto de la realidad” (Ripalda, 2005: 26), y segundo, por un tipo de encubrimiento de debates clásicos que de nuevo llevan a la reflexión sobre el carácter privativo o no de la indeterminación, un tipo de debate donde tanto Hegel como Deleuze tienen un denominador común en Spinoza.

Para el caso de la actualidad de la dialéctica negativa en Paulo Arantes, lo que prima son dos niveles: por un lado, el carácter a-simultáneo de la implantación histórica del proceso social global y la fuerza intelectual del pensar desde la periferia, y por otro, y la potencia plebeya de la dialéctica objetivada en la energía negativa de las clases subalternas. Safatle vería en las reflexiones de Arantes “una generalización de un principio fundamental de la dialéctica negativa de Adorno” (Safatle, 2019: 266) basado en la presuposición conceptual (la no renuncia a los conceptos hegelianos) y sus latencias, sus momentos de quiebre; Arantes radicalizaría esta postura al dar por supuesto el discurso filosófico en su totalidad, al rechazar el retorno al lenguaje filosófico como forma anacrónica de encubrir un mundo en progresivo colapso. Lo curioso es la forma de aproximación a Arantes que pretende

Safatle desde la presuposición de la *latencia de lo existente*. Cuando el propio Arantes formula en su obra más tardía una forma de filosofía de la historia potencialmente omniabarcante que, si bien no plantea ningún tipo de teleologismo, tiende a una subsunción categorial *a posteriori* que lo obliga a plantear la aprehensión de los quiebres histórico-sociales en términos metarreflexivos, asumiendo de forma acrítica las categorías desconcretizadas de la historia conceptual. Safatle plantea, en última instancia, una reflexión sobre la susodicha *latencia* que tiene que ver más con los compromisos personales de Arantes (su apoyo a movimientos de resistencia ciudadana en Brasil) que con la fuerza de su diagnóstico, y si bien este tipo de reinterpretación tiene la prudencia de no hipostasiar el momento autónomo de la teoría, la emergencia de nuevos sujetos tendrá que ver con un tipo de oscilación estática entre manía y depresión, entre entusiasmo y melancolía como consecuencia de la retracción general de los horizontes de expectativa que opera como una latencia relacionada con la imposibilidad efectiva de la integración completa. Como hemos apuntado más arriba, este tipo de aprehensión de la implicación política desmaterializa los contextos normativos donde se juegan las luchas y plantea un horizonte de trascendencia negativa (insistiendo en cierto subsuelo clínico de la intelección de lo social y lo político) como “motor inmóvil” de la crítica” (Safatle, 2019: 271).

Por último, Safatle revisita un debate sobre la crítica literaria en Brasil entre Schwarz y Bento Prado. Su intención es de nuevo relativizar la contraposición entre ambos autores, para redimensionar cierta potencia de asimilación de las críticas que tendría el pensamiento dialéctico. Sin entrar en detalle en un debate histórico y estético que sobrepasa la entidad de esta reseña, Safatle busca orientar su problematización a la cuestión del lenguaje literario y de la profunda inadecuación dada entre la normatividad de la experiencia mediada lingüísticamente y su descripción categorial. Pretende apropiarse de las críticas de Prado Jr. a la crítica literaria dialéctica de Schwarz, que quedaría reducida a cierto derivacionismo contextualista, enfatizando en el problema del lenguaje, viendo en él una forma de comprender la autonomía estética como un despliegue de lo agramatical, de las corrientes subterráneas que manifiestan esa posibilidad de dar un estatuto contra-sistémico a cierta heteronomía, manifestada en este caso en el carácter inadecuado de ciertas voces literarias que manifiestan un tipo de discontinuidad social que podría abrir la puerta a un tipo de desidentificación con el proceso de integración social.

Podríamos decir que pese a cierta potencia interpretativa de la lectura de Safatle hay dos problemas de base (co-implicados argumentalmente) que salen a la luz ambas obras. Por un lado, hay un tipo de ambigüedad conceptual entre inmanencia y trascendencia de nociones como las de emergencia o latencia. Esta se manifiesta, por un lado, en cierto constructivismo histórico a la hora de pensar la antropología y los procesos de identificación y fractura (carácter no consumado) de las figuras subjetivas, y por otro, en una forma de fundamentación ontológica que tiende aplanar distintas escalas de lo real. El otro nivel de problematicidad está en la necesidad continua de sustraer a las categorías presupuestas de su inmanencia expositiva sin plantear de forma clara la cadena genética que permite su uso; es el caso de la categoría de *emergencia*, que tomada como un préstamo del aparato conceptual de ciertas ‘ciencias duras’ es proyectada sobre la inmanencia expositiva de la dialéctica hegel-marxo-adorniana. 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*.

Alfonso Figueiredo Francisco

fonso_calderon@hotmail.com

REFERENCIAS:

ADORNO, Theodor W. (2018). *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad*.

Obra Completa 6, trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal.

DUNKER, Christian Ingo Lenz (2016). Safatle, V.: Grande Hotel Abismo: Por uma Reconstrução da Teoria do Reconhecimento. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 6(6), 512-520. Recuperado a partir de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/894>.

- KURZ, Robert (2014). *A história como aporia. Teses preliminares para a discussão em torno da historicidade das relações de fetiche (3ª Série)*, recogido a partir de: <http://www.obeco-online.org/rkurz407.htm>.
- RIPALDA, José María (2005). *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta.
- SAFATLE, Vladimir (2016). *O Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo*, São Paulo, Autêntica Editora.
- SAFATLE, Vladimir (2019). *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, São Paulo, Autêntica Editora.