





Frederico Lyra [FL] – Usted llegó a París justo Después de 1968 para realizar una tesis doctoral sobre Hegel bajo la dirección del profesor Jean-Toussaint Desanti. Podríamos comenzar nuestra conversación por este acontecimiento de Mayo del 68. Por otra parte, podríamos decir que se dio una coincidencia interesante, pues, más allá de este acontecimiento político, su director había sido miembro de la resistencia y en ese momento el estructuralismo era hegemónico en el pensamiento francés, y eso que más tarde se conocería como postestructuralismo estaba afirmándose como una nueva corriente internacional. ¿Cómo considera hoy su experiencia *in situ* el desarrollo inmediato de este momento político y teórico tan singular?

Paulo Arantes [PA] – Ahora que lo pienso, se trata de una confluencia verdaderamente memorable. ¿Cómo volver sobre ella cincuenta años después? Sin duda con cierta emoción. Al fin y al cabo, no fue una experiencia cualquiera. Pero sobre todo con el sentimiento de estar visitando un museo personal improvisado por un comisario que en ese momento sabía poco o nada de las cosas que más tarde tendría que reunir, y en un orden ciertamente dictado por las trampas del anacronismo.

Para ser preciso, llegué a París en octubre de 1969, sin tener mucha noción de las cosas, como ya he dicho, más allá de las generalidades archiconocidas sobre los acontecimientos de mayo. No sabía que estaba desembarcando en una coyuntura que más tarde se conocería como “el inmediato post-mayo”, y cuyo sentido se disputaban infinitud de grupúsculos, una sopa de letras en la que no era fácil reconocerse, empezando por la insólita nebulosa maoísta. En el aire flotaba la sensación de un nuevo comienzo, atestiguada por la persistencia de la retórica insurreccional, por lo demás alimentada por la campaña represiva del Ministerio del Interior.

Para un brasileño recién llegado, esa sensación de volver a emprender el camino no dejaba de tener sentido, pues en cierta forma se respiraba un mismo aire de familia en el centro y en la periferia. Veamos si la analogía no procede. En ese mismo mes de octubre de 1969, ya instalado en París y bien lejos de la dictadura, el crítico brasileño Roberto Schwarz comenzaba a poner sobre el papel un primer balance del movimiento político-cultural que había respondido en Brasil al Golpe de 1964 con un florecimiento intelectual de oposición nunca visto. Eso resultaba

paradójico, pues se trataba de un régimen represivo que tendía hacia el terror que luego se desarrollaría con toda su fuerza a partir del AI-5<sup>\*</sup>. Y con él llegaría la hora de la conversión intelectual a la militancia insurreccional, cuyo *ethos* guerrero y voluntarista, que irradiaba desde la Habana, también se nutría y se justificaba por la creencia de que la sociedad que había sido contenida por la fuerza continuaba siendo la misma, y capaz de agitarse como nunca, en el punto de ebullición en el que la sorprendería el contravapor de la Guerra Fría. Una olla a presión a la que no había más que quitar la tapa. Sabemos que, a diferencia de Italia, donde la estrategia de la tensión daba sus primeros pasos en ese mismo otoño caliente, en Francia la frontera de la lucha armada nunca llegó a cruzarse. Aun así, o tal vez por eso mismo, en esos últimos meses de 1969 el fantasma de mayo fue invocado por la izquierda y la derecha para anunciar –o para atemorizar– con algo así como el acercamiento de una guerra civil fermentando en la misma caldera que ya se había desbordado en 1968. En ese sentido, recordaba mucho a nuestros preparativos para la revolución en América Latina, a las grandes expectativas que se crearon con nuestro tan peculiar “sesenta y ocho”, que desafiaba a una dictadura aún avergonzada, como se diría más tarde.

Porque la coyuntura francesa que me tocó observar *in situ* entre 1969 y 1973, en la modesta condición de doctorado a tiempo completo, conoció una escalada similar –por ejemplo– en la hegemonía ideológica de grupos de extrema izquierda empeñados en convertir el ensayo general de Mayo en un programa permanente. Cuando hablo de hegemonía, pienso en Sartre y Foucault vendiendo en la calle *Cause du Peuple*. Y en la fecha límite de 1973, porque justamente en la semana de junio del año en que defendí mi tesis el ministro Marcelin disolvió la Liga Comunista. Al mes siguiente estaba de vuelta en Brasil sin saber a ciencia cierta qué es lo que había vivido.

Pero vivido es solo una manera de hablar. Como mucho lo seguí a distancia, a través de la prensa y las revistas interpuestas. Por increíble que parezca, solo puse un pie en Nanterre –la zona cero del terremoto que se acercaba– en dos ocasiones: una para matricularme y, años después, para defender la tesis. Al principio solo me alejaba de mi mesa de trabajo para hacer algunas consultas en la Biblioteca

---

\* El Acto Institucional N° 5 o AI-5 (13 de marzo de 1968 - 13 de octubre de 1978) fue el quinto de una serie de autos emitidos por el régimen militar brasileño los años siguientes al Golpe de Estado de 1964. El AI-5, solapándose a la Constitución de 24 de enero de 1967, así como a las constituciones provinciales, daba poderes extraordinarios al Presidente de la República y suspendía varias garantías constitucionales.

Nacional. Después, ni siquiera eso. Tampoco visité el parque temático en que se estaba convirtiendo Vincennes. El espectáculo del pensamiento del 68 se resume en algunas clases de Foucault en el Collège de France, y eso era todo. Me moví muy poco, o casi nada, más allá de un círculo de amigos brasileños que estaban más o menos en las mismas condiciones de temperatura y presión académicas. A mi alrededor, sin embargo, el clima era de ebullición. A primera vista, podía parecer que estaba lejos, rozando la alienación. Bien mirado, ni más ni menos que si estuviese escribiendo la tesis en São Paulo, a pesar de la cultura de la ciudad. Estrictamente hablando, me sentía plenamente en casa, pues el Hegel que estaba leyendo, anotando y explicando diligentemente era, sin duda, un personaje francés. Empezando por el género historiográfico en cuestión, la lectura estructural y minuciosa del texto, siguiendo los parámetros de la escuela francesa más tradicional, actualizados por Gueroult y Goldschmidt. La intención materialista no cambiaba gran cosa y, dado que el marxismo profesado en casa era de tipo “occidental”, reforzaba la percepción de que lo esencial de una filosofía residía en una cierta estructura, en la forma en la que se sedimentaba un cierto contenido de experiencia. Además, nos iniciábamos indefectiblemente en la lectura de Hegel a través del comentario de Jean Hyppolite a la *Fenomenología del espíritu*, que a su vez conservaba aún las repercusiones de la semilla plantada en el curso inaugural de Kojève en los años treinta del pasado siglo. No es el momento de volver sobre todo eso. Basta recordar que las huellas de este Hegel memorable, y propiamente inventado de *toutes pièces*, pueden apreciarse en la dialéctica del reconocimiento en *El ser y la nada*, o en las elucubraciones de Lacan sobre el estadio del espejo. “Mi” Hegel tomaba un rumbo distinto, pero su marco de referencia –a favor o en contra– era enteramente francés. Por no hablar de la rareza de estudiar a Hegel en Francia. En buena lógica, para quedarse en casa, aunque sea lejos de casa, simplemente así.

O quizá no tan simple, pues habría que reconstruir la peculiar ingeniería cultural que permitió construir un Departamento francés de filosofía en una periferia remota en ultramar. Y, aún más, que ese trasplante no solo tuvo éxito y adoptó un rumbo digamos “progresista”, en la dirección de una importante tradición crítica brasileña, bautizada por algunos “un modesto radicalismo de clase media”, que en realidad no era nada modesto, teniendo en cuenta el sombrío conservadurismo local que finalmente descendió sobre el país con una fuerza destructiva total en 1964. Fue una transferencia de técnicas intelectuales y no una inculcación de doctrinas, cuyo valor nominal se vio relativizado por el empleo bien calibrado de

esas mismas “tecnologías” de estudio e interpretación. Así fuimos entendiéndonos como profesionales, hasta el punto de considerar –por ejemplo– que el existencialismo por entonces en boga era cosa de amateurs. Todo muy pesado, un caso de alienación productiva, una combinación de lo más improbable de colonización mental e ilustración. Así, cuando el estructuralismo llegó con toda su fuerza a comienzo de los años sesenta, fue recibido sobriamente como un viejo amigo de la casa, en el que se reconocía una especie de revancha de la filosofía universitaria francesa de los tiempos de Brunschvig y consortes contra la ola fenomenológica que había predominado en la inmediata posguerra, con todo su cortejo de mayúsculas –Conciencia, Existencia, etc.– marchando *vers le concret*. Adherirse al estructuralismo hubiera sido así redundante, casi un disparate, y además eso permitía ahorrarse las extravagancias inherentes a esos giros espectaculares. El manifiesto anti-Sartre del último capítulo de *El pensamiento salvaje* se leía a través del filtro del recuerdo de Lévi Strauss enseñando en São Paulo a finales de los años treinta. De ahí también el encuadre de Althusser: nos opusimos, no tanto por no embarcarnos en el falso dilema marxismo / estructuralismo, sino porque lo considerábamos un tremendo malentendido, alimentado por la vieja epistemología francesa del concepto, que giraba en torno a la distinción tan kantianamente universitaria entre objeto real y objeto de conocimiento.

Las cosas estaban en ese punto cuando llegó mayo. También en Brasil, solo que confinadas al mundo cultural-estudiantil ya movilizadas contra la dictadura. Observando desde la distancia la escena filosófica francesa, lo que veíamos desarrollarse en ella era ante todo un drama familiar. En el primer acto la venganza de Sartre, en el segundo un Foucault renovado, más adelante un nuevo giro y Lacan declaraba que las estructuras habían bajado a la calle, pero no por ello la descendencia maoísta de Althusser dejaba de rebelarse contra la lección del maestro, etc. Pero, de peripecia en peripecia, el panorama que comenzaba a entreverse en los rescoldos de Mayo cuando llegué a París era el de una paradójica renovación de los ideólogos mandarines de la contestación, el retorno del estructuralismo con los nuevos ropajes del *gauchismo*. En definitiva: una nueva hegemonía en torno al concepto-rey de Discurso, transgresor por preferencia. En una palabra, que evidentemente no puedo desarrollar ahora minuciosamente, tomaba cuerpo algo así como una alternativa imaginaria de subversión global que pocos años después Castoriadis bautizaría como Ideología Francesa, y que más tarde sería exportada a los Estados Unidos con la denominación de French Theory.

En medio de ese remolino, ¿qué podía esperarse de un simple estudioso brasileño de las aventuras francesas de la dialéctica hegeliana? Ante la enormidad de la tarea -reaccionar a su tiempo por medio de un doctorado, un género por definición inepto-, no le quedaba sino cumplir lo que de hecho le prescribía su certificado de nacimiento: bajo la superficie de un argumento materialista clásico -la centralidad del trabajo en la redefinición hegeliana del tiempo- un subtexto en el que no sería muy difícil reconocer un ajuste de cuentas con ese último giro del pensamiento del 68 en torno a ese espantapájaros con el que todo el mundo gustaba de ensañarse. Me refiero al libro en el que Gérard Lebrun mostraba justamente que la malfamada dialéctica no era nada más que una *façon de parler*, un “discurso”, si bien tremendamente eficiente en su función demoledora, una impresionante astucia de distracción, de hecho, tanto del filósofo como de su intérprete<sup>1</sup>. Publicado en 1972, *La patience du concept* se vio infelizmente eclipsado por la trascendental aparición del manifiesto del inmediato post-68, el *Anti-Edipo*. Los que entraban en escena eran los *désirants*, convirtiendo la ruptura que no se produjo en una celebración pop. Pero entonces yo ya estaba en la recta final de mi tesis y dejé para más adelante la identificación de esa nueva jerga de la autenticidad sesentayochista, sobre la cual más tarde escribiría un estudio, la *Tentativa de identificación de la Ideología Francesa*, al que usted se refiere -para ser exacto, en 1990-, en un momento en que la coyuntura mundial era ya enteramente distinta. La lucha por la hegemonía en los aparatos culturales se había transferido a los campus americanos, donde florecía un cártel que entrelazaba básicamente tres consorcios: la *French Theory*, el ameno cosmopolitismo ético de la teoría de la acción comunicativa y los mutantes norteamericanos del giro cultural post-analítico. Todos ellos compartían la gravitación en torno al omnipresente paradigma del lenguaje, que desbancaba al anterior, el de la producción y el trabajo, y a su compañera de viejos combates, la de la conciencia. Eran todavía astillas de la explosión de mayo, que nadie conocía pero que había sido inducida por la reestructuración productiva que estaba poniendo patas arriba el capitalismo a través del trabajo con la mercancía información.

Usted ha mencionado la condición de veterano miembro de la resistencia de mi director Desanti, siempre muy discreto al respecto. Tenía alguna noticia de la leyen-

---

<sup>1</sup> Una ironía ulterior: durante buena parte de los años sesenta, y de nuevo en los ochenta para otra temporada en el Departamento, cuya formación ayudó a completar, Gérard Lebrun fue nuestro último *maître à penser*. Yo apenas fui su alumno, a pesar de haber asistido a algunos cursos memorables.

da, pero solo la conocí del todo cuando, muchos años más tarde, Dominique Desanti publicó sus memorias, *Ce que le siècle m'a dit*. Y me ha sugerido que esa circunstancia forma parte de la escena que usted me está pidiendo evocar. Sé que los historiadores de la ocupación, y sobre todo los historiadores de ese trauma constitutivo para la Francia contemporánea, han llegado a considerar el 68 como un giro en la comprensión de la ocupación. Ese vuelco debía estar en el aire en esos momentos, y no sé si los maoístas de Gauche Prolétarienne se lo olieron, pero lo cierto es que, al presentarse como los protagonistas de una Nueva Resistencia, es muy posible que tras este completo disparate ya discurriera el nuevo río de la memoria y sus políticas de restauración y verdad. Tanto es así que, sin previo aviso, en abril de 1971 se estrenó una película de Marcel Ophuls que fue decisiva en este sentido, *Le chagrin et la pitié: chronique d'une ville française sous l'Occupation*, en este caso Clermont-Ferrand. Produjo una gran conmoción. Hubo que esperar diez años para que llegara a la televisión. No sé cómo conseguí entrar en una de las primeras proyecciones en el Barrio Latino, en la sala Saint-Séverin. Dos años más tarde, otro escándalo: *La France de Vichy*, de Robert Paxton, cuya controversia seguí en la prensa, aunque solo llegué a leer el libro mucho más tarde. Para ser históricamente honesto, cuando en Brasil comenzó a abrirse la caja de Pandora de los crímenes de la dictadura, y sobre todo las miserias de la “colaboración” local, poco a poco emergió la percepción horrorizada del consenso a favor que predominó en los años de plomo. En este momento, la historiografía francesa del presente jugó un papel decisivo. Precisamente ese tiempo que se abre para los contemporáneos con la “última catástrofe”, siguiendo la fórmula de Henry Rousso. Para nosotros fue sin duda el desastre de 1964, con la diferencia de que el ocupante siempre estuvo entre nosotros. Desde entonces, y cada vez más, la historia con mayúscula pasó a vivirse como una colección de desgracias a reparar o prevenir. Pues el futuro, a su imagen y semejanza, no podía anunciar sino amenazas de repetición. Podemos considerar si esa nueva relación entre política y tiempo no ha surgido de la resaca del inmediato post-68.

**F.L.** – Junto con el crítico literario Roberto Schwarz, usted fue uno de los primeros lectores brasileños de la llamada Escuela de Fráncfort. Sin embargo, hoy cierta lectura corriente considera a esta escuela como demasiado eurocéntrica o elitista. ¿Cómo fue descubrir y, en cierto modo, introducir esta escuela de pensamiento en un país del tercer mundo como Brasil? ¿En qué medida puede ser



interesante para interpretar ese objeto que es Brasil y lo que prolifera política y culturalmente en ese país? Y, más allá de eso, ¿hasta qué punto autores como Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse o Walter Benjamin siguen siendo nuestros contemporáneos? Por ejemplo, ¿qué significaría pensar Brasil a través del concepto de industria cultural?

P.A. - Conocí al crítico literario Roberto Schwarz en 1965. Fue, de hecho, el primer lector brasileño de Adorno y Benjamin al que conocí. De este último nunca había oído hablar, mientras que supe que Adorno existía -sin tener, obviamente, la menor idea de lo que significaba- al verlo mencionado en la escena del hospital al comienzo de la película *La noche* de Antonioni. En esa escena de la vida arruinada en pleno despegue de la modernización italiana, esa mención no era en absoluto accesoria, y demuestra lo avanzado que estaba en Italia el debate sobre el escándalo de la vida que continúa después de la muerte. Roberto no era aún un lector sistemático de la Escuela de Fráncfort. De hecho, poco se sabía entonces de la dimensión real de esa variante del marxismo occidental, salvo en Italia, como he señalado, e incluso en Alemania su descubrimiento apenas estaba dando sus primeros pasos. Las preferencias de Roberto eran, por así decirlo, laxas. Era un entusiasta del materialismo herético del ensayo sobre la Nueva Música, y sospecho que a esas alturas *Minima moralia* ya se leía como un manual de *savoir vivre* intelectual, sin hablar obviamente de las *Notas sobre literatura* que estaban comenzando a salir. El mismo año en que me presentaron a los francfortianos sin que yo supiese muy bien qué hacer con ellos, Roberto publicó un artículo sorprendente sobre *8 ½* de Fellini, que se alejaba por completo de la buena crítica cinematográfica que se practicaba entonces; un artículo en el que ya se vislumbraba -aunque discretamente- la absorción inteligente del Benjamin de la reproducción técnica de la obra de arte. Estaba claro que se trataba de algo más que buena crítica cinematográfica, del mismo modo que más tarde se percibiría que su crítica ya no era solo literaria.

No se trataba de un simple trasplante, ni mucho menos. Al principio, aunque potente, no era más que una referencia más, otro modelo de pensamiento en el ámbito teórico de la izquierda. Que, por lo demás, no caía sobre un territorio virgen, todo lo contrario. Ya había sido bien trabajado por la cultura organizada en forma de estudios sociales y literarios, en una Facultad razonablemente ilustrada. Y también por el paso de Roberto por un grupo mítico de estudio sobre *El capital*, que discrepaba por completo de las convenciones vigentes en las tendencias marxistas.

tas clásicas y en el modo en que interpretaban la condición periférica del Brasil, la marcha ascendente de las etapas de la evolución económica y sus respectivas tareas históricas como la ineludible revolución democrático-burguesa en la antesala del socialismo, etc. Sin embargo, el encaje todavía estaba lejos de ser pacífico. Nuestro precursor y cicerone había leído *Historia y conciencia de clase*, considerada el certificado de nacimiento del marxismo occidental, y como seguía siendo fiel al Lukács ulterior, a pesar de todos los pesares, concertó un matrimonio de conveniencia entre Lukács y Adorno: el primero para las grandes cuestiones del realismo, el segundo para las grandes aporías de la vanguardia, a las que el Lukács de la normalización soviética era ciego. Es más, para su profesor y maestro, del que en este tiempo Roberto ya era ayudante, para Antonio Candido, cuyo nombre en esa época era ya todo un programa de renovación de los estudios literarios –un programa de profundización en la experiencia brasileña a través de las formas de su representación literaria, nada menos que un Auerbach revisado para acoger las revelaciones de primera proporcionadas por un material de segunda–, Adorno y compañía siempre fueron un libro cerrado, rara vez abierto y casi siempre con extrañeza. (Una generación más tarde, esos francfortianos de primera hora seguirían siendo rechazados como críticos sentimentales y abstrusos de un capitalismo que aún no había pronunciado su última palabra sobre la recuperación de las sociedades periféricas. Obviamente el reino de Antonio Candido nunca fue de este mundo, donde se mezclaban la apología y cuestiones de método no menos enrevesadas).

Insisto en este punto, que parece secundario, porque estamos muy cerca del núcleo de la cuestión. Al fin y al cabo, quiere saber cuánta revalorización y extrañamiento producirá entre nosotros esa primera versión de la Teoría Crítica, nacida de la urgencia del periodo europeo de entreguerras y que poco a poco se iba dando cuenta de que la implosión de la civilización liberal-burguesa no solo produciría tres formaciones monstruosas –el nazismo, el estalinismo y el admirable nuevo mundo americano– de camino a una nueva explosión (esta vez nuclear). Sino que, lo que es más espantoso aún, se dieron cuenta de que eran formaciones en el fondo emparentadas, pues habían surgido del mismo vientre de un sistema demencial que transforma el trabajo en dinero como un fin en sí mismo. Se trataba de una revelación sin duda chocante. Porque todo el esfuerzo de la guerra, orientado a la derrota militar del nazismo mediante una alianza *in extremis* entre las sociedades de mercado del Atlántico Norte y el socialismo burocrático de la Unión Soviética, había sido alimentado por la creencia –sin duda muy verosímil– de que se trataba

de una batalla a vida o muerte entre los herederos de la Ilustración y los representantes de un retroceso impensable a la barbarie. Las Grandes Esperanzas de 1945 en el paradójico renacer de una civilización que se había autodestruido surgían precisamente de esa transposición de los frentes de guerra en una luminosa victoria de la coalición ilustrada entre liberales y comunistas sobre las fuerzas exterminadoras de las tinieblas. Volviendo al comentario de la pregunta anterior: para medir el grandioso haz de expectativas que irradiaba el Año Cero de 1945, basta recordar, pensando una vez más en el caso ejemplar del drama francés, que todo el periodo de la Resistencia se vivió como si fuera la antecámara de la revolución, que con la liberación de Europa del yugo nazi los “*lendemains qui chantent*” anunciados por Gabriel Péri al ser fusilado estaban por fin al alcance de la mano, y que entonces era simplemente inconcebible que después de semejante combate en la oscuridad la vida continuase como antes. Pero eso fue lo que ocurrió. En 1947 ya no había ilusiones a ese respecto. La Colaboración no solo había dado sus frutos, sino que en el fondo había vencido, y el “tesoro de las revoluciones” (Hannah Arendt) fue nuevamente enterrado. Adorno y Horkheimer no esperaron a que terminara la guerra para darse cuenta del tremendo punto ciego en ese triunfo de la *Aufklärung*: que el proceso de ilustración era en el fondo un proceso de dominación (en primer lugar, de dominación de la naturaleza) que compartían las tres ideologías que se disputaban el rumbo de la modernidad: liberalismo, socialismo y fascismo. Tampoco esperaron a que estallara la Guerra Fría (de nuevo dos frentes, uno geopolítico y uno ideológico) para mostrar que a los dos lados de la infame cortina de acero prosperaban sociedades similares, hermanadas por la lógica de la administración total.

Sin duda esa visión era eurocéntrica, pero también aquí se trataba de un eurocentrismo nuevo y contraintuitivo. Pues, si bien es cierto que no tenían en cuenta la dinámica específica de la antigua franja colonial del sistema, que más tarde se llamaría el Tercer Mundo (ni siquiera el Marcuse del activismo contra la guerra de Vietnam), nunca se engañaron respecto al consenso keynesiano que presidió la reconstrucción europea, el espejismo de los “treinta gloriosos” de un capitalismo organizado y sin crisis, una especie de máquina de crecimiento autorregulada. En el Brasil de 1945 el desarrollismo que por entonces despuntaba se reflejaba en este modelo europeo de un capitalismo normalizado. E incluso el horizonte de la CEPAL de superación del subdesarrollo, por mucho que se contrapusiese al etapismo de las políticas de modernización preconizadas por el centro hegemónico de turno e incluyera una cierta dosis de negación y crítica, impedía comprender

que el paradigma que orientaba nuestra búsqueda de una salida nacional pudiese estar envenenado. Y esto ocurría incluso con el marxismo heterodoxo. Aquel Seminario Marx que, según Roberto Schwarz, había generado una “nueva intuición” de Brasil, era –en el mejor de los casos– un marxismo industrializador, según la fórmula con la que cierra su recapitulación del recorrido intelectual que llevó a uno de los miembros de ese grupo a ser Presidente de la República.

En estas condiciones imperativas de maniobra del capitalismo en favor de una construcción nacional, ¿cómo esperar que una lectura ilustrada de los ensayos de Adorno sobre crítica cultural (por no hablar de los diagnósticos de época) pudiese apelar a la imaginación intelectual y política de un Antonio Candido (el más mayor de todos), más allá de lo que concierne a las afinidades significativas del método crítico, como señalaría más tarde Roberto? Por eso, lo que más llama la atención cuando recuerdo el entusiasmo de nuestro crítico con el ensayismo de Adorno es cómo ese horizonte descarnadamente rebajado podía coexistir con las grandes expectativas del momento, cuyo tempo era ascendente y apuntaba hacia una ruptura, digamos clásica. Esas expectativas eran tan intensas que ni siquiera el Golpe definitivo de 1964 enfrió su ebullición: bastaba destapar la olla a presión, como he señalado antes.

Dejando a un lado la excepción de Marcuse, solo puedo mencionar de pasada el tremendo desencuentro de 1968 entre la Teoría Crítica y la explosión de Mayo. Mientras que la nueva izquierda, en las calles y en las ocupaciones, se reconocía en el Gran Rechazo –curiosamente resucitado en un círculo de mandarines–, Adorno y compañía no escondían su perplejidad ante los cócteles molotov que se arrojaban por cuenta del modelo de pensamiento cuyo resorte secreto provenía de la constatación de que el devenir-mundo de la filosofía, en la profecía de los clásicos que concibieron acertadamente el mundo como crisis, no se había cumplido y salía de escena. Antes de volver a Brasil no puedo dejar de recordar –ya que me ha preguntado por la actualidad de la Teoría Crítica original– que la teorización de Marcuse sobre la sociedad unidimensional decía exactamente esto: Que el capitalismo que se consideraba organizado por el Estado era precisamente esa olla a presión a punto de explotar, por la desmesura de la represión en todas las esferas de la vida, funcionalmente superflua en un momento de enorme desarrollo de las fuerzas productivas que, sin embargo, ya no se podía distinguir de su reverso destructivo: la simbiosis entre la abundancia y la guerra. Resulta patente que nada de esto podía tener sentido para una izquierda nacional, perpleja ante el desarrollo del subde-

sarrollo, como Gunder Franck decía por aquí. Pero, ¿no era este el “margen” antagónico imaginado por un Marcuse que desconfiaba de la capacidad disruptiva de la crítica social inmanente en el corazón del sistema?

Pero con esto estoy de vuelta en el terreno brasileño, que era doble, al borde de la duplicación de la personalidad intelectual. En el caso del crítico Roberto Schwarz, al menos en ese periodo más agitado de los años sesenta, estaba por un lado el marxismo occidental –que, como él mismo interpretó una vez, era nada más y nada menos que la teoría crítica de una derrota histórica, la de la Revolución, en el punto culminante de la crisis del siglo XX–, y por otro, como mínimo, el compañero de ruta de algo próximo a un socialismo nacional popular, tal y como nuestro tiempo exigía y todos nos dejábamos llevar por la corriente. No he perdido de vista que se trata de saber si, al final, la Teoría Crítica fue o no decisiva para renovar la percepción del país de la mejor tradición brasileña. Otra singularidad nacional: esta tradición, cuya primera cristalización se remonta a una meditación agónica de hace más de un siglo sobre nuestra anomalía de nacimiento: la fusión de capitalismo y esclavitud. Pues bien, creo que esa fecundación mutua se produjo –y puede reconocerse– en el ciclo de Roberto Schwarz sobre Machado de Assis. Pienso incluso, sin mucha exageración, que quien busque en ese ciclo de ensayos ya clásicos encontrará algo más que la semilla de todo un programa de estudio e intervención, no solo para la crítica literaria brasileña, sino para un posible renacimiento de la mentada tradición crítica, cuyo origen radical Roberto redescubrió en el Machado de Assis maduro. Permítame recordar que, según Roberto, en la prosa de ficción del segundo Machado el narrador siempre es un tipo social de gusto refinado, guiado por la norma burguesa del apogeo liberal, que convive –sin grandes *états d’âme*– con el sustrato de la barbarie local. De modo que el efecto satírico es doble, y la desmoralización recíproca de los dos polos ideológicos en conflicto se ve correspondida por el surreal esclavismo liberal que nos definía.

En consecuencia, creo que Roberto Schwarz dio un paso adelante que no hubiera sido posible sin la impregnación reflexiva y productiva de la Teoría Crítica original, algo así como un juicio sobre la actualidad a partir de la nota específica de la materia brasileña. Pero no solo: hasta ahí había llegado Antonio Candido. En eso consiste el paso adelante: ese tiempo presente no es un recorte cualquiera, sino una época, la nuestra, cuya fecha inaugural es una caída, un desastre sin retorno, después del cual –sin embargo– la vida social y su reproducción continúan, pero de un modo irremisiblemente dañado. Como señalaba en mi respuesta anterior, el

historiador Henry Rousso escribió un libro para mostrar que no solo es ese el caso -todo tiempo presente, toda historia contemporánea comienza con una catástrofe, la última-, pero constatando, además, que el fenómeno por excelencia que ha ensombrecido el tiempo histórico occidental moderno desde la Revolución Francesa es siempre la secuela de una guerra, y una guerra por así decir cataclísmica, de manera que el interés por el pasado próximo parece ineluctablemente vinculado a un momento de violencia paroxística. No a una violencia cualquiera. Y en ese sentido la periferia capitalista ofrece un laboratorio privilegiado como sede de la maquinaria de la acumulación primitiva y de toda la caza al hombre que la acompaña. No es difícil precisar nuestra última catástrofe, como tampoco lo es entender por qué para los franceses junio de 1940 puede ser el inicio del presente, algo que se confirma por la brecha histórica que se cerró -paradójicamente- con la salida victoriosa de la guerra. Nuestra última catástrofe fueron los veinte años de dictadura, como ya he señalado. Porque puso de manifiesto que, a partir del Golpe, la elite brasileña estaba dispuesta para todo lo que se viniera encima en la escala del horror, y fue la escala latinoamericana la que, en los treinta años de terror blanco que vendrían a continuación, ofrecieron a nuestro crítico el prisma a través del cual pudo reconocer finalmente la actualidad de Machado de Assis. Y le permitió extraer las consecuencias que conocemos. O, mejor dicho, que no conocemos tanto. Por ejemplo, que el tiempo muerto de las novelas de Machado volvió con el gran trauma del nacimiento del Brasil contemporáneo en 1964. Eso no es todo. Más importante y decisivo es el reconocimiento de que, con la subsiguiente prohibición de la expectativa ya un tanto imaginaria de superar el subdesarrollo, la vida no dejaría de reproducirse con las características sociales propias de una relegación sin precedentes, y que tenía una clara correspondencia con el centro orgánico del sistema, el cual comenzaba a periferizarse con la continua implosión de la sociedad del trabajo que había surgido de los acuerdos de posguerra. Al incorporar el diagnóstico de los teóricos alemanes de la crítica del valor a partir de comienzos de los años noventa, Roberto pasó a reconocer en nuestra “sociedad derrotada” una sociedad post-catástrofe<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> La expresión “sociedad derrotada” se encuentra en el *Ornitorminco*, de Francisco de Oliveira, ensayo en el que se traza un balance general de las consecuencias del colapso de la modernización brasileña, desactivada tras la Tercera Revolución Industrial y sus condiciones prohibitivas. Echemos cuentas. Derrotada en primer lugar por la violencia del Golpe de 1964. Derrotada al finalizar la dictadura como una sociedad endeudada y desindustrializada. Y derrotada ahora por un segundo golpe de farsa. Eso suma, en total, tres “retiradas históricas” -siempre por iniciativa de una clase

Por supuesto, no voy a enumerar los síntomas. Basta mirar alrededor, pues creo que desde hace una generación ese estado de emergencia se ha ido extendiendo desde la periferia hacia el centro. Insisto en que el punto neurálgico de ese esquema se encuentra en la redefinición de la reproducción social después de la Caída, que una vez el propio Roberto –en pleno capítulo de Collor sobre la crapulización de la elite brasileña– describió como una absurda disposición a continuar viviendo en circunstancias cada vez más imposibles. Ese fue el juicio inapelable de Adorno desde el principio del final de la Gran Guerra de los treinta años que acabó en 1945, y cuya lógica de desintegración comenzó a registrar en *Minima moralia*. Como quien dice: vean que incluso en los campos de concentración seguía habiendo trabajo, horario, comunicación, vivienda, planificación; es decir: en esas condiciones absolutamente imposibles la vida continuaba. Esa es una de las metáforas de nuestro tiempo, después de otra Caída fundamental, que Roberto formuló –y acabo de citarlo– al releer el gran ensayo de Adorno sobre *Fin de partida* de Beckett, un final que tiene lugar en Europa después de la bomba y los campos, muchos años después de dar con la clave de la dialéctica truncada en las novelas de Machado. Sin los vasos comunicantes que lo vinculaban más con el espíritu que con la letra de Adorno, no habría podido aprovechar la decisiva constatación de que la dialéctica superadora de los clásicos no funciona en Brasil. No es tan sencillo, pero ya me he extendido demasiado, aparte de la enormidad de comenzar a pensar el Brasil, por así decir, “después del fin del mundo” (como se puede leer en el título de un libro de Marildo Menegat sobre Adorno), más concretamente, después de nuestra última catástrofe –queda saber cuál de ellas– pasando el cursor a lo largo de la línea del tiempo brasileño ahora que lo vemos discurrir por el mismo cauce

---

dirigente que hoy se reproduce decididamente bajo el signo de la delincuencia–, en el curso de las cuales nos fuimos transformando en el monstruo social que hoy somos. En el prefacio de 2003 al libro de Chico de Oliveira, no sé si con la idea de desarrollar más adelante el argumento, Roberto Schwarz proporcionó la regla y la brújula para nuestro tiempo, a saber: que el anticlímax ligado al agotamiento del desarrollismo, que se agotó sin cumplir sus promesas, se hizo eco de otro y resultó así estar vinculado a otro Big Bang, la frustración de los momentos de inusitada esperanza desperdada por la victoria de 1945 sobre el nazi-fascismo. Tardó un poco, pero en 1964 llegó por fin el recado de que las puertas que se abrieron en 1945 para una forma superior de sociedad habían estado siempre cerradas, al menos por las vías del sistema. Hasta que el hundimiento del mundo soviético desbaratará la vía antisistémica falsamente alternativa. Y cuidado: en el prefacio a una edición del *18 Brumario*, y corrigiendo a Marx, Marcuse había advertido de la verdadera tragedia de la repetición de la historia como farsa, que habría abierto el camino al fascismo desde el momento en el que la sociedad capitalista ya no consigue gobernarse a sí misma sin apelar a la política de tierra quemada del lumpesinado de turno. Y la nuestra fue siempre una lumpen-burguesía, como si hubiera otra, el sempiterno sueño de consumo del progresismo nacional.

que el tiempo del mundo que, desde hace setenta años, se mide simbólicamente por la mayor o menor proximidad de su propio fin.

Me explico: desde 1947, la Sociedad de Científicos Atómicos, fundada por disidentes del proyecto Manhattan, publica un Boletín anual en el que figura el diagrama de un reloj cuyas agujas se acercan o se alejan de una hora final inequívoca, la media noche, en la que la mítica oscuridad final se asocia a una explosión cataclísmica fabricada científicamente. En los últimos años, en el editorial explicativo, han ido aumentando los datos sobre el progreso de la bomba climática y sus derivados. Esta peculiar figuración del nuevo estado de cosas –la vida que continúa después de que lo impensable haya ocurrido– ciertamente vale lo que vale cualquier otro emblema de época, pero el mundo entero entendió lo que querían decir cuando adelantaron el Reloj del Juicio Final de tres a dos minutos y medio una semana después de la toma de posesión de Donald Trump. Y cuando digo todo el mundo quiero decir todo el mundo, no solo los apocalípticos de siempre, con los francfortianos a la cabeza, sino ahora los integrados, el *establishment* global en estado de shock. Solo en el año precedente se habían dado eventos extremos como el Brexit y Trump, por no hablar de la reciente avalancha migratoria –seguramente el fenómeno disruptivo por excelencia en esta última década–, sin olvidar por supuesto la amplia e insólita insurgencia electoral de la derecha populista y el habitual telón de fondo del terrorismo. Son los integrados los que hablan ahora de una Gran Regresión, que yo solo estoy mencionando para señalar hasta qué punto el otro bando –por así decir– también ha comenzado a razonar políticamente en términos de expectativas decrecientes, porque al fin y al cabo era otra salida de la guerra que, cuando se frustró, marcó otro presente. Me refiero a las Grandes Esperanzas alimentadas por el lado vencedor de la Guerra Fría. Fueron casi treinta años de represión. Dicho esto, no sé si respondo del todo a su pregunta sobre la actualidad de la Teoría Crítica original, cuya obsolescencia suele señalarse por haber vinculado su fortuna crítica a la pervivencia indefinida del orden fordista de la inmediata posguerra, y, como ese orden dejó de existir con la victoria del contragolpe neoliberal, esa Teoría Crítica se habría quedado sin objeto. Como nunca se dejaron convencer por la fachada pacificada de estas sociedades post-catástrofe... Aquí es donde entramos nosotros.

*Traducción del portugués de Jordi Maiso*



REFERENCIAS

- ARANTES, Paulo (1981): *Hegel. A ordem do tempo*, Polis: São Paulo.
- ARANTES, Paulo (1990): “Tentativa de identificação da Ideologia Francesa”, *Novos estudos cebrap*, n. 28, p. 74-98.
- ARANTES, Paulo (2014): *O Novo tempo do mundo*, Boitempo: São Paulo.
- ARANTES, Paulo (2021): *Formação e desconstrução. Uma visita ao Museo da Ideologia Francesa*, São Paulo: Editora 34.
- MENEGAT, Marildo (2014): “Prefácio. Um intelectual diante da barbárie”, En P. Arantes: *O Novo tempo do mundo*, Boitempo: São Paulo.
- ZWEIG, Stefan (1941): *Brasil. El país del futuro*, Madrid: Capitán Swing, 2012.